



## SOBRE EL SENTIDO METAFÍSICO DE LA INSEPARABILIDAD ENTRE LOS ASPECTOS UNITIVO Y PROCREADOR DEL ACTO CONYUGAL

ANTONIO RUIZ RETEGUI

### 1. *El principio de la inseparabilidad y su alcance antropológico*

El principio de la inseparabilidad de los aspectos unitivo y procreador del acto conyugal, que fue aducido por el Magisterio de la Iglesia para alzar reservas morales ante la posibilidad de la fecundación artificial entre personas humanas<sup>1</sup>, y, en la Encíclica *Humanae Vitae* (25-VII-1968), ante la posibilidad de regular químicamente la fertilidad de la mujer con fines anticonceptivos<sup>2</sup>, fue invocado de nuevo como principio de referencia para dar un juicio moral sobre las nuevas técnicas de fecundación humana *in vitro*, en la instrucción *Donum vitae* (22-II-1987)<sup>3</sup>. El hecho de que la inseparabilidad de los aspectos unitivo y procreador en el acto conyugal constituya el principio fundamental de la moralidad de tan variados aspectos de la procreación humana, nos advierte que se trata pues de un principio de hondo alcance antropológico y teológico.

La hondura y amplitud de las exigencias que se derivan de ese principio reclaman un estudio detenido de la naturaleza antropológica y signifi-

---

1. PÍO XII, *Discurso a los participantes en el II Congreso Mundial de Nápoles sobre la fecundidad y la esterilidad humana*, 19-V-1956: AAS 48 (1956) 470; en *El don de la vida. Textos del Magisterio de la Iglesia sobre Bioética*, ed. de Augusto SARMIENTO, BAC, Madrid 1996 (citado como *El don de la vida*), 199.

2. PABLO VI, Enc. *Humanae Vitae*, n. 12, § 1: AAS 60 (1968), 488-489, (*El don de la vida*, 298).

3. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre el respeto a la vida humana naciente *Donum Vitae*, II, A), 4, AAS 80 (1988) (citado como *Donum vitae*), (*El don de la vida*, 549).

cado de esa exigencia moral de inseparabilidad, cuando la posibilidad técnica de realizar esa separación va además unida a beneficios tan grandes como superar situaciones de infecundidad funcional en matrimonios deseosos de tener hijos.

Evidentemente, la unión de los aspectos unitivo y procreador no resulta tan fuertemente interpelante por el hecho de encontrarse en el uso normal de la sexualidad. El que exista unidad en los casos normales no es causa suficiente para que sea considerada como una unidad inviolable. En efecto, en los procesos naturales se observa frecuentemente la concomitancia de aspectos diversos que, sin embargo, en casos excepcionales deben separarse en beneficio de la función humana a que se ordenan. Por ejemplo, en la práctica habitual de la nutrición natural humana se da la unión del aspecto propia y directamente nutritivo, que es el sentido biológico-natural básico, con otros aspectos variados que constituyen el acto de «comer»: desde la ingestión bucal, con sus procesos de masticación, salivación, etc. hasta las prácticas culturales correspondientes. El «comer» humano es uno de los procesos naturales en el que incide con más fuerza la humanidad y lo transforma en cultura. Cuando el hombre se nutre, no sólo come, saborea, mastica, etc. sino que lo hace de una forma esencialmente distinta de las bestias, y su nutrición se hace «comida de familia», o «banquete de fiesta», o incluso «mesa sacramental de salvación». Pero si se dan casos de necesidad, no se plantean reservas respecto de la licitud moral del recurso, siquiera por unos días, a la alimentación parenteral en la que se consigue la función vital de la nutrición prescindiendo «por un poco de tiempo de otros aspectos de la nutrición normal del hombre».

Parece, pues, importante conocer bien el significado, el fundamento y el alcance del citado principio de la inseparabilidad entre los aspectos unitivo y procreador del acto conyugal, sin limitarnos a referirlos como si se derivara necesariamente de lo que acontece en los casos normales. La citada inseparabilidad ha de tener como fundamento un alcance antropológico de esos aspectos cuyo conocimiento debe dar una noticia decisiva sobre aspectos fundamentales de la vida humana. Este ensayo pretende solamente apuntar algunos aspectos metafísicos y teológicos de fondo de las dimensiones involucradas en el citado principio.

## 2. *Persona y creación*

La persona humana tiene un origen empírico claro, y detalladamente descrito por la ciencia. El origen de cada nuevo ser humano acontece se-

gún un proceso bio-fisiológico bien conocido, que permite considerar a la persona como un elemento de este mundo material que habitamos. En este aspecto se puede afirmar que cada ser humano es una combinación peculiar de elementos materiales, en una estructura que tiene gran capacidad de automantenimiento, pero que ni estuvo siempre, ni durará mucho. Al cabo de un cierto tiempo, esta combinación ya no podrá mantenerse, su cuerpo se deshará y la persona morirá.

Desde este punto de vista resulta evidente considerar que cada persona, en cuanto que es un ser corporal, es un trozo de naturaleza, que tiene su principio y su fin dentro de la dinámica de los sucesos naturales que se dan constantemente en el mundo. Las leyes que regulan el funcionamiento de los organismos humanos son las mismas que regulan otros procesos de organismos o realidades que no son de cuerpos personales.

Sin embargo, y a pesar de saberse una parte de la naturaleza, y sometida a sus leyes, la persona se reconoce como algo especial dentro de esa naturaleza, de forma que la presencia de los seres humanos hace que los procesos de la naturaleza no estén completamente subsumidos es los procesos materiales deterministas. Cada nacimiento de una persona humana es reconocido como un nuevo principio de acción que no es completamente derivable de las circunstancias previas.

Por estos dos aspectos, el ser humano ha sido descrito a veces con imágenes como la del centauro, como un ser con dos dimensiones irreducibles. Ciertamente siempre han estado presentes la tentaciones dualista o monista, en las que o se reconoce al hombre como un mezcla accidental de un organismo material y un espíritu libre, que lo conduce desde fuera, o como un simple organismo muy complejo en el que las funciones espirituales y libres se resuelven en última instancia en procesos materiales y necesarios.

No obstante esas tentaciones de explicar racionalmente la complejidad de la persona humana, el sentido directo impulsaba siempre a reconocer la unidad de la persona en su doble condición de ser parte de la naturaleza y al mismo tiempo trascenderla. Esta intuición espontánea se expresó frecuentemente en las tradiciones antiguas en la divinización del sexo, que suponía que el ejercicio de la sexualidad involucraba la intervención de las fuerzas trascendentes<sup>4</sup>.

---

4. He tratado más detenidamente de este aspecto en *El sentido de la sexualidad humana*, en «Anthropotes», 2 (1988), 227-260.

La fe cristiana afirma que el ser humano, no sólo como especie, sino en cada uno de sus individuos, es criatura de Dios, fruto de un designio único, irrepetible de la Sabiduría creadora. Por esto al tratar de la creación del ser humano, la fe cristiana no se remite exclusivamente al relato del Génesis, sino que incluye también, como un elemento esencial de su antropología, la afirmación de la creación directa de cada alma por parte de Dios.

Evidentemente, esa afirmación se hace en concordancia con la evidencia de que la generación por parte de los padres está en el principio de cada nuevo ser humano. Tal concordancia se ha expresado a veces en términos muy dualistas, como si Dios creara el alma, mientras que los padres engendraran el cuerpo. El riesgo de dualismo que se encuentra en esa forma de expresar la confluencia de Dios y de los padres en el origen del nuevo ser humano, está compensada por la enérgica afirmación de nuestra fe sobre la unidad sustancial de la persona humana. Esta afirmación se encuentra implícita en la terminología con que se denomina la generación humana, que por tener el mismo «término» que el acto creador de Dios se denomina con plena propiedad «procreación».

El dogma cristiano de la creación individual y explícita de cada alma, plantea no pocos problemas metafísicos, y la explicación que se le da habitualmente en el ámbito de la reflexión teórica suele ser notablemente oscura. Pero si desde el punto de vista filosófico-académico puede resultar oscura y problemática, se puede afirmar que esa verdad conlleva un conocimiento altamente significativo desde el punto de vista antropológico y religioso, pues nos dice que la misma persona, que evidentemente es engendrada por sus padres, es al mismo tiempo creada explícitamente por parte de Dios.

La creación de cada persona humana es un caso único en el mundo de confluencia de causas, pues se trata de una especie de instrumentalidad de los padres en la creación del hijo que nace. Esta confluencia de la causalidad de Dios con la causalidad procreadora de los padres no se debe entender en términos de instrumentalidad, pues el instrumento en cuanto tal alcanza un efecto que le trasciende, mientras que la procreación, aunque involucre tan directamente a Dios, es la forma de generación humana. Más bien hay que reconocer que la relación entre la creación divina y la procreación humana, no debe entenderse en términos de una especie más general de confluencia entre causas: la unión de Dios con los padres en el origen del ser humano que nace, agota su especie.

En cualquier caso podría decirse que en el origen de cada ser humano se da una alianza entre dos causas: Dios creador, por una parte, y, por la

otra, la unión que forman los padres en el acto de su unión generativa. La unión entre los padres es fácil de estudiar desde el punto de vista biofisiológico, pero esa dinámica no es de suyo interpelante antropológicamente. Debemos tratar de entender la unión de los padres, no desde el acontecer material, sino desde su significación humana. Para alcanzar esta significación, debemos mirar en última instancia al mismo Dios creador de la nueva vida, del cual es imagen peculiar la unión de los padres.

### 3. *La creación por la causa final: Dios como Motor Inmóvil*

La creación no es la acción más alta que Dios realiza en el mundo, pero sí ha sido siempre señalada como la más exclusiva porque en ella Dios actúa en cuanto causa infinita, es decir, en aquel aspecto que no puede comunicarse en una verdadera y propia participación. Por esto afirma la doctrina tradicional que Dios no puede ni utilizar instrumento para crear, ni dar a participar su poder creador. Sin embargo, como estamos viendo, en el origen de cada persona se da un acto que es verdaderamente creador por parte de Dios, y que cuenta con la cooperación singular, pero real, de los padres.

La creación es propia de Dios en cuanto que es omnipotente, es decir, en cuanto que es el ser infinito, el acto puro, la actualidad irrestricta. Esto tiene dos aspectos unidos de forma intrínseca, que son altamente significativos para el tema que nos ocupa. Por una parte, sabemos por la revelación que es propio y exclusivo de Dios, del ser infinito, que subsista en tres Personas que son relaciones subsistentes, es decir, que sea una comunión perfecta. La comunión perfecta de la tres Personas divinas nos presenta a Dios bajo el aspecto del *unum* perfecto, que la multiplicidad que se resuelve en la unidad del Espíritu Santo, porque la unidad perfecta, la unidad de Dios no es monista sino trinitaria, es la unidad de Amor. Esto nos presenta a Dios bajo el aspecto del trascendental *bonum*, lo cual significa que el ser infinito, causa infinita, tiene al carácter de causa final. Éste es el aspecto señalado por la doctrina tradicional que afirma que Él es el Motor inmóvil, el que es causa y principio de toda causalidad, sin ser Él mismo causado. Dios crea desde la posición metafísica de la causa final: cuando la causa eficiente es infinita ya no es sólo ni principalmente causa eficiente, sino «causa final omnipotente». Ésta es la intuición que se esconden en algunas teorías teológicas sobre la acción de Dios en el mundo, que parecen diluir la creación en la acción salvadora<sup>5</sup>.

---

5. Una de las reservas que se hicieron al *Nuevo Catecismo para adultos*, más conocido como «Catecismo holandés», era que iniciaba la historia de la salvación

La primacía de la causalidad final debe ser entendida aquí en sentido fuerte, es decir, en el sentido de que la eficiencia omnipotente está incluida en la finalidad. Esta primacía de desfiguraría si se entendiera que la finalidad es simplemente el desencadenante de la acción de la causa eficiente y, por tanto, esencialmente, distinta de ella. La doctrina clásica del «Primer Motor» como «Motor Inmóvil» supone que ese Primer Motor es, ante todo, causa final<sup>6</sup>.

Lo esencial al afirmar la primacía de la causa final es reconocer que es en la causa final donde se despliega la eficiencia propia de la creación. La creación como acción exclusiva de Dios, en cuanto causa infinita, omnipotencia creadora, es la creación vista desde la finalidad. La afirmación tradicional de que la causa final es *causa causalitatis in omnibus causis* significa, en el ámbito de la acción creadora, que el Dios causa final, es decir, el que cumple la noción de *Bonum Infinitum* es el creador<sup>7</sup>. La pérdida del sentido de la dependencia intrínseca de la eficiencia respecto de la finalidad, es lo que condujo a considerar que la «eficiencia» creadora era distinta de la «bondad» salvadora y, por tanto, la acción creadora no podía tener ra-

---

prácticamente con la vocación de Abrahán, sin una referencia a «el principio», a la creación de todas las cosas por Dios al inicio del tiempo (cfr. DS 3514). Ciertamente el olvido de la creación es un error grave en la presentación de la fe bíblica y cristiana, pero me parece que en el enfoque de aquel famoso catecismo se trataba de subrayar un aspecto de la fe que normalmente quedaba en penumbra, que es la peculiaridad de que la creación es fruto de una llamada. El error era no subrayar con la suficiente intensidad la novedad del principio. Cfr. *Nuevo Catecismo para adultos*, Barcelona 1969 (reimpresión de 1982), 39 ss.

6. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro XII, cap. VII: «Dado que lo que es movido y mueve al mismo tiempo está en situación intermedia, debe haber algo que mueve sin ser movido, que es eterno, substancia y actividad. De este modo mueve aquello que es objeto de apetito y de intelección, es decir, mueve sin ser movido»; cf. el comentario a ese libro en *Il Motore Immobile*, traducción, introducción y comentario de Giovanni Reale, La Scuola, Brescia, 1963. Cfr. también la introducción y el comentario de Hans-Georg GADAMER a ese libro en *Metafísica Libro XII*, o. c., 69-70.

7. En el pensamiento antiguo se distinguía entre la «fuerza» (δύναμις) que era la energía propia de la causa eficiente, y el «poder» (ἀρχή) que podríamos interpretar como propio de la causa final. Si esta distinción se situaba en Dios, «entonces no sólo se contraponen la categoría de rey (βασιλεύς) a la de creador del mundo (δημιουργός), como sabemos que hacía Numenio, sino que, además, la proposición que dice que Dios reina, pero no gobierna, lleva a la conclusión gnóstica de que el reinado de Dios es bueno, pero que el gobierno del demiurgo, o sea, de la «fuerzas» demiúrgicas —que después serán vistas bajo la categoría de funcionarios— es malo; en otras palabras, que el gobierno nunca tendrá razón» (Eric PETERSON, «El Monoteísmo como Problema Político», en *Tratados Teológicos*, Cristiandad, Madrid, 1966, 27-62, p. 30).

zón de bien y quedaba, en consecuencia, atribuida al «demiurgo» que ya, por no identificarse con la causa final, no podían ser *bonum*, o, más bien a las «fuerza demiúrgicas», ya que tampoco podía tener razón de *unum*. La creación era atribuida a fuerzas esencialmente no buenas, mientras que la salvación era propia de un Bien que era ajeno a la creación.

La libertad de la causalidad final ciertamente no se da de la misma forma que la de la causalidad eficiente. En efecto, la finalidad ejerce su causalidad como «Motor inmóvil», es decir, desde su mismo ser. Esto parece someter a la causalidad final a la ley de la necesidad, es decir, a una causalidad que se ejercita desde la propia condición de perfección o bondad. En realidad, a la bondad infinita corresponde la libertad infinita. La idea que une la omnipotencia creadora de la finalidad, con la libertad de ésta es la idea de «creación por una llamada»: la persona humana criatura de Dios es un ser «llamado», marcado por una «elección» que señala su singularidad irreplicable.

El que la creación acontezca por una llamada, es decir, el que la eficiencia creadora sea propia de una causa final hace que el principio —la creación— y el fin —al que es llamada— de la criatura estén intrínsecamente relacionados. «En mi principio está mi fin» decía un poeta<sup>8</sup>. El arte cristiano ha representado frecuentemente la Inmaculada Concepción, que es el primer instante de la existencia de la Virgen María, como una Asunción, que es su último momento en el mundo: en su principio está actuante lo que se cumple en el fin, si la respuesta de la criatura es fiel.

En virtud de tomar su origen en una llamada creadora, la criatura humana se constituye ante todo como «respuesta» a Dios, de forma que lo que tiene la primacía en su constitución intrínseca es la apertura a Dios. De esta apertura dependen todos los componentes intrínsecos de la persona: desde los más substanciales a los más accidentales. El caso es análogo a lo que sucede en un recipiente de agua cuando abre una vía de desagüe: aparece un remolino que puede ser estudiado en sus componentes intrínsecos; la inclinación de las paredes, la velocidad de precesión, la tensión superficial hacen que el remolino pueda incluso ser representado en un modelo de yeso; sin embargo todos esos componentes dependen esencialmente de la fuerza de succión y son causados por ella. También el ser humano tiene diversos componentes substanciales y potencias operativas o cualidades, pero todos ellos dependen esencialmente y se apoyan ontológicamente

---

8. T. S. ELIOT, *Cuatro Cuartetos II*, «East Cocker», I.

en la apertura a Dios en virtud de la llamada. Por eso el primer mandamiento para el hombre es acoger el amor creador que le llama. Y esto no por imposición legal extrínseca o voluntarista sino por exigencia de su verdad.

#### 4. *La imagen de Dios en los padres que procrean*

Los padres participan de esta forma exclusiva de Dios, que es causa total, siendo primaria y fundamentalmente causa final. Los padres que están en el principio de la existencia del nuevo ser humano, asemejan de un modo particularmente pleno al Dios creador, Causa omnipotente y Motor Inmóvil. El impulso de unidad que aparece entre un varón y una mujer que se aman, los conduce hacia la unidad peculiar de la *una caro*. Esa unidad, es decir, esa densidad particular de trascendental *unum* es fruto de un impulso de amor y hace que la unidad del abrazo conyugal sea una suerte de *bonum* que, en cuanto tal, tiene carácter de causa final, o de participación y reflejo de la Causa final divina, respecto de la nueva criatura que es concebida. Pero ese constituirse en una unidad, se realiza de tal forma que engendra en sí misma una eficiencia procreadora<sup>9</sup>.

Los procesos que tienen lugar en la unión sexual de un varón y una mujer, no deben ser contemplados con independencia del amor que es el impulso natural de esa unión<sup>10</sup>. La eficiencia que se origina es esencialmente dependiente de la unión, que es por sí misma, bondad, finalidad, *telos* para la criatura que es concebida.

El sentido de la unión sexual no debe ser descrito primaria y fundamentalmente en términos de eficiencia, sino en términos de unión, de entrega mutua. La dimensión de eficiencia que conlleva es algo dependiente de la unión. Aunque como sabemos esos aspectos sean mecánicamente separables, su propio sentido antropológico y teológico, como expresión pe-

---

9. Sobre la imagen de Dios en la unión propia del abrazo conyugal, *Sobre el sentido de la sexualidad*, (citado en la nota 4), 244-250.

10. «Hay que dejar claro que la producción en retortas se distingue de la procreación en que es una acción racional dirigida a un fin, una *poiesis*, no la consecuencia natural de una relación interhumana.. Un niño realizado, hecho mediante una *poiesis* es criatura de sus padres, el médico o el estado en una medida cualitativamente distinta de la del niño que debe su existencia «a la naturaleza». El primero podría preguntar a quienes le han forzado a la existencia que cómo ha podido permitirlo. ¿Qué se le debería responder?» (R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart 1989, 216; trad. esp. *Felicidad y Benevolencia*, Madrid 1991, 246).



culiar de la imagen de Dios, reclaman que se los mantenga en su unidad natural de significación. Si se pretendiera hacer entre ellos una separación, por ejemplo, vivir el amor personal y al margen de ese amor pretender el efecto de un hijo, habría que confiar la eficiencia a alguien capaz de hacerla técnicamente. Entonces el caso sería exactamente reflejo de un mundo en el que la eficiencia es independiente de la finalidad. Ya no sería el Primer Motor, el Motor inmóvil la causa de todo, sino que ese mundo necesitaría, para llegar a la existencia, de una causas distintas de la causa final. Esas causas eficientes serían, como decíamos, los demiurgos, los cuales por ser pura eficiencia, distintos de la causa final es decir del bien, son necesariamente ajenos a la bondad.

Es frente a este riesgo donde nos sitúa la argumentación del Magisterio cuando apela a la inseparabilidad de los aspectos unitivo —que es el aspecto de unidad, de bien, de causa final—, y procreador —que es el aspecto de eficiencia. Se entiende entonces la afirmación del Magisterio respecto a que «el acto de amor conyugal es considerado por la doctrina de la Iglesia como el único lugar digno de la procreación humana»<sup>11</sup>. «El origen de una persona humana es en realidad el resultado de una donación. La persona concebida deberá ser el fruto del amor de sus padres. No puede ser querida ni concebida como el producto de una intervención de técnicas médicas y biológicas: esto equivaldría a reducirlo a ser objeto de una tecnología científica»<sup>12</sup>.

Todo eso podría formularse diciendo que así como la criatura humana es fruto del Amor creador, y en ese sentido es fruto de una llamada divina, es también fruto de un amor humano, y, en ese sentido, la persona es también fruto de una llamada humana. La condición del ser humano, esencialmente abierto a la comunicación con los demás, que los griegos expresaron en su doctrina del *daimon*, es como la traducción, en la dimensión horizontal, de la apertura a Dios. Por eso los dos mandamientos fundamentales, de los que pende toda la ley del ser humano, son los mandamientos del amor a Dios —cumplimiento según la apertura humana fundamental—, y el amor a los demás —que es «semejante al primero» y que supone el cumplimiento según la apertura mundana. Los mandamientos del decálogo pueden ser considerados como articulaciones de estos dos mandamientos fundamentales<sup>13</sup>.

11. *Donum vitae*, II, B, 5 (*El don de la vida*, 554).

12. *Donum vitae*, II, B, 4 (*El don de la vida*, 551).

13. Cfr. lo que he escrito en *Teleología mundana de la vida moral*, en «*Annales Theologici*» 1994, 69-82.

## 5. Finalidad y eficiencia en la modernidad

Goethe puso como característica de la modernidad el que las personas no serían engendradas sino hechas<sup>14</sup>. De esta manera el genio alemán manifestaba como característica de la modernidad el hecho de la emancipación de la eficiencia respecto de la finalidad: la generación como efecto del abrazo amoroso se presenta como algo propio de tiempos oscuros, y la oscuridad en el pensamiento moderno es, sobre todo, la oscuridad de las esencias, de las finalidades, de las naturalezas teleológicas<sup>15</sup>. El desprecio

---

14. *Wagner*. —Va a formarse un hombre. —*Mefistófeles*. —¿Un hombre? ¿Luego tenéis una tierna pareja encerrada en vuestra chimenea? —*Wagner*. —¡Dios me preserve de ello! El antiguo modo de engendrar es reconocido por nosotros como una mera broma. El tierno punto de donde brotaba la vida, la gran fuerza que se exhalaba de su interior, que recibía y transmitía, destinada a formarse de sí misma, a alimentarse primero de substancias próximas y luego de substancias extrañas, ha perdido ya desde ahora toda su importancia, toda su dignidad. (GOETHE, *Fausto*, Segunda parte, acto segundo, «En un laboratorio»).

15. «Como sus más ilustres contemporáneos, Hobbes estaba no sé si oprimido o exaltado por la convicción del fracaso completo de la filosofía tradicional. Una mirada a las controversias presentes y pasadas bastaba para convencerlo de que aquella filosofía, o sea la búsqueda de la sabiduría, no había conseguido transformarse en sabiduría. Esta transformación era como una letra vencida hacía mucho, y que finalmente debía ser pagada. Para tener éxito donde la tradición había fracasado, se requería ante todo reflexionar sobre las condiciones necesarias para la realización de la sabiduría: hay que comenzar con reflexiones sobre el método correcto. El objetivo de esas reflexiones era garantizar el logro de la sabiduría. El fracaso de la filosofía tradicional se manifestaba del modo más claro en el hecho de que la filosofía dogmática había estado siempre acompañada, como de su sombra, por la filosofía escéptica. El dogmatismo nunca logró librarse definitivamente del escepticismo. Así pues, realizar la sabiduría significa extirpar el escepticismo, reconociendo la parte de verdad que contiene. Para conseguir esto hay que comenzar por dar libre curso al escepticismo extremo: lo que resista a sus ataques será la base inmoviblemente solida de la sabiduría. El logro de la sabiduría se identifica con la erección de un edificio dogmático absolutamente seguro sobre el fundamento del escepticismo extremo. La experiencia que había que hacer con el escepticismo absoluto estaba pues guiada por la esperanza de un nuevo dogmatismo. De todas las investigaciones científicas conocidas, únicamente las matemáticas habían tenido éxito. Por lo tanto, la nueva filosofía dogmática debería ser constituida según el modelo de las matemáticas. El simple hecho de que el único conocimiento cierto no hiciera referencia a fines, sino que «consistiera en relacionar sólo figuras y movimientos», creaba un prejuicio contra toda concepción teleológica, o un prejuicio a favor de la concepción mecanicista. Quizá sea más exacto decir que fortalecía un prejuicio ya existente, porque es probable que lo que Hobbes tenía, sobre todo en su mente era la visión, no ya de un nuevo tipo de filosofía o de ciencia, sino de un universo constituido por cuerpos y por sus movimientos sin finalidad. El fracaso de la tradición filosófica predominante podía ser directamente atribuido a las dificultades que acosan a toda física teleológica, y así surgió, de un modo completa-

de los significados naturales y de la teleología inscrita en la naturaleza de las criaturas, apartaba el pensamiento de la trascendencia y del respeto al creador. Parecía que así se habría de cumplir lo afirmado por Aristóteles sobre la más alta actividad humana: *Dignissima certe scienciarum haec ipsa est, quae ad principes pertinet, hominesque in regendo genere humano occupatos*<sup>16</sup>. Curiosamente, el efecto ha sido exactamente el contrario. Aristóteles contaba con el reconocimiento de la naturaleza y de la virtud. Cuando los modernos se apartan de Dios, lo hacen negándolo como creador y, en consecuencia, negando la naturaleza teleológica del ser humano. El ateísmo moderno no es pagano, es postcristiano, es decir, polémico con el hecho de tener sus orígenes en la fe en Dios. No cabe duda de que cierta reticencia de nuestra cultura depende de la extensión de la corrupción y de la poca credibilidad de nuestros políticos. Pero el rechazo casi universal de los políticos como clase humana es algo extraño en nuestra tradición cultural, al menos en sus contenidos clásicos. Este cambio no es casual. Puede entenderse si se pone la mirada en el cambio mismo que tomó la actividad política. Hobbes concibió la actividad política como algo técnico, en un mundo sin finalidades<sup>17 18</sup>, de modo semejante a como la causa material

---

mente natural, la sospecha de que la concepción mecanicista, a causa de presiones sociales de todo tipo, no había tenido aún la oportunidad de mostrar sus posibilidades. Pero justamente si Hobbes estaba ante todo interesado en una concepción de ese tipo, era inevitablemente conducido, estando las cosas como estaban, a la noción de una filosofía dogmática fundada sobre el escepticismo extremo. Porque había aprendido de Platón y de Aristóteles que, si el universo tiene las características que le da la física demócrito-epicúrea, esto excluye la posibilidad de toda física y de toda ciencia; en otras palabras, el materialismo coherente necesariamente culmina en el escepticismo. El «materialismo científico» sería imposible, si, antes que nada, no se lograra asegurar la posibilidad de la ciencia frente al escepticismo generado por el materialismo.» (Leo STRAUSS, *Natural Right and History*, 7ª reimp. Chicago 1971, 170-171).

16. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1141 a 20-22; cfr T. HOBBS, *De cive*, praef.: cfr. *Opera Latina*, IV, 487-88.

17. «Su concepción de la filosofía y de la ciencia hunde sus raíces en la convicción de que una cosmología teleológica es imposible y en la intuición de que una cosmología mecanicista no puede colmar la exigencia de inteligibilidad. Él resuelve el problema afirmando que el fin, o los fines, sin los cuales resulta imposible comprender un sólo fenómeno no necesitan ser intrínsecos a los fenómenos mismos: basta el fin que está inscrito en la voluntad de conocer. El conocimiento como fin proporciona el principio teológico indispensable. No es la nueva cosmología mecanicista la que ha sustituido a la cosmología teleológica, sino lo que más tarde recibirá el nombre de epistemología. El conocimiento no puede ser el fin si la totalidad es pura y simplemente ininteligible: *Scientiam propter potentiam*. Toda inteligibilidad y todo significado tiene sus raíces más profundas en las necesidades del hombre. El fin, es decir, el más obligante fin puesto por la exigencia humana, es el principio supremo, el principio organizador.» (L. STRAUSS, *Natural Right and History*, 176-177).

18. *Ibid.*, 179.

—y los cálculos cuantitativos— ha sustituido a la causa formal —y a los razonamientos cualitativos—<sup>19</sup>.

## 6. *Primacía universal de la finalidad en lo más importante*

Las consideraciones que se han expuesto hasta aquí se refieren a la peculiar y única participación del poder creador de Dios que tiene lugar en la criatura humana. Pero lo que se ha dicho sobre la primacía de la finalidad sobre la eficiencia no es algo exclusivo del caso en que Dios da a participar su poder creador, sino que se extiende a las formas más altas de causalidad en el mundo humano.

La primacía de la causa final remite a la primacía causal del bien, frente al simple ser actual. Esto remite al tema clásico de la *kalokagathía*, la «bondad bella»<sup>20</sup>, es decir, la bondad que tiene *splendor*, capacidad de influir lejos de ella misma. En la literatura moderna cristiana se pueden rastrear muestras de esta dimensión oscurecida de la realidad: personajes como Funny Price, en *Mansfield Park* de Jane Austen, o Lucía, en *I Promessi Sposi* de Alessandro Manzoni, son ejemplos de personas que, desde el punto de vista puramente «eficiente», son muy débiles, pero que desde otro punto de vista más decisivo y de más alcance, se muestran extraordinariamente poderosas. Mary Ann Evans, en su novela *Middlemarch*, ejemplificó elocuentemente cómo se ejerce esta forma de «poder»: «Existen personas cuyo amor implica una especie de bautismo y de consagración; que nos ligan a la rectitud y a la pureza por su completa fe en nosotros, de manera que nuestros pecados se convierten en esa gravísima especie de sacrilegio que derriba el altar invisible de la confianza. Tú no eres bueno, nadie es bueno..., esas pocas palabras pueden dar un terrible significado a la responsabilidad y proporcionan una intensidad vitriólica al arrepentimiento»<sup>21</sup>

---

19. «La Naturaleza parece limitarse al concepto de lo espacial y temporal, distinto de lo que es menos o no lo es en absoluto. Parece ser el mundo de la cantidad; el mundo de lo limitado frente al mundo de la cualidad; el mundo de los objetos frente al mundo de la conciencia; el mundo de lo limitado frente al mundo de lo entera o parcialmente autónomo; el mundo de lo que no conoce valores frente al que los tiene y a la vez los percibe; el mundo de las causas eficientes (o, en algunos sistemas modernos, de la absoluta carencia de causalidad) frente a las causas finales» (C. S. LEWIS, *The Abolition of Man*, Fount 1990 [la primera edición es de 1943], 42).

20. Éste es el tema de *El Banquete* de Jenofonte. Cfr. Leo STRAUSS, *Xenophon's Socrates*. Cornell University Press, Ithaca 1972, 143-178.

21. George ELIOT (Mary Ann Evans), *Middlemarch*, cap. LXXVII.

La consideración de la primacía de la causalidad final, y del bien, sobre la causalidad eficiente, y del ser actual, puede reconocerse en la distinción, que algún filósofo político ha encontrado en pensamiento político antiguo<sup>22</sup>, entre la simple fuerza, que es algo acumulable y mecánico, del «poder», que es lo que surge cuando se alcanzan niveles intensos de bien, por ejemplo, en la unidad que se establece en el diálogo libre en el ágora. Ésta es también la distinción cualitativa entre la violencia, que alcanza solamente la dimensión material y frecuentemente hace daño, y la virtud de la fortaleza, de la que es propio la delicadeza y la consideración de los detalles.

Los aspectos de causalidad eficiente que aparecen en el mundo son fruto de la causalidad final: en el mundo no hay causas al margen de Dios, es decir, no hay demiurgos eficientes que actúen al margen de la causalidad de Dios.

Especialmente en el ámbito de la Redención, las causalidad divina salvadora aparece sobre todo como causa final. Ciertamente hay un aspecto de eficiencia<sup>23</sup>, pero Cristo habla directamente de su acción sobre los hombre en términos de finalidad: (Jn 12, 32)<sup>24</sup>.

Antonio Ruiz Retegui  
Facultad de Teología  
Pontificio Ateneo de la Santa Cruz  
ROMA

---

22. Cfr. Hannah ARENDT, *The Human Condition*, §§ 27 y 28: «The Greek Solution» y «Power and the space of appearance», The University of Chicago Press, Chicago, 1958, 192-207 (trad. esp. *La Condición Humana*, Seix Barral, Barcelona, 1974, 254-273).

23. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 2.

24. El Fundador del Opus Dei se refirió en algunas ocasiones a las tareas pastorales con una imagen que implica la perspectiva de la finalidad frente a la eficiencia. Hablaba de «dos tipos de pastores» —aquí no se trataba de la distinción entre el pastor y el mercenario—, el que va por delante de las ovejas abriendo camino, atrayendo con su ejemplo y con sus silbos, y el que va por detrás de las ovejas, empujándolas, azuzando a los perros o lanzando pedradas a las que se desvían. Al utilizar esta imagen, el Beato Josemaría mostraba, no con el lenguaje técnico conceptual-abstracto, sino al modo altamente significativo propio de las parábolas, que en las cuestiones más decisivamente humanas la influencia no debe estar en el ámbito de la eficiencia —que siempre supone una pugna con la libertad—, sino de la finalidad, que siempre favorece la libertad y pone en juego las mejores energías de la persona.