

de la razón histórica, tema en el que naturalmente no podemos entrar, y así sólo nos contentamos con transcribir un texto relacionado con nuestro tema. "Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*"³⁷. Pero este ser heredero el hombre, constitutivo de su existencia y presupuesto de su dignidad, impone al hombre una responsabilidad tremenda: la de dejar en herencia a las generaciones futuras unos valores humanos más depurados que los que él ha recibido.

"Tenemos, pues, un terrible deber con el porvenir, que da a nuestras acciones todas un valor religioso, porque si algo de succulento ha de cocerse en los pucheros de nuestros nietos, habemos de comenzar a guisarlo ahora. La noción de que el más leve de nuestros gestos se perpetuará, ya idéntica, ya como germen creciente, en las generaciones venideras, me parece que bastaría, más que muchos libros socialógicos, a encendernos el ánimo y hacernos el paso firme"³⁸.

Y con este texto orteguiano queremos terminar este trabajo. La vocación, como se ve, siendo un asunto personal, realizable solamente en soledad y soledad radical, tiene una dimensión esencialmente social e histórica. Mi vocación depende en gran parte de una herencia recibida de la sociedad y de la historia. Y esta mi vocación, su cumplimiento en forma, ejerce un influjo —más o menos perceptible— en la sociedad y también en la historia. De este modo, mi vida encuadrada en unos marcos angostos temporal y geográficamente, adquiere unas dimensiones verdaderamente cósmicas. Mi contribución a la construcción, re-construcción del cosmos, es esencial e irremplazable. Dignidad y al mismo tiempo tremenda responsabilidad la del hombre. El hombre es, por consiguiente, social e histórico, en cuanto que su vida es forjada por la sociedad y la historia, al mismo tiempo que él forja también la sociedad y la historia.

³⁷ VI, 40.

³⁸ I, 39.

PRESUPUESTOS METAFISICOS DEL "PUEBLO DE DIOS"

La sociabilidad como elemento esencial de la persona creada

Por F. PEREZ RUIZ, S.J. (Tokyo)

Con motivo del Concilio Vaticano II el tema del pueblo de Dios está siendo objeto de especial atención. Por lo demás el interés por este tema es anterior al mismo concilio y está íntimamente relacionado con un fenómeno cultural más amplio que rebasa ampliamente los límites del mundo eclesiástico. No sin razón ha podido considerar recientemente Laín Entralgo la superación del "yoísmo" como un símbolo del "espíritu del tiempo" y traducir al lenguaje actual el "cogito" acrtesiano pluralizando la conclusión: "Pienso, luego existimos"². Y Coreth en su *Metaphysik* ha notado acertadamente

¹ El contenido de este artículo fue objeto de una comunicación presentada el 18-V-1964 en el Primer Congreso de la Sociedad Teológica de la Universidad Sofia (Tokyo). La brevedad del tiempo impidió desarrollar suficientemente algunos puntos que aquí se expresan con alguna mayor amplitud.

² "Ni en la reflexión filosófica, ni en la convivencia social es hoy el «yo» un punto de partida radical e incuestionable. Diciendo, como Descartes, «Yo pienso», soy yo ciertamente, quien piensa; pero la conclusión a que ahora llega la mente pensante y reflexiva no es la cartesiana, sino esta otra: «Pienso, luego existimos». El supuesto metafísico del *cogito* no es para el filósofo actual un yo consciente y monádico, sino una existencia personal constitutivamente abierta, cualquiera que sea su situación empírica, a la existencia de los otros; por tanto, un «nosotros» realmente posible, si yo estoy fácticamente solo, o un «nosotros» actualmente realizado, si pienso y digo que pienso teniendo a otro hombre junto a mí. La aparición de un libro como *Der Einzige und sein Eigentum*, de Stirner, sería hoy punto menos que inconcebible; y no por razones éticas, que el egoísmo vicioso dista mucho de haber desaparecido de las almas, sino por razones a un tiempo metafísicas, antropológicas y sociales. La evolución interna del

que, en estos últimos decenios, por primera vez se ha recalcado suficientemente el sentido fundamental de la relación *personal* (des *personalen* Bezugs) como objeto de la reflexión filosófica³, aunque él mismo añade que hasta ahora se ha atendido principalmente al estudio fenomenológico y en cambio se echa de menos un estudio metafísico de ese material⁴.

En una dirección algo distinta de la indicada por Coreth vamos a intentar aquí algo de ese estudio metafísico. En concreto vamos a examinar los fundamentos metafísicos del concepto cristiano de la Iglesia como pueblo de Dios⁵. Naturalmente no tratamos de “deducir” la realidad *sobrenatural* del “pueblo de Dios” mediante un análisis metafísico. Eso es metafísicamente imposible y teológicamente equivaldría a la negación de su carácter *sobrenatural*. Lo que pretendemos es sencillamente analizar los presupuestos metafísicos de esa realidad sobrenatural para que aparezca como lo que es: no algo meramente extrínseco, sobreañadido desde fuera a la naturaleza, sino un perfeccionamiento sobrenatural de la naturaleza, cuyas raíces se hunden en las profundidades metafísicas del ser. Prender con nueva luz la profundidad ontológica de esas rea-

existencialismo sartriano es acaso la muerte más elocuente de la mudanza operada en el «espíritu del tiempo». La trabajosa publicación de la *Critique de la raison dialectique*, ¿qué otra cosa delata, sino una vehemente necesidad intelectual e histórica de pasar desde un «nosotros-sujeto» meramente vivencial e ilusorio —el único posible, según la letra de *L'être et le néant*— a un «nosotros-sujeto» de veras operante y real? El existente de Sartre, cuyo ontológico *être-pour-autrui* se hallaba ónticamente reducido al doble juego de objetivar al otro y ser objetivado por él, ha sentido en su entraña la llamada de la comunidad.” (Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid, 1961, I, 336.)

³ Emerich Coreth S.J., *Metaphysik*, Innsbruck, 1961, p. 540. Según Coreth por primera vez aparece en Fichte, y pasa a ocupar el primer plano en Scheler, Heidegger, Jaspers, Ebner, Buber, Marcel, Guardini y especialmente en A. Brunner.

⁴ O. c., p. 541.

⁵ Pueblo de Dios no es la única expresión cristiana de la Iglesia. Lo que vamos a decir vale igualmente para “cuerpo místico de Cristo”, pero hemos preferido hablar del “pueblo de Dios”, por tratarse de una expresión más amplia e indeterminada, capaz en sí del doble plano natural y sobrenatural, mientras que el “cuerpo místico de Cristo” expresa ya, aun en la misma superficie de las palabras, una realidad estrictamente sobrenatural.

ildades sobrenaturales de que nos habla la revelación, y la razón de ser profunda de más de un dato que la revelación aporta, pero sin explicarlo⁶.

El problema de la unidad de todo cuanto existe ha atraído con fuerza las mentes filosóficas desde la antigüedad. En su sentido total, ser es cuanto existe y, si la unidad es un atributo del ser (*unum et ens convertuntur*), la totalidad no tiene más remedio que poseer una unidad. El problema es ver de qué clase de unidad se trata, y ahí es donde comienzan a dividirse las opiniones. En último término es el punto de división de las diversas filosofías.

Un total pluralismo llegaría a negar incluso la unidad de orden y relaciones. El universo no existiría más que en la mente de quien lo piensa uniendo y relacionando entre sí seres que

⁶ En general el concepto de sobrenatural exige, como es sabido, atenta consideración si se ha de evitar el doble peligro de un mero extrinsecismo o de un mero naturalismo. Todo don sobrenatural es una perfección de la naturaleza a la que no hay derecho ni exigencia alguna natural. Es, pues, en el sentido más estricto un puro don de Dios. Pero ese don de Dios es una perfección posible de la naturaleza y toda naturaleza está ordenada a su propia perfección y por lo mismo no puede renunciar a ella sin contradecirse. La perfección sobrenatural es una perfección hipotéticamente posible, ya que depende de la absoluta libertad de Dios. Por eso el simplemente no recibirla no supondría contradicción alguna en la naturaleza, ya que en ese caso no se trataría de una renuncia a la propia perfección posible. Esa perfección no sería realmente posible en concreto para una naturaleza a la que Dios no quisiera libremente dársela. En cambio, cuando la perfección sobrenatural no es mera posibilidad hipotética sino verdadera posibilidad real porque Dios quiere realmente darla a quien no se niegue a recibirla, entonces la misma naturaleza obliga a recibirla y convierte en imposible el simple quedarse en la perfección *natural*, ya que negarse a recibir el don sobrenatural de Dios es negar el amor a Dios y eso es incompatible con la perfección natural de una criatura racional.

A esta luz se puede entender lo que algunos autores modernos dicen sobre un “existencial sobrenatural” como clave de explicación del problema del pecado original (cf. ex. gr. R. J. Pendergast S.J., *The Supernatural Existential. Human Generation and Original Sin*, The Downside Review, January 1964, y un resumen de su contenido en Herder Correspondence, I, nº 3, p. 66). Sin hacer nuestros los desarrollos ulteriores que Pendergast da a este pensamiento (más de una de las cosas que él atribuye a ese “existencial sobrenatural” nos parecen consecuencias naturales de la misma naturaleza humana en cuanto tal), es evidente que supuesta la posibilidad real y concreta de la vida sobrenatural, su pérdida significa para la humanidad, colectiva e individualmente, un estado de privación. Pero para entender esto a fondo hay que comenzar por el análisis metafísico del pueblo de Dios.

no tiene unidad real alguna. Ese pluralismo es demasiado burdo para atraer a pensadores verdaderamente metafísicos⁷. Al menos la unidad de orden y relaciones entre los seres se impone. Pero ¿basta? Hay que avanzar más y llegar hasta la raíz de esa unidad. Unos la buscan dentro del mismo universo físico que realmente constituiría una unidad en un sentido estricto y que en realidad sería el verdadero ser y todo lo demás sólo serían partes o momentos de su evolución. Entre éstos hay quienes en una posición decididamente materialista niegan todo principio inteligente de esa unidad. La inteligencia sería sólo un producto tardío de la evolución de ese único ser que es la materia⁸. Otros, en cambio, comprenden que el principio de unidad no se puede explicar sin una inteligencia, y admiten una inteligencia inmanente en el cosmos⁹. Finalmente otros

⁷ Interesante en este aspecto es el espectáculo que nos ofrece la filosofía de Kant. Mientras que por una parte, tiende a reducir la unidad del universo a algo meramente fenoménico, fruto de las categorías del pensar humano y sin aplicación a la cosa en sí, muestra claramente, por otra, la necesidad que tiene de superar esos límites y llegar a una unidad real del universo.

⁸ Sin intentar aquí una refutación detenida de la interpretación materialista, es evidente que en ella el valor de la persona queda en realidad sin explicación alguna.

⁹ Las sentencias que buscan la explicación de la unidad y orden del mundo en una inteligencia totalmente inmanente en el mismo mundo como alma que lo animase no se han dado cuenta de que la inteligencia para ser fundamento último de la unidad y orden del mundo tiene que ser una inteligencia *trascendente* y en manera alguna una simple "ánima mundi". Ciertamente el alma humana es fundamento de la unidad y orden que se da en el hombre, pero ese fundamento no es último precisamente porque lo es no en cuanto inteligencia sino en cuanto naturaleza y por lo mismo tiene necesidad de una inteligencia que sea el último fundamento de esa unidad y orden que en ella precede y supera toda la actividad de su propia inteligencia. Una inteligencia que sea realmente último fundamento de la misma naturaleza no tiene más remedio que ser una inteligencia que trascienda a esa naturaleza. Sin trascenderla es imposible que la funde totalmente. Proponer simplemente una especie de "ánima mundi" como última explicación es quedarse sencillamente a medio camino. La reflexión profunda sobre el propio ser humano pone al descubierto la total insuficiencia de tal explicación. Y que la comparación no es injustificada lo prueba, además de las razones intrínsecas, que son siempre las más poderosas; la misma historia. De hecho los que han hablado del "ánima mundi" han considerado al mundo como un gran animal y, si al mismo tiempo han dicho que ese alma era un alma inteligente, prácticamente han dicho (aunque no hayan usado esas palabras) que el mundo era un animal racional e. d. una especie de hombre, aunque muchísimo más grande y complicado.

ven que el principio de unidad ha de estar, ciertamente, en la inteligencia, pero que esa inteligencia no puede identificarse con el "cosmos". Tiene que ser una inteligencia trascendente (aunque no lejana, sino, en un sentido mucho más perfecto, verdaderamente inmanente), que posea en sí toda la plenitud del ser en toda su pureza y perfección y de la que proceda todo ser limitado y contingente con el profundo lazo de unidad que le da ese común origen y la comunidad de destino que de él se sigue¹⁰. Esta posición, además de ser la única que evita los absurdos en que desemboca toda identificación del absoluto con la realidad contingente del mundo fenoménico, es también la única que salva el dato completamente irrecusable de la propia *personalidad*.

No podemos detenernos aquí a explicar más detalladamente esta posición que es la de la analogía del ser y la participación. La suponemos suficientemente conocida, al menos en sus líneas esenciales. Sobre su fundamento vamos a avanzar ahora un paso más.

El problema de la unidad del universo es hoy día objeto de especial interés. Las teorías de Teilhard de Chardin y el eco que han encontrado son una prueba evidente. No sólo sus numerosos partidarios sino sus mismos críticos lo prueban en alguna forma. Más de uno de ellos, al mismo tiempo que muestra su insatisfacción por la forma en que se ha realizado este intento, indica expresamente que el problema de la unidad del universo es ciertamente un problema que interesa extraor-

¹⁰ Esta inteligencia ha de ser la del Dios Creador y no la de un mero demiurgo. En el mito de un demiurgo, mero ordenador del universo, que introduciría orden, armonía y sentido en la materia caótica, se encuentra, entre otras, la grave dificultad de que una materia caótica no sólo carecería de todo orden sino que por carecer de *todo* orden sería sencillamente incapaz de recibirlo. Sobre un verdadero caos ningún trabajo puede producir efecto alguno que no sea *caótico*, ya que "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur" y si el modo del recipiente es sencillamente caótico, lo tiene que ser igualmente el modo de recibir todo lo que se haga sobre él. Por eso no hay posibilidad de evitar el dilema: o esa materia no es simplemente caótica, sino que tiene ya ciertas determinaciones y cierto orden con anterioridad al trabajo del demiurgo, y en ese caso el demiurgo no sería ni siquiera último fundamento del *orden* del mundo; o no tiene determinación ni orden alguna independiente de la acción del demiurgo, y en ese caso no se ve cómo pueda tenerlo gracias a esa acción. En cualquiera de los dos casos el demiurgo no ofrece explicación satisfactoria.

dinariamente al hombre actual y que, precisamente por eso, es de doler que ese grandioso intento no se haya realizado de forma más perfecta¹¹.

El simple análisis científico-filosófico descubre en el universo la unidad de un maravilloso orden dinámico. La evolución dentro de sus legítimos límites es un hecho que hoy no se puede sinceramente poner en duda. En el universo que nosotros conocemos se da ciertamente orden dinámico, se da ordenación finalística, todo tiende a que pueda darse la vida y la vida personal.

Este orden evidentemente es un gran bien y ese bien es un efecto pretendido por Dios. Más aún, no sólo es pretendido por Él, sino que es el término principal de su acción creadora, que crea las partes del universo material precisamente como partes y para que constituyan ese universo. Es un pensamiento en el que santo Tomás insiste con frecuencia¹² y que podemos admitir sin la más mínima dificultad. "Quanto enim aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis: optimum autem in rebus creatis est perfectio universi, quae consistit in ordine distinctarum rerum. *In omnibus enim perfectio totius praeceminet perfectioni singularum partium.* Igitur diversitas rerum provenit non ex diversitate meritorum, sed *ex principali intentione primi agentis*"¹³.

Pero el problema de la unidad de la creación tiene todavía otro aspecto más profundo que exige especial consideración. El problema más profundo no es el de la unidad del universo infrahumano, ni siquiera el de la unidad del universo infrahumano con el hombre. El problema más profundo hay que buscarlo en la unidad de los seres racionales, que tiene que ser

¹¹ Aunque sin la fuerza y especiales características del hombre contemporáneo, los hombres de todos los tiempos han tendido a considerar todos los seres como formando una cierta unidad. La misma existencia en todas las lenguas de términos con ese sentido es una prueba evidente.

¹² Cf. ex.gr. I, q. 15, a. 2; q. 22, a. 4; q. 50, a. 3; *De Pot.*, q. 3, a. 18; I C.G., c. 70, 4.

¹³ II C.G., c. 44, 2. Negar esta doctrina sería caer en alguna forma en el extremo contrario al de los defensores del demiurgo, ya que sería contentarse con la causa de las partes y renunciar a la explicación del maravilloso orden que esas partes constituyen.

una verdadera unidad y al mismo tiempo una unidad que deje completamente intacto el valor personal de cada uno de ellos. Que todo el universo material esté regido por leyes que ligan íntimamente unos seres a otros y que toda su evolución estuviera destinada a hacer posible la vida y en último término la vida racional, que es la única que puede dar sentido a la creación material, se entiende sin gran dificultad. Pero la existencia de muchos seres racionales plantea el problema de nuevo en ese plano. Ese universo material ¿será simplemente el escenario en que se decida el destino eterno de cada uno de ellos con independencia de los demás o será el escenario de los destinos de la humanidad como un todo? El dogma del pecado original y el de la redención por la incorporación en Cristo nos hacen ver que, al menos en el orden sobrenatural, el destino del hombre se decide en una dimensión claramente social: la elevación primitiva al orden sobrenatural fue una elevación de toda la familia humana como tal y por lo mismo, también, el pecado fue un pecado de la familia humana como tal, e igualmente la redención es el rescate del pueblo de Dios y la salvación individual depende de la entrada en ese pueblo de Dios¹⁴.

¿Será esa unidad que tan claramente aparece en el orden sobrenatural algo simplemente positivo o tendrá un fundamento en la misma naturaleza del hombre y sólo será una elevación también al orden sobrenatural de la unidad natural? Esto segundo nos parece lo verdadero y ahí es donde hay que buscar la clave de la unidad del universo. Los seres racionales tienen una unidad profunda de origen y de destino y esa unidad no es el mero coincidir en la misma posada o en el mismo tren del mismo sitio. Es algo mucho más profundo, aunque tal que deje siempre a salvo el valor personal de cada uno de ellos¹⁵.

¹⁴ La resurrección de todos los hombres, no a medida que van muriendo, sino todos juntos, el juicio final y lo que sobre el cielo enseña la revelación cristiana son otros tantos argumentos de que el destino del hombre se decide en una dimensión claramente social. "In illam enim beatissimam domum —escribe con gran exactitud S. Bernardo— nec sine nobis intrabunt, nec sine corporibus suis, idest nec sancti sine plebe, nec spiritus sine carne".

¹⁵ Si la realidad sobrenatural del pueblo de Dios no tuviera una profunda raíz en la misma naturaleza del hombre, habría que terminar di-

Los dos extremos del problema, que hay que armonizar para resolverlo realmente, son, por una parte, la unidad de la creación y, por otra, la existencia de muchos seres personales. Examinemos los datos fundamentales que descubre el análisis metafísico.

En la obra de Dios tiene que darse ciertamente la unidad profunda de ser todo obra del mismo Dios, que deja, en todas sus obras, vestigios de su propio ser y en ese sentido funda la analogía radical y total de todos los seres. Se da, además, la unidad real de orden en cuanto que todos han de poder ocupar el puesto que les corresponde en el universo sin verdadera contradicción real (la contradicción dialéctica, dentro de sus rectos límites, no ofrece dificultad alguna, precisamente porque no es verdadera contradicción sino simple expresión del dinamismo de los seres). En el mundo infrahumano y aún en el mismo hombre, en todos los aspectos de su ser no estrictamente personales, ese puesto es el puesto de un ser esencialmente relativo, no sólo respecto del creador sino también de los otros seres relativos que en alguna forma constituyen un momento de su propia existencia y junto con los cuales forma parte de la totalidad del universo.

ciendo que la especial dependencia que Dios de hecho ha querido para cada uno de los individuos respecto de la totalidad del género humano en la caída y en la redención sería algo meramente positivo y significaría en alguna manera un sacrificio de la independencia natural en la persona, exigiendo por Dios como precio de otro don infinitamente superior. No faltan ciertamente quienes tienden a pensar de esta forma y a considerar en general lo sobrenatural como una exigencia de sacrificio de lo natural. En realidad parece que faltan por completo argumentos suficientes para sacar esas consecuencias y que en cambio los hay para insistir en la verdadera continuidad de los órdenes natural y sobrenatural considerando a éste como perfección sobrenatural (y por lo mismo totalmente gratuita) de aquél. En la gratuidad de lo sobrenatural se encierra naturalmente el sentido ordinario de que el hombre no tiene derecho alguno o verdadera exigencia, por débil que sea; pero además hay que incluir en él también el sentido de que se trata de dones que Dios da gratis porque no exigen esencialmente sacrificio alguno de lo natural sino que son puros dones que lo enriquecen y perfeccionan. En el problema radical del mal más de uno tiende a buscar su última explicación en la elevación sobrenatural que valdría infinitamente más que las malas consecuencias que de hecho había de tener para algunos. En esa manera de pensar nos parece que los problemas quedan en realidad sin última explicación.

En todo esto no hay mayor dificultad, pero en el hombre nos encontramos con la realidad nueva del mundo de lo personal y eso nos obliga a replantear el problema de la dimensión propia de ese mundo nuevo. El análisis metafísico del ser del hombre descubre enseguida ciertos datos fundamentales que exigen especial atención.

Superficialmente puede parecer que el hombre es una mera parte del universo lo mismo que los otros seres. Pero la realidad es que se trata de una parte muy especial, ya que es una parte que lejos de agotarse en ser una parte del todo, como le pasa a las demás partes, trasciende en algún sentido al todo. Gracias a su ser espiritual el hombre, no sólo se encuentra como ser libre por encima del determinismo de las leyes físicas del universo, sino que puede abarcar en su conocimiento la totalidad del universo creado y superando sus límites llegar a la misma realidad del Dios Creador, y puede, también, referir libremente el universo entero a la gloria de Dios y convertirse así en realizador personal del fin de toda la creación. Por tanto, ya en su misma existencia actual, trasciende el hombre individual en los diversos sentidos que acabamos de exponer la totalidad del universo en cuyo seno existe.

También en cuanto a su origen encontramos en cada hombre una clara trascendencia respecto de todo el universo. Por su carácter espiritual el alma de cada hombre requiere un especial influjo creador de Dios que no se da en la mera educación de las formas materiales. Mientras que éstas se contienen realmente en potencia en la materia y pueden ser actuadas por el influjo natural de las causas segundas, el alma espiritual es intrínsecamente independiente de la materia y las causas segundas sólo pueden preparar la materia para que Dios la infunda¹⁶.

Más clara aún parece esa trascendencia si consideramos el

¹⁶ La materia preparada exige según el recto orden establecido por Dios la infusión del alma y por eso los padres no son mera ocasión sino verdadera causa, pero siempre queda que el influjo de Dios en este caso es de un orden especial y precisamente por tratarse de la creación de un alma espiritual.

futuro del ser personal¹⁷. Por su inmortalidad personal no está destinado, como los seres infrapersonales, a *ceder* un día definitivamente el puesto a *otros* seres y *extinguirse* así en bien del todo. En cada persona el ser alcanza una forma esencialmente definitiva, que ha podido no existir antes, pero que ya no puede dejar de existir.

Finalmente la trascendencia de la persona se manifiesta en esta misma dimensión futura en tener a *Dios como fin personal* de cada uno, ya que el dinamismo de su inteligencia y de su voluntad no puede encontrar reposo definitivo sino en el conocimiento y amor del mismo Dios, Ser Infinito, infinitamente Inteligible e infinitamente Amable,

La defensa de ese valor trascendente de la persona frente a una organización de la sociedad terrena que tiende a negarla con deasuada frecuencia en la teoría y en la práctica es, sin duda, un mérito del personalismo cristiano. Con todo, no pensamos que la distinción, propuesta de diversas formas por muchos de esos autores, entre "individuo" y "persona" nos dé una solución satisfactoria del problema que ahora consideramos. Y eso no sólo porque en más de uno se basa en algo tan discutido y discutible como es la materia como principio de individuación (con lo que, además, es radicalmente inaplicable al caso de los ángeles y por eso mismo ya sería insuficiente como solución total del problema¹⁸), ni tampoco sólo por las consecuencias prácticas que podría tener en la misma interpretación de la vida terrena del hombre, que tendería a quedar dividida entre una sociedad colectivística impersonal como esfera de la

¹⁷ La inmortalidad pertenece a la persona en cuanto tal e incluye en alguna forma la resurrección para no volver ya a morir nunca. Aunque la resurrección es un dato que históricamente se debe a la revelación cristiana, sólo con ella se puede llegar a una antropología que incorpore lo mejor de todas las anteriores y complete lo que a ellas les faltaba. En Platón vemos la clara conciencia de que el hombre no se puede acabar con la muerte, pero no pudiendo negar que el cuerpo se corrompe y no conociendo la resurrección, tiende a negar la unidad sustancial y a identificar al hombre con el alma. En Aristóteles, por el contrario, la unidad sustancial se ve recalcada con fuerza, pero la inmortalidad personal queda en la penumbra, si no es simplemente negada. Con la resurrección se explica la inmortalidad sin el más mínimo daño para la unidad sustancial.

¹⁸ Cf. J. H. Wright S.J., *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Roma, 1957, 121.

persona, abierta a la trascendencia y no determinada socialmente¹⁹, sino sobre todo porque, en esa perspectiva, hay peligro de considerar las relaciones interpersonales como algo meramente accidental (en el sentido de no esencial a la naturaleza de los seres personales) contra lo que parece exigir la unidad de la creación y la misma naturaleza de los seres personales en cuanto tales.

Para entender más claramente el problema y la solución vamos a referirnos a uno de los casos bien concretos y característicos en que se presenta. Tratando de los sacrificios, que en nombre del bien común se pueden exigir al hombre, se dice a veces que tales sacrificios sólo se le pueden exigir en cuanto individuo, e. d. en cuando miembro de la sociedad, pero no en cuanto persona, y para fundamentarlo se recurre a la premisa de la prioridad ontológica de la persona sobre la sociedad²⁰.

Para evitar falsas interpretaciones convendrá notar expresamente que de ordinario estos autores sólo hablan del bien común terreno y *temporal* y que lo que pretenden es defender el valor de la persona contra las exigencias injustas de la sociedad mundana. Por eso las aplicaciones concretas que hacen de sus doctrinas suelen ser correctas. Pero la doctrina misma, tomada universalmente, exige una nueva consideración. ¿Se puede hablar absolutamente de un primado ontológico de la persona sobre la sociedad y dar a entender que la persona, en cuanto tal, no es miembro de la sociedad sino sólo en cuanto individuo? ¿Habrá que negar que el fin principal de la creación es el *pueblo* de Dios como tal y los individuos como *miembros* personales de ese *pueblo*? ¿O habrá que decir tal vez que el pueblo de Dios es *la mera suma* de sus miembros o, al menos, que si es algo más, lo es tan sólo por voluntad positiva de Dios, extrínseca al mismo ser del pueblo como tal?

Desde luego para negar que a la persona en cuanto tal se le puedan exigir sacrificios en nombre del bien común no hay necesidad de tal primado. Basta darse cuenta de que la acep-

¹⁹ Lo que de aquí se podría seguir lo ha notado Coreth: o. c., p. 560.

²⁰ Cf. ex.gr. G. Ambrosetti, *Enciclopedia Filosofica*, Gallarate, s.v. *Bene comune* 626.

tación personal del sacrificio por el bien común, en los casos en que la persona puede hacerlo conforme a su conciencia, lejos de ser un sacrificio del valor de la persona en cuanto tal es su realización, y en los casos en que la persona no puede aceptar el sacrificio sin negar realmente su valor personal ese sacrificio no puede ser exigido por el bien común de una sociedad de *personas*, ya que destruiría el orden de valores esencial en esa sociedad ²¹.

Esto supuesto, la solución última hay que buscarla en el análisis del ser personal creado, en cuanto tal, ya que el acto creador de Dios, en sí mismo, nos es inasequible. A priori podemos entender en general que todo ser inteligente ha de dejar en sus obras la huella de su inteligencia, dándoles la organización que requiere la misma naturaleza de la obra que realiza. Se puede entender ciertamente que un ser inteligente pueda realizar varias obras que por su misma naturaleza no estén relacionadas directamente y entonces no habría dificultad en que las realizase a cada una por sí sin relacionarla con las otras (así, por ejemplo, el que construyese varias casas en diversos sitios para diversos fines y de diversas formas). En cambio, no daría muchas muestras de inteligencia quien desconociese las relaciones naturales de su obra. Naturalmente en el caso de Dios esto es totalmente impensable. Por eso, si el análisis metafísico de la naturaleza del ser personal, en cuanto tal, descubre en él la sociabilidad como una de sus determinaciones esenciales, será ya evidente que Dios sólo puede querer la existencia de ese ser como miembro de una sociedad y por lo tanto con una cierta subordinación de cada uno al bien de todos.

Creemos que así es y que la sociabilidad del hombre no es sólo efecto de las condiciones peculiares de la vida terrena, sino que pertenece a la misma esencia de su ser personal en cuanto tal.

Hay ciertamente pruebas de la sociabilidad natural del hombre, cuyo valor no acaba de elevarse definitivamente a ese nivel absoluto. Tales son las pruebas tradicionales del carácter

²¹ Naturalmente nos referimos a los casos en que realmente *no puede* y no a los casos en que simplemente *no quiere*.

natural de la sociedad por ser necesaria para la perfección de la vida humana. Algo semejante hay que decir de todos esos análisis fenomenológicos profundos que han llevado a reconocer como esencial para la realización de la persona intramundana la relación con otras personas que piden fe, confianza y amor, o la necesidad que tiene el hombre de verse interpelado y reclamado, enseñado y educado, o la dependencia que tiene el desarrollo del propio pensar de la lengua, instrumento social por excelencia, o el descubrimiento de que el conocimiento personal es el más profundo, rico, perfecto y en cierto sentido el primero, o finalmente el reconocimiento del papel que los otros hombres tienen como representantes de Dios en el mundo, precisamente en orden a posibilitar la misma entrega personal a Dios, en la que consiste la perfecta realización de la persona ²². En todo esto hay ciertamente grandes valores y significa un profundo progreso en el conocimiento de la persona humana intramundana. Con todo, no parece que se eleve aún definitivamente al nivel metafísico de la persona en cuanto tal y por lo mismo no permite concluir sin más que la sociabilidad se incluya en la misma esencia de la persona y no sólo en la de la persona humana intramundana.

Para elevarnos a ese nivel metafísico no hay más camino que el análisis metafísico de la naturaleza del ser racional en cuanto tal. En realidad ese análisis nos lleva al mismo resultado por dos caminos complementarios que vamos a exponer brevemente. Ambos no son en último término más que aplicaciones de los atributos trascendentales del ser y en particular de su bondad o amabilidad trascendental.

La persona creada precisamente por ser *persona* está abierta al ser en toda su amplitud trascendental y llamada a realizar en su conocimiento y en su amor *el orden objetivo del ser*; pero, por ser persona *creada* y no creadora, esa realización incluye necesariamente una profunda relatividad, ya que se trata de conocer lo que no se es y de amar al otro como otro cuya existencia es anterior al amor con que yo lo amo. La afirmación objetiva del ser significa naturalmente ante todo subordina-

²² Cf. Coreth, o. c., 549.

eión incondicional a Dios, ya que es reconocer la total dependencia que todos los seres tienen de Él y querer que Dios sea lo que es, el Absoluto de quien todo depende y Él de nada. Pero al mismo tiempo incluye esa afirmación objetiva una cierta subordinación de cada persona respecto del bien de las demás, ya que ha de incluir necesariamente el reconocimiento de la perfección y amabilidad que Dios ha dado a los diversos seres y por lo tanto el amor desinteresado respecto de los otros seres personales que como tales son amables por sí mismos y no sólo como medios para la realización de mi propia perfección. Por eso es imposible amar verdaderamente a Dios sin amar también a las otras personas (y eso vale tanto del amor activo y frutivo en esta vida como del frutivo en el cielo), no como si Dios solo no fuese suficiente, sino porque es imposible amar a Dios y no extender el amor a las *criaturas de Dios* en la forma y en el grado en que *el mismo Dios* las ha hecho *amables*.

Podemos, pues, concluir que Dios ama a cada persona creada de tal forma que en algún modo la subordina al bien de todos, y por lo mismo se puede decir con todo derecho que ante todo ama el bien de todo el orden del universo. Pero al subordinar a cada una al bien de todas no hace sino amarla en la forma en que es amable, ya que las personas creadas son en último término seres *relativos* y por lo mismo no pueden ser amados rectamente sino como tales. La profundidad de esta relatividad aparecerá con nueva luz por lo que vamos a decir al tratar del segundo camino, pero antes convendrá añadir algo más sobre el primero.

De todo lo anterior se sigue necesariamente la imposibilidad de varios mundos personales *sin relación alguna* de forma que los seres personales de uno de ellos fueran esencialmente indiferentes respecto de los de otro. Eso sería sencillamente negar la apertura al ser en toda su amplitud que es característica del ser personal en cuanto tal. Y como un mundo material sólo puede tener razón de existir por los seres personales que lo pueblan, se sigue simplemente la imposibilidad de diversos universos totalmente independientes.

A la misma consecuencia necesaria lleva la consideración de la gloria de Dios como fin de la creación. La gloria que Dios

se merece es infinitamente superior a la que cada persona creada pueda darle, y por eso ha de sentir la necesidad de unir su voz al coro inmenso de la creación, dando valor personal a la alabanza meramente material de los seres irracionales, y deseando que todos los seres racionales le den el máximo de gloria formal que puedan. También por este título es esencial a la persona el interés positivo en la salvación y santificación de todos los seres personales creados, cualquiera que sea su especie y por lejanos que puedan estar temporal o espacialmente. Este pensamiento merece ser recalcado con especial fuerza en la edad cósmica, pero en realidad no es un pensamiento nuevo para el mundo cristiano ni siquiera para el bíblico del Antiguo Testamento.

Mientras que la unión con los seres corruptible es para la persona sólo una unión fáctica y provisional, ya que esos seres están destinados a extinguirse y ceder su puesto a otros, la unión con los seres personales debe ser por naturaleza definitiva y eterna (lo único que puede impedirlo es la caída culpable de alguna de las partes al nivel infra-personal), y por lo mismo significa el establecimiento de una comunidad estable en el conocimiento de la verdad y en el amor del bien²³. En otras palabras, en la misma naturaleza del ser personal creado está inscrita su ordenación a formar parte del pueblo de Dios.

Las consideraciones anteriores nos han hecho ver con claridad que, *supuesta* la existencia de pluralidad de seres personales creados, la asociación con ellos en una comunidad personal de conocimiento y amor es consecuencia natural del mismo ser de la persona. Mas aún, nos queda por avanzar un último paso. ¿Es esa pluralidad de seres personales un simple dato positivo o es condición necesaria de toda creación posible? Esta es la forma más radical en que se nos presenta el problema y a ella creemos que hay que contestar afirmando decididamente

²³ La tendencia moderna al respeto de la libertad de pensamiento puede llevar a perder de vista que esa libertad respecto del error es simplemente una permisión por razón de los bienes que van unidos con ella y que el bien perfecto de la naturaleza humana sólo puede darse en la comunión íntima en la *verdad* y el *bien* reales. Precisamente la imposibilidad de realizar ese ideal en esta vida de forma perfecta, universal y estable es una prueba más de que esta vida no puede ser la vida definitiva del hombre.

que la pluralidad de seres personales, íntimamente ligados entre sí, es condición necesaria de toda creación posible, ya que es absolutamente imposible un fracaso de Dios en su obra, y la libertad en la aceptación de su amor por parte de la criatura encierra necesariamente la posibilidad de una negativa culpable²⁴.

Todo lo que existe ha de tener razón para existir todo el tiempo que existe. Haber tenido razón para comenzar a existir pero no tenerla para continuar existiendo, sería negar el principio trascendental de fundamento suficiente, que exige que todo ser tenga fundamento suficiente de su propia existencia no sólo *in fieri* (e. d. al ser producido) sino también *in actu esse* (e. d. en el mismo existir), y sería al mismo tiempo negar la diferencia radical que existe entre creación y educación. En este último caso el influjo de la causa se requiere sólo para el tránsito de potencia a acto de una perfección que la materia contenía ya realmente, aunque sólo en potencia. En cambio la causalidad creadora se extiende a todo el ser del efecto.

La creación de seres personales, y por lo mismo destinados a existir ya para siempre, tiene que presuponer que esos seres personales han de seguir teniendo siempre razón suficiente de su existencia, o, lo que es lo mismo, han de poder seguir siendo para siempre objeto del amor creador de Dios. No basta que lo hayan podido ser en el momento de ser creados, sino que lo han de seguir siendo durante toda su existencia.

Ahora bien, la libertad creada vuelve, a cada uno de los seres personales creados, incapaz de ser amado incondicionalmente por sí mismo, hasta que libremente se abraza de forma definitiva con el Sumo Bien.

La amabilidad a priori de todo ser personal creado es una amabilidad condicional y por eso ese ser no puede ser creado sino dentro de un orden de seres en el que esa amabilidad condicional, con su terrible ambivalencia, pueda tener sentido en cualquier hipótesis, aún en el terrible caso de que por propia

²⁴ Por esta misma razón resulta imposible, no sólo la creación de un solo ser personal, sino también la de una pluralidad meramente numérica de seres personales independientes que constituyesen cada uno de por sí un mundo aparte. También en este último caso podría darse un fracaso sin más y eso es imposible.

culpa llegase a un estado en el que “mejor le fuera a él no haber nacido”²⁵.

En todo esto se incluye una clara subordinación de cada ser personal al orden de seres en el que es introducido, al ser creado. Esta subordinación no es contra la dignidad de la persona, ya que es querida *para su bien* y no arbitrariamente, sino porque es la única forma en que ese bien puede llegar a ser *posible*. Y sin embargo, es una verdadera subordinación, ya que ese orden es querido incondicionalmente aun para el caso posible de que por su culpa de hecho no hubiera de ser para su bien sino para su perdición²⁶.

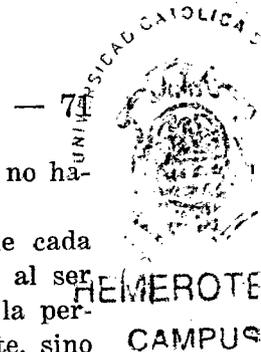
Todo esto, penetrado un poco a fondo, nos enseña que la persona creada, en su estadio de prueba, sólo es incondicionalmente amable cuando, a la amabilidad condicionada que tiene por lo que es en sí misma, se une la amabilidad incondicional que tiene por razón del orden al que pertenece y cuya bondad esencial no se ve amenazada por la falibilidad de la voluntad libre de cada persona particular.

Naturalmente todo esto exige, para su profunda inteligencia, un conocimiento profundo de lo que es la persona y la libertad de su opción definitiva. En una concepción demasiado extrínsecista de la moralidad y de la sanción todos estos problemas quedan sin explicación suficiente²⁷. En cambio, la pueden encontrar en una filosofía más sana y profundamente personalista. Es el mismo ser de la persona el que exige una realización definitiva y dentro de un espacio de tiempo limitado,

²⁵ Cf. Mt., 26, 24.

²⁶ La recta inteligencia de la tensión que resulta del valor en sí de la persona y de la relatividad de toda persona creada puede ayudar, entre otras cosas, a entender el “mysterium iniquitatis” de la lucha de Satanás contra el pueblo de Dios. Es la afirmación desesperada del valor de la persona que no puede admitir que su propia existencia sea sólo para bien de otros, e. d., se vea totalmente subordinada a ellos. De ahí se explica psicológicamente su rabia por destruir a esos otros en el grado en que puede. Es algo así como la afirmación desesperada del propio valor, en el que vende cara su vida. Naturalmente esa situación desesperada presupone que Satanás ha destruido, por propia culpa, las verdaderas posibilidades de afirmación legítima y no se ha dejado ya más horizontes que esa forma ilegítima.

²⁷ Cf. Claude Desjardins S.J., *Dieu et l'obligation moral dans la Scolastique récente*, Montréal-Bruges, 1963.



y esa realización ha de ser obra de la misma persona (aunque naturalmente con absoluta dependencia de la fuente de todo ser y de todo obrar), que va ser definitivamente, dentro de las posibilidades concretas que se le han ofrecido, lo que ella haya querido ser. Y conviene notar que negarse a la elección definitiva del bien dentro del espacio de tiempo más o menos largo que a cada uno de hecho se le concede es prácticamente renunciar definitivamente a ese bien. En el momento de la muerte el hombre cristaliza ya de forma irrevocable en lo que hasta ese momento ha querido ser y por eso es verdad que la muerte es para el hombre el supremo “emplazamiento”.

El fracaso definitivo de ciertos seres personales (no de todos²⁸) no destruye la bondad del orden, que es lo que debe ser: un orden en el que esencialmente se incluye la posibilidad de ese fracaso. Por eso el pecador definitivo, propiamente hablando, sólo se daña a sí mismo. A pesar de él sigue siendo bueno y amable el universo creado por Dios y se sigue pudiendo decir con verdad de toda su obra lo que decían llenos de admiración los testigos de los milagros de Jesús “omnia bene fecit”²⁹. Pero naturalmente la bondad de un orden en el que esa terrible posibilidad se ha de dar esencialmente no es una bondad *pura* y por eso sólo puede ser objeto de un amor libre. De la misma esencia de la criatura se sigue necesariamente que no se puede decir simplemente a priori que es *mejor* para ella el existir que el no existir.

El término concreto del amor libre del Creador es la comunidad de los santos que definitivamente entran a formar parte del pueblo triunfante de Dios y así contribuyen a dar sentido a la creación entera que es amable por razón de ellos. De hecho ese amor libre, a pesar de la condenación culpable

²⁸ El fracaso de *todos* los seres personales parece que se puede excluir a priori, ya que sería el fracaso total de la creación, que ya no tendría razón de existir y sin embargo tendría que continuar existiendo. Pero además también se puede excluir esa posibilidad por otro capítulo. Mientras que el fracaso de individuos particulares, por numerosos que sean, dentro de un orden que en principio es bueno para todos y en realidad lo es para muchos, no es incompatible con el gobierno providente de Dios, sí lo sería el fracaso de todos; pero de esto volveremos a tratar expresamente enseguida.

²⁹ Mc., 7, 37.

de otros que Dios simplemente permite, es una muestra de *predilección*: porque de hecho ha preferido Dios el bien de los buenos para que no se diera el mal de los malos. Ambos modos de proceder son a priori posibles y buenos y precisamente por eso la creación es libre.

La predilección de Dios es innegable, pero esa predilección tiene como objeto seres esencialmente relativos que sólo pueden existir y ser amados dentro del orden de que forman parte. Por eso su misión no puede ser simplemente la salvación personal propia, sino que tiene que ser en alguna forma la redención del mismo orden que es condición de su propia existencia. De ahí se sigue la necesidad de sentir como propios los pecados ajenos y procurar en la medida de lo posible su remedio y, si esto ya no fuere posible, al menos su reparación. Aunque con la diferencia esencial de tratarse o no de una unidad substancial, puede ayudar a comprender esta necesidad la comparación con un enfermo que tuviese el cuerpo mal oliente y llagado pero el corazón de oro. Ese enfermo no podría sin más desentenderse de todo lo demás bajo el pretexto de que su corazón era de oro. Precisamente por eso tendría que hacer suya la miseria de su cuerpo y sentir vivamente las molestias que *él* causaba a los demás y así redimirlas y hacer que, como totalidad humana, fuese digno de amor y de estima, a pesar de esas miserias. Con las debidas diferencias, algo semejante hay que decir del pueblo de Dios, corazón de oro de la comunidad doliente de seres personales. También él tiene que hacer suyas esas miserias para así redimirlas y conseguir que el orden total sea realmente amable, a pesar de ellas. Naturalmente en este caso son muchas personas libres las que forman el corazón de la colectividad personal y eso es imposible sin que libremente se hagan “cor unum et anima una”³⁰ y eso mediante la realización, consciente o inconsciente, del “hoc sentite in vobis quod et in Christo Iesu”³¹, ya que ese Corazón es el que marca el ritmo de toda la creación.

En todo lo anterior hemos presupuesto que el fracaso sólo

³⁰ Act., 4, 32.

³¹ Philip., 2, 5.

se puede dar respecto de los individuos particulares (cualquiera que sea su número) y no respecto del a totalidad del orden que forman. Los argumentos aducidos más arriba nos obligan ciertamente a pensar así; pero antes de terminar convendrá examinar una doble objeción que fácilmente se podría presentar.

La primera es más bien de índole teológica. El pecado original es un fracaso colectivo de la humanidad como tal y, supuesta la libertad de la redención, parece que ese fracaso podría absolutamente haber sido un fracaso definitivo de la misma colectividad.

La respuesta a esta primera objeción no es tan difícil con tal de no olvidar los presupuestos a priori de la misma posibilidad del pecado original, a saber, o que a pesar de él el género humano, aún no reparado, pudiera tener suficiente sentido y amabilidad, o que la voluntad positiva de parte de Dios de reparar la posible caída del género humano asegurase a priori ese sentido y amabilidad por encima de la contingencia del pecado posible. En cualquiera de las dos hipótesis la consecuencia común es que el pecado original no significa ipso facto el fracaso total y definitivo de todo el género humano³².

Supuesta la absoluta gratuidad de los dones sobrenaturales, su pérdida por el pecado original, en los que no se diese además pecado personal grave, no priva ipso facto de toda amabilidad ni vuelve la existencia de los hombres inútil para ellos. De seres que gozasen en una especie de *limbo* de la beatitud *natural* del hombre no se podría decir en manera alguna que "para ellos hubiera sido mejor no haber nacido". Todo lo contrario, para esos seres la existencia habría sido un gran beneficio (aunque no lo hubiera sido tan grande como lo es para

³² Teológicamente la libertad de la redención no exige en manera alguna la negación de estos presupuestos sino todo lo contrario. Véase por ejemplo cómo explica esa libertad el P. J. Solano: "Praesupponimus quidem incarnationem ex parte Dei liberrimam fuisse, non solum supposito lapsu humani generis, neque enim homines lapsi, seclusa hypothesi restorationis, privarentur beatitudine naturali, sed insuper supposita ipsa Dei voluntate genus humanum redimendi. Simpliciter igitur et absolute loquendo, possibile fuit Deo alio modo hominem liberare quam per passionem Christi (S. Th., 3, q. 46, a. 2 c)" (*De Verbo Incarnato*, BAC, Madrid, 1953, 246, n. 589).

los que llegan a la bienaventuranza *sobrenatural*) y Dios podría perfectamente querer la existencia de esos seres por toda la eternidad sin que en ello hubiera contradicción o problema alguno³³.

La redención es un nuevo beneficio totalmente gratuito y en él se manifiesta hasta qué grado fue definitiva la voluntad divina de elevar al género humano al orden sobrenatural. En el don primitivo de la gracia a la humanidad podría de suyo haberse dado una voluntad seria pero simplemente condicional: si la humanidad por su representante no respondía libremente, quedaría privada ya definitivamente del don que se le ofrecía y no había querido aceptar. Tal actitud no incluye nada de contradictorio, supuesto que se trata de un don gratuito. De hecho, en la misma vida individual y también en la colectiva de grupos limitados a lo largo de la historia el Señor ofrece oportunidades que han de ser libremente aceptadas *hic et nunc* y si no se pierden ya definitivamente. Es lo que se expresa en la conocida frase: "timeo Iesum transeuntem et non amplius revertentem". Pero de hecho al dar el don de la gracia a la humanidad Dios lo ha hecho de una manera más generosa e incondicional. No lo ha dado como una ocasión *única* que, si se pierde, ya no queda otra solución que verse todos privados de ese don, sino que lo ha dado con la voluntad de reparar de otra forma más sublime aún la pérdida en caso de que por culpa del hombre se diese de hecho. Es posible que, supuesta esa voluntad de reparación, se incluyese ya en el don primitivo una especial ordenación positiva del hombre al orden sobrenatural, que en una voluntad totalmente condicional no se hubiera podido dar. En ese sentido se podría hablar de un existencial sobrenatural.

La segunda objeción es estrictamente filosófica. ¿Se puede realmente excluir a priori el fracaso de *todos* los seres personales? Si de la libertad de *cada uno* se sigue la *posibilidad* de su fracaso, ¿por qué va a ser *imposible* el fracaso de *todos*?

³³ Naturalmente no hay que olvidar que también la existencia terrena de esos seres personales habría tenido que ser objeto de la *providencia natural* de Dios. La providencia es uno de los datos ciertos de la Teología *Natural*.

Para un modo de pensar puramente matemático es imposible demostrar la imposibilidad de un fracaso de *todos* los seres racionales. Quien razone en puras matemáticas objetará con aparente razón que, si uno puede fracasar porque es libre, lo mismo lo podrá un segundo y un tercero y cuantos se quiera, ya que el fracaso anterior de otros no quita a nadie su propia libertad. La consecuencia sería que multiplicar el número de seres personales de nada serviría para evitar la posibilidad de un fracaso total de la creación.

En puras matemáticas no hay contestación posible, como tampoco la hay contra quien dijera que matemáticamente no es imposible que arrojando infinidad de letras al azar resultase de ellas la Eneida. En uno y otro caso lo que se demuestra es la insuficiencia de una consideración puramente matemática. En el caso de la Eneida tenemos un dato real, que no es menos evidente por no ser matemático, y es la innegable huella de una mente. Ese dato exige una explicación, por más que las solas matemáticas sean totalmente incapaces de suministrarla. La explicación matemática no es la única explicación posible.

De modo semejante el fracaso total de un orden de seres exigiría una explicación que no se daría con decir simplemente que era la suma del fracaso individual de cada uno de sus miembros. Aun en las cosas humanas es evidente que, cuando en una clase, por ejemplo, ninguno de los alumnos aprende de hecho lo que tenía que aprender, ese fracaso colectivo no se explica suficientemente con la libertad personal de cada uno y su consiguiente defectibilidad. En casos como éste es evidente que o el profesor tiene una buena parte de la responsabilidad o el sistema mismo de estudios no está adaptado a la naturaleza y necesidades de los alumnos. Un buen profesor y un buen sistema han de conseguir que, a pesar de la libertad de los alumnos y de la consiguiente posibilidad de fracaso en casos particulares, una buena mayoría de los alumnos consiga de hecho el fruto que se pretende, ya que toda la razón de ser del sistema y de la enseñanza es ese fruto. Si ese fruto no estuviese a priori suficientemente asegurado sería un argumento de la ineficacia del sistema o del profesor y por lo mismo el fracaso

no sería simplemente la suma de los fracasos individuales de cada uno de los alumnos.

En el caso de la creación toda su razón de ser es en último término la salvación de seres personales. Si esa salvación no estuviese suficientemente asegurada a priori a pesar de la posibilidad de fracasos parciales, querría decir que todo el sistema de la creación no estaba suficientemente adaptado a la naturaleza de esos seres para cuyo bien se había pensado y realizado. Esto es naturalmente inadmisibles, ya que supondría una inadaptación en el mismo plan de la creación que no tendría más remedio que redundar en el mismo Creador, lo que es totalmente imposible. Un fracaso total de la creación no sería simplemente la suma de los fracasos individuales sino el fracaso de la totalidad de la obra creadora.

Para entender todo esto mejor conviene tener presente que, para que un orden de cosas sea bueno a priori, no basta que, en él, el éxito y el fracaso sean *igualmente* posibles. En ese caso el orden como tal sería sencillamente indiferente al éxito o al fracaso y no se podría decir que quien lo ha ideado lo ha hecho para que se dé el éxito. Un orden de cosas sólo puede ser bueno cuando en él todo está positivamente ordenado al éxito y el fracaso sólo es algo que se permite en casos particulares porque es imposible impedirlo sin imposibilitar ipso facto la realización del éxito positivo que es el fin de todo el orden.

La bondad de la creación exige como condición a priori que la elección del bien y del mal no sea *igualmente* posible a los seres personales. Si lo fuera, querría decir que el orden de la creación no tenía como fin positivo el bien de los seres personales sino que era indiferente respecto del bien o del mal. Esto es naturalmente inadmisibles. En la creación todo está positivamente dirigido hacia el bien y sería falso pensar que a los seres personales se les concede sin más la elección entre dos posibilidades *iguales* que no tiene sobre ellos más fuerza de atracción que la que ellos mismos quieren darles. Eso equivaldría a decir que la naturaleza de los seres personales era en sí misma indiferente al bien o al mal. La verdad es que la

naturaleza de los seres personales ha sido creada *para* la realización libre del bien y que todo en ella está positivamente ordenado hacia esa realización. El bien y el mal no son *igualmente* posibles. El bien es lo que naturalmente se tiene que seguir de un ser que ha sido creado para eso. El mal, en cambio, es una simple posibilidad que sólo puede llegar a ser realidad gracias a una rebelión gravemente culpable. No hay, pues, igualdad *a priori* entre un caso y otro, y la fuerte inclinación de todo el ser de la persona (por la naturaleza que Dios le ha dado al crearlo y por las mociones con que lo mueve en su gobierno providente) a la realización del bien permite hablar en este caso de una especie de ley moral, que asegura el éxito con verdadera certeza en cuanto a la generalidad de los casos, aunque dejando siempre la posibilidad de excepciones más o menos numerosas.

En el caso del hombre, que nace en un mundo corrompido como efecto del pecado original y de tantísimos pecados personales, la realización del bien resulta ciertamente difícil con frecuencia. Y sin embargo, aun en medio de este mundo corrompido, todo el ser del hombre está diciendo que ha sido hecho para amar el bien y la providencia de Dios lo guía amorosamente para que de hecho lo realice, aunque con frecuencia el camino del hombre pase por la experiencia del pecado y del arrepentimiento. Precisamente por eso, aun en el hombre en el estado actual, la negativa definitiva al amor de Dios es un pecado *gravísimo*.

A PROPOSITO DE UNA TEOLOGIA DE LA REDENCION EN SANTO TOMAS DE AQUINO

Por E. J. LAJE, S. J. (San Miguel)

En su tesis doctoral titulada, *Salud y Redención según Sto. Tomás de Aquino*, B. Catão presenta una teología de la Redención centrada no alrededor de una noción particular, sino alrededor de la acción real de Jesucristo. En lugar de una teoría fundada sobre la causalidad eficiente y la satisfacción, es necesario, dice el autor, hacer notar, ante todo, la dependencia de la salud respecto de la acción humana de Jesucristo en el cumplimiento de su misión de salvador (p. IV). Sto. Tomás no erige, continúa el autor, un sistema de justicia divina para insertar en él la muerte de Cristo como satisfacción perfecta. Se coloca más bien desde el punto de vista de Cristo y estudia su pasión como un acto de amor perfecto. Afirmar que Cristo nos ha salvado por su pasión es afirmar que nos ha salvado por un acto de amor perfecto (p. 12).

Estamos de acuerdo con esta última afirmación de Catão, pero nos parece que no se opone a un sistema de justicia si ese sistema responde al concepto bíblico de justicia salvífica: Dios es justo porque salva y porque perdona¹.

Este concepto nos parece fundamental para comprender la concepción de la Redención de Sto. Tomás de Aquino.

Santo Tomás, en efecto, afirma que la justicia propia de Dios no es la conmutativa sino la distributiva (I, q. 21, a. 1, c.; cfr. también C. Gent. I, c. 93) por la cual Dios salva todo el orden del universo, porque *debet* (Deum) *sua bonitate salvare quos condidit* (In lib. B. Dion. de Div. Nom. Expos., I, lect. 1, n. 22). Para Sto. Tomás Dios es justo porque perdona los pecados como había prometido y porque hace volver al hombre a la justicia divina (Ad Rom., 3, 26, lect. III, n. 312; cfr. también Ad Rom., 3, 25, lect. III, n. 310; 3, 29-30, lect. IV, n. 318; 1, 17, lect. VI, n. 102;; 2 ad Cor., 5, 21, lect. V, n. 202).

Esta justicia, que él llama metafórica, consiste en un estado según el cual el hombre se encuentra en el debido orden respecto de Dios, del prójimo y de sí mismo (De Ver., q. 28, a. 1, c.).

Pero lo que más importa, para lo que aquí nos proponemos mos-

¹ Cfr. Lyonnet, *De Peccato et Redemptione. II. De Vocabulario Redemptionis*, Roma, 1960, pp. 100-102.