

# COSAS DIVINAS, COSAS HUMANAS

Por Jesús García López  
Universidad de Murcia

## 1. EL SENTIDO DE ESTA DIVISION

Una de las más conocidas y repetidas definiciones de la Filosofía, sobre todo en la antigüedad, es la siguiente: «Ciencia de las cosas divinas y humanas y de sus causas». Tal vez donde primeramente la hallamos es en CICERON, que escribe así en *De officiis*: «divinarum et humanarum rerum causarumque, quibus hae res continentur, scientia»<sup>1</sup>. Y PLUTARCO, que escribe en griego, utiliza, atribuyéndola a los estoicos, la fórmula: «θειων και ανθρωπικων επιστημη»<sup>2</sup>.

Bajo esa terminología se intentaba explicitar, en la definición de la Filosofía, sus dos partes principales, a saber, la filosofía especulativa, que versa sobre Dios y sobre las cosas hechas por Dios, y la filosofía práctica, que versa sobre las cosas hechas por los hombres.

Veamos más despacio el fundamento y el contenido de esa sumaria división.

Por de pronto, las “cosas divinas” comprenden todo aquello que, por parte del hombre, sólo puede ser objeto de especulación, y no de acción o de operación. Y dentro de ese vasto campo tenemos, en primer lugar, al propio Dios.

Puede parecer extraño que incluyamos a Dios entre las “cosas divinas”, puesto que Dios —se piensa— no es ninguna “cosa”. Pero a esto hay que responder que la palabra “cosa”, si bien se usa frecuentemente en sentido restringido, contraponiéndola a “persona”, también puede usarse en sentido amplio, como sinónimo de “ente” o de “ser”. Y así, por ejemplo, en el *Catecismo* del Padre ASTETE se lee: «P. ¿Quién es Dios nuestro Señor?. R. Es una cosa la más excelente y admirable que se puede decir ni pensar, un Señor infinitamente Bueno, Poderoso, Sabio, Justo, Principio y Fin de todas las cosas, premiadador de buenos y castigador de malos»<sup>3</sup>.

Pero aparte de la “Cosa divina” por antonomasia, están las otras “cosas” que Dios ha creado y que son, por ello, también “divinas”, como imitaciones o participaciones de la Divinidad.

En primer lugar, las sustancias espirituales, las más cercanas a Dios, las que más se le asemejan, y que hasta se pueden denominar “imágenes” suyas; ya se trate de los puros espíritus, de los ángeles, si es que se admite su existencia, ya se trate, al menos, de las almas humanas, que son también espíritus, aunque asimismo “almas”, o principios animadores o vivificadores de nuestros cuerpos.

<sup>1</sup> CICERON, *De officiis*, lib. 2, proem. Cf. *Tusculanae disputationes*, lib. 5, cap. 3.

<sup>2</sup> PLUTARCO, *De Placitis Philosophorum*, Lib. 1, prol.

<sup>3</sup> *Catecismos de Astete y Ripalda*, B.A.C., Madrid 1987.

Y después toda la variedad de las cosas corpóreas, tanto animadas o vivientes, como inanimadas o inertes. Los astros, las inmensas galaxias de estrellas, con sus planetas y satélites, de cometas, y demás cuerpos siderales, y por supuesto la tierra toda, con su maravillosa multitud de plantas y de animales, admirable habitáculo de los hombres, que compendían en sí mismos todas las otras perfecciones repartidas en el universo, razón por la cual a cada hombre se le puede calificar de “microcosmos”.

Por tanto, aunque el hombre sea el autor de las llamadas “cosas humanas”, que después examinaremos, él mismo es, en verdad, una “cosa divina”, y de las más excelsas que puedan hallarse en el universo.

Todas esas cosas que, apoyados en la tradición, denominamos aquí “divinas”, podrían ser también llamadas “reales”, puesto que se dan en la realidad, independientemente de nosotros; como “real” es el mismo Dios y todo lo que Dios ha puesto en la existencia por su poder creador. Pero esa denominación no es suficientemente precisa, porque “reales” son también los “artefectos” producidos por el hombre, al transformar determinados cuerpos de su entorno; y “reales” son asimismo los propios “actos humanos”, tanto de conocer, como de querer. Y entonces no aparecería clara la distinción entre cosas “divinas” y cosas “humanas”.

Por eso, con mejor acierto, se han llamado “naturales” a las cosas “divinas”, porque todas tienen una “naturaleza” sustancial y un “dinamismo” propio, con arreglo al cual se desarrollan y despliegan autónomamente, sin intervención de las iniciativas humanas.

Y esa es la razón por la cual TOMAS DE AQUINO ha identificado el conjunto de las cosas “divinas” con el por él llamado “orden natural”, en un sentido amplio, pues abarca no sólo el orden “físico”, sino también el “metafísico”. Dice, en efecto: «Hay un orden que la razón humana no construye, sino que se limita a considerar, y este es el orden de las cosas naturales. (...). Y a la filosofía natural pertenece considerar el orden de las cosas, que la razón humana considera, pero no construye, y aquí se toma la filosofía natural en sentido amplio, abarcando también la metafísica»<sup>4</sup>.

Por el contrario, las “cosas humanas” son precisamente las cosas hechas por el hombre en tanto que hombre, es decir, en tanto que racional y libre. Y por eso, el hombre mismo no pertenece a las “cosas humanas”, sino a las “divinas”, y también pertenece a estas últimas todo lo que resulte de la actividad puramente “natural” del ser humano.

Por lo demás, la actividad específicamente humana, o del hombre en tanto que hombre, se reduce a estos tres dinamismos, suficientemente caracterizados ya por ARISTÓTELES: la “theoria”, la “praxis” y la “poiesis”.

La “theoría” es la “especulación”, que abarca toda la actividad de la razón en orden a elaborar las conclusiones de la ciencia, a partir, por un lado, de los primeros principios gnoseológicos, y, por otro, de los datos aportados por la experiencia. Y dicha actividad de la razón se endereza a la adquisición de la verdad, en sentido propio, que no es, ciertamente, un simple calco de la realidad extramental, sino un enunciado, o conjunto de ellos, que simplemente se “adecuan” con aquella realidad: se corresponde con ella sin identificarse con la misma.

Por su parte, la “praxis” es la “acción moral”, que entraña, de manera presupositiva, un uso “práctico” (no puramente teórico) de la razón, pero que consiste esencialmente en una serie de actos de “elección” y, sobre todo, de “uso activo” (la verdadera

<sup>4</sup> *In I Ethic.*, lect. 1, nn. 1-2.

“praxis”). Claro que a los actos de “uso activo” siguen, la mayor parte de las veces, los actos de “uso pasivo” de otras potencias humanas, desde el propio intelecto hasta las varias potencias motoras, y de esa “secuencia” resultan los llamados “actos imperados” por la voluntad, que participan también de la condición de actos morales. Así, toda la actividad externa del hombre, cuando es ejercida de modo racional y libre, es también “praxis”, o “acción moral” por participación.

Finalmente, la “poiesis” es la “producción” que lleva a cabo el hombre, también en cuanto hombre, ya dentro de sí mismo, ya fuera de sí, en el mundo material que le rodea. Porque, en efecto, dos son los tipos de “artefactos” que el hombre es capaz de producir. Los más claramente detectables son los artefactos exteriores, que el hombre produce valiéndose de una materia exterior, a la que transforma introduciendo en ella un nuevo orden que, ideado por su razón, es luego plasmado en dichos artefactos mediante el uso voluntario y libre de sus potencias motoras. Son en general los productos de la técnica, por una parte, y de las bellas artes, por otra. En todo caso, “artes mecánicas”, o “serviles”, puesto que están sometidas a la servidumbre de la materia corporal.

Pero asimismo el hombre es capaz de producir otros artefactos interiores, sin materia ninguna precedente, valiéndose sólo de su intelecto y de sus sentidos internos, como una oda, o un silogismo, o una figura geométrica, o una raíz cuadrada, etc... Son los productos de las llamadas “artes liberales”, como liberadas que están de la servidumbre de la materia.

Pues bien, coincidiendo exactamente con esos tres dinamismos, con la “theoria”, la “praxis” y la “poiesis”, las “cosas humanas” se agrupan en estos otros tres órdenes de que habla SANTO TOMAS en el mismo lugar antes citado, son a saber: el “orden racional” o lógico, el “orden moral” o ético, y el “orden artificial”. Y los describe así:

«Hay un segundo orden que la razón introduce, al considerarlo, en sus propios actos, como cuando ordena sus conceptos entre sí, y los signos de los conceptos que son las voces significativas.

»Hay un tercer orden que la razón introduce, al considerarlo, en las operaciones de la voluntad.

»Por último, hay un cuarto orden que la razón introduce, al considerarlo, en las cosas exteriores, de las que ella es causa, como el arca o la casa.

»Y como la consideración de la razón llega a su perfección en las virtudes intelectuales, según estos diversos órdenes, que la razón propiamente considera, se constituyen las diversas ciencias (...). (Y así)

»El orden que la razón introduce, al considerarlo, en sus propios actos, pertenece a la filosofía racional, de la que es propio considerar el orden de las partes de la oración en tre sí, y el orden de los principios entre sí y respecto de las conclusiones.

»El orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la filosofía moral.

»Finalmente, el orden que la razón introduce, al considerarlo, en las cosas exteriores, pertenece a las artes mecánicas»<sup>5</sup>.

Pero tal vez sea necesario detenernos un poco más en la descripción de estos tres últimos órdenes, a fin de disipar algunas dudas que pueden aquí introducirse.

En primer lugar, el orden “lógico”, que, por un lado, puede verse atraído por el orden “natural”, del que parece ser un mero trasunto, y, por otro, puede llegar a iden-

<sup>5</sup> Ibidem.

tificarse con una parte del orden “artificial”, concretamente con el orden de los “artefactos interiores”.

Por de pronto, hay que decir que el orden lógico, del que aquí se habla, es simplemente el orden de la “verdad teórica” y de su expresión. En consecuencia, no se puede identificar con el orden “natural”, sino que se trata de aquel orden que consiste esencialmente en una “adecuación” de “lo entendido” por nosotros con las “cosas naturales” mismas, o sea, con el orden “natural”. Pero si es una “adecuación” no puede ser una “identidad”, ni tampoco un mero “trasunto” de ese orden natural.

Oigamos lo que dice, en este punto, el propio SANTO TOMÁS: «La razón de verdadero consiste en la adecuación del intelecto y de la cosa. Pero ninguna cosa se adecúa consigo misma, sino que la adecuación exige cosas distintas. Luego la razón de verdad comienza a hallarse propiamente en el intelecto cuando éste comienza a tener algo propio, que no se da en la cosa extramental, pero que se corresponde con ella, de modo que se pueda establecer la adecuación entre estos dos términos»<sup>6</sup>.

Por tanto, para que haya verdad en sentido propio es necesario que el intelecto “construya” o “forme”, al mismo tiempo que lo conoce, algo propio de él, que no se encuentre en la cosa misma, pero que se corresponda con ella. Y ese “algo propio” ha de ser algo más que la “mera semejanza”, o el puro “trasunto”, tal como puede hallarse en el acto de la simple aprehensión. Se requiere el juicio. Por eso continúa TOMÁS DE AQUINO: «Ahora bien, en el acto de la simple aprehensión, el intelecto sólo tiene (o sólo conoce) la semejanza de la cosa extramental (...). Mas cuando empieza a juzgar de la cosa aprehendida, entonces el mismo juicio del intelecto es algo propio de él, que no se encuentra en la cosa extramental, y cuando se adecúa a lo que hay en dicha cosa, se dice que tal juicio es verdadero»<sup>7</sup>.

El “orden racional o lógico” es, pues, el orden de la verdad teórica, en el sentido de un “acuerdo” o “adecuación” de los enunciados del intelecto con el orden “natural”. Si hay ese acuerdo hay orden lógico, y si no lo hay, o es que todavía no ha aparecido el orden, porque estamos en un estadio previo, o es que lo que hay es un positivo “desorden”, el desorden en que consiste el “error”. Y de modo congruente con lo que acaba de decirse, la tarea de la razón —el raciocinio— en búsqueda de algún enunciado verdadero, pertenece también, reductivamente, al orden lógico, puesto que se endereza a la verdad como a su fin. Y asimismo pertenece al orden lógico, por supuesto de modo reductivo, la recta ordenación del lenguaje humano respecto a la manifestación de la verdad teórica.

Y ese debe ser también el criterio para distinguir el “orden lógico” de otros cometidos, no ordenados a la verdad teórica, que puede llevar a cabo la razón, dentro de sus posibilidades de “producir” cualesquiera “artefactos internos”.

En segundo lugar, tratemos de aclarar algo más el orden “moral”. En sentido estricto es, como dice Santo Tomás, «el orden que la razón introduce, al considerarlo, en las operaciones de la voluntad». De modo que en él se pueden señalar dos elementos: uno «presupositivo», a saber, la actividad de la razón, a quien corresponde “introducir” el susodicho orden en los actos libres de la voluntad, y otro “constitutivo”, formado por los mencionados actos libres en tanto que “ordenados” por la razón.

Por lo demás, esa actividad de la razón aquí requerida no es la actividad especulativa, enderezada a la verdad teórica, o a la constitución del orden “lógico”, sino otra

<sup>6</sup> *De Veritate*, q. 1, a. 3.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

actividad distinta, de índole práctica, o sea, orientada a “descubrir” primero, y a “impear” o “imponer” después, en los actos de la voluntad, ese otro orden que denominamos “moral”. ¿Pero en qué consiste propiamente este orden?

No es, desde luego, un orden que fluya espontáneo, por impulso de la propia naturaleza del ser humano. En ese caso, no habría libertad, y el orden moral no se distinguiría del orden natural. Se trata de un orden nacido de la libertad, pero no de cualquier uso de ella, sino del uso “recto” de la misma. ¿Y cuál es ese uso “recto”? El que se atiene a los dictados de la “razón práctica” siempre y cuando se hallen en conformidad con los fines de la naturaleza humana, expresados por sus “inclinaciones naturales”. *Tomas de Aquino* lo ha expuesto acertadamente en este texto: «Comoquiera que el bien tiene índole de fin, y el mal la índole de lo contrario de éste, resulta que todas las cosas a las que el hombre tiene una inclinación natural las aprehende naturalmente la razón como buenas y, consiguientemente, como habiendo de ser procuradas mediante alguna operación, y sus contrarias como malas y que se han de evitar. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural siga al orden de las inclinaciones naturales»<sup>8</sup>. Pues bien, este “seguir” a las inclinaciones naturales no es proceder de ellas como “resultancia natural”, pues en ese caso los preceptos morales brotarían espontáneos de la misma naturaleza, serían efectos naturales o realizados *a natura*; ese “seguir”, por el contrario, exige la mediación de la razón práctica, y la libre aceptación de sus dictados; es una “congruencia” más que una “resultancia”; los preceptos morales no son realizados necesariamente *a natura*, sino realizados libremente *secundum naturam*. Pero sobre esto volveremos después.

Y vengamos, por último, al orden “artificial”. Es un “orden” que se establece entre los “artefactos humanos”, sobre todo entre los “externos”; y si es un “orden”, tiene que acomodarse también a un “principio” de ese orden, principio que no puede ser otro que el orden “natural”, en general, y más en concreto, el orden entrañado en la misma “naturaleza” humana. *TOMAS DE AQUINO* ha escrito a este respecto: «Usamos de todos los artefactos como de cosas ordenadas a nosotros; pues nosotros somos, en cierto modo, el fin de todas las obras artificiales»<sup>9</sup>.

Partiendo, pues, de esta tesis: «el orden artificial, para ser verdaderamente un orden, debe acomodarse al orden natural, y de modo inmediato, a la naturaleza humana», se puede comenzar diciendo que, antes de nada, ese acuerdo debe ser referido a la “ciencia humana” o a la “verdad teórica” o al “orden lógico”. El hombre, mediante su actividad productiva, puede transformar de mil maneras la naturaleza corporal que le rodea, y aun, en bastante medida, su propio cuerpo. Mas para ello es necesario que respete esa misma naturaleza. *Natura non vincitur nisi parendo*. Pues si se actúa en contra de las leyes y de las exigencias del orden natural, la iniciativa humana, o desembocará en el fracaso, o conducirá al desastre; al desastre, sobre todo, del hombre mismo. Pero esas leyes y esas exigencias se nos hacen presentes en la “ciencia humana”. Luego una producción humana no regida por la “ciencia”, o es imposible, o perjudicial.

Pero no es esto suficiente. El orden artificial, para ser un verdadero orden, necesita también acomodarse al “orden moral”, es decir, al orden de los preceptos de la ley natural, referidos tanto a los individuos como a la sociedad. Y ello, además de necesario, resulta posible por el mero hecho de que toda producción humana, que es siem-

<sup>8</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

<sup>9</sup> *In II Physic.*, lect. 4, n. 349.

pre un acto voluntario y libre, puede ser ella misma calificada de buena o mala moralmente. Desde el punto de vista de los “contenidos concretos” de la producción, la calificación de la misma puede hacerse, sin más, en términos de “eficacia” o de “utilidad”, pero desde el punto de vista de su “ejercicio”, la producción humana debe ser inevitablemente calificada de “moral” o “inmoral”. Y mientras lo moral respeta y construye el verdadero orden artificial, lo inmoral lo convierte en un verdadero desorden, si se atiende a una perspectiva global.

## 2. EL ORDEN NATURAL. LAS COSAS DIVINAS

Que «el hombre, en la práctica, o sea, en su actividad racional y libre ha de tener en cuenta a Dios y ajustarse o acomodarse a El, y que sólo así tiene salvación», es una tesis de la filosofía clásica que viene a coincidir, en lo sustancial, con esta otra: «las cosas humanas, para estar convenientemente ordenadas, tienen que acomodarse a las cosas divinas», o también: «los órdenes propios de estos tres dinamismos humanos: la teoría, la praxis y la poiesis, para ser verdaderos órdenes, deben acomodarse al orden natural». Trataremos, en lo que sigue, de hacerlo ver con toda claridad.

Y comenzaremos por examinar más a fondo el “orden natural”, que es el “orden de las cosas divinas”.

En su magnífico estudio sobre *El Orden*<sup>10</sup>, insiste SANTIAGO RAMIREZ en señalar que todo orden reclama un principio. Véase, si no, la misma definición del orden propuesta por él: «El orden consiste esencialmente en una relación entre varias cosas, distintas y desiguales, pero con alguna conveniencia entre ellas, que se relacionan, ante todo, con algo único y primero, o sea, con un principio, según un antes y un después, o según un más o un menos; de suerte que la correlación o coordinación entre sí de los distintos miembros de cada orden es algo secundario, y depende de la relación primordial de todos ellos respecto del principio primero o máximo, dentro de ese orden»<sup>11</sup>.

Pues bien, el orden natural tiene un principio indiscutible, que es el Principio por antonomasia: Dios. Porque Dios, en efecto, es la Causa Eficiente Primera, y el Fin Ultimo, y el Ejemplar Supremo, de todo lo creado, y ello *per modum unius*. Nada puede darse en la realidad que no tenga a Dios por Causa creadora y conservadora y gobernadora o providente. Nada existe en el universo, ni se mueve, ni obra, que no tenga a Dios como Fin absolutamente último. Ni nada posee algún modo de ser, alguna esencia o estructura propia que no sea copia o participación imitativa de Dios como el Ejemplar más excelso. Fuera de Dios, y en virtud de la Potencia divina, hay desde luego más seres, pero no más ser. Ni una brizna más de ser puede encontrarse en el mundo que no se encuentre en Dios y que no sea una donación divina. Por ello, en el orden natural todo depende entera y absolutamente de Dios, y así Dios es la “Cosa divina” en el sentido más propio y fuerte de la palabra.

Pero también, en sentido derivado y menos propio, pueden llamarse “cosas divinas” a las cosas todas por Dios creadas, pues todas ellas, desde la más alta y perfecta a la más baja e imperfecta, proceden de El, ya en cuanto al ser que tienen, que es el efecto “propio” de Dios, ya en cuanto a la esencia que las determina o conforma, que

<sup>10</sup> *De Ordine. Placita quaedam thomistica*, Salamanca 1963.

<sup>11</sup> O, cit., p.16.

es siempre imitación de la Esencia divina, ya en cuanto a su dinamismo, a su movimiento o a su operación, que incondicionalmente se ordenan a Dios, a la difusión de la Bondad divina. Son “cosas divinas” porque derivan de Dios, porque son participaciones suyas por semejanza, y todo cuanto tienen de Dios proviene y a Dios se ordena.

Verdad es que entre dichas “cosas divinas” hay mucha variedad: unas están más cerca de Dios y otras más lejos; unas lo imitan más y mejor y otras menos y peor. Y así hay algunas, las sustancias espirituales, o las personas, que pueden ser llamadas “imágenes” de Dios, puesto que le representan en lo más excelente que Dios tiene, según nuestro modo de concebir, y que es su Inteligencia y su Voluntad. Y hay otras cosas, las sustancias corpóreas, que sólo pueden ser llamadas “vestigios” o “huellas” de Dios y que lo representan en otros aspectos, como el ser, o la esencia, o el dinamismo puramente natural.

Pero hay algo en que todas las cosas creadas imitan a Dios, y se hacen así acreedoras a ser llamadas “divinas”, y es su carácter “inmutable” y, en el sentido que ahora explicaremos, “imperecedero”. En efecto, si se trata de las sustancias espirituales, su inmutabilidad sustancial, y por tanto su inmortalidad, es claro que están aseguradas, pues sólo podrían dejar de existir por “aniquilación” y no es congruente con la sabiduría y la bondad divinas el que sea aniquilado por Dios lo que El mismo ha hecho imperecedero o inmortal. Y si se trata de las sustancias materiales, aunque ciertamente pueden cambiar sustancialmente y de hecho cambian muchas veces así, dicho cambio no conduce al puro no ser sino a otro ser, a ser sustancialmente de otra manera, ya que la materia de que están hechas sólo podría dejar de ser por “aniquilación”. SANTO TOMAS escribe a este respecto: «Lo que hará Dios, siguiendo el orden natural que El mismo ha inserto en las cosas creadas, puede deducirse de la naturaleza misma de tales cosas (...). Pues bien, la condición natural de las criaturas manifiesta que ninguna de ellas será reducida a la nada, ya que, o son inmateriales, y así en ellas no hay potencia alguna para no ser, o son materiales, y entonces permanecen al menos en cuanto a su materia, que es incorruptible, por ser el sujeto que hay que suponer en toda generación y corrupción»<sup>12</sup>. Y poco después añade: «El hecho de que las cosas hayan sido puestas en la existencia después de no haber existido, manifiesta el poder de quien las produjo. En cambio, el que fuesen reducidas a la nada después de existir, sería más bien un obstáculo para dicha manifestación»<sup>13</sup>.

Y junto a ese carácter imperecedero de las cosas creadas, hay otro aspecto en el que resplandece también, y sobre todo, la índole “divina” de las mismas, y es precisamente el “orden” que realizan, tanto en el plano estático, con la variedad y distribución de ellas, como en el plano dinámico, con el fin que persiguen y logran. Ciertamente, el “orden” del universo constituye la perfección mayor que en él se encierra, como afirma reiteradamente SANTO TOMAS. Por citar un sólo texto véase el siguiente: «Lo mejor que puede hallarse en el universo es precisamente el bien correspondiente al orden total del mismo; y por eso el orden de todo el universo es lo que Dios busca o quiere directamente»<sup>14</sup>.

En efecto, todo lo que Dios crea, o pone en la existencia fuera de El, es una participación de la bondad divina, pero «a modo de semejanza». No se trata, no puede tra-

<sup>12</sup> *SummaTheologiae*, I, q. 104, a. 4.

<sup>13</sup> *Ibidem*, ad 1.

<sup>14</sup> *O. cit.*, I, q.15, a. 2.

tarse, de una participación de la misma naturaleza divina, o de alguno de sus atributos, ya entitativos, ya operativos, de suerte que la perfección participada se mantuviera en la criatura con el mismo rango que tiene en Dios. Ni con el mismo rango específico, ni tampoco genérico, por muy amplio que dicho género fuese. Tanto las especies como los géneros tienen unidad de univocidad, y nada hay, ni puede haber, que sea unívoco entre Dios y las criaturas. Se tratará siempre de una semejanza remota, de una analogía, y precisamente con distancia infinita.

Pero de aquí se sigue también que una criatura sola, por perfecta que sea, no puede manifestar de modo conveniente la inmensa riqueza de la Bondad de Dios, y por eso se requieren muchas criaturas y muy diferentes entre sí, que es precisamente lo que Dios ha creado. Y no, claro está, porque este mundo manifieste, de modo exhaustivo, aquella riqueza, sino, sencillamente, porque la manifiesta mejor. Por lo demás, las cosas creadas por Dios forman ciertamente un “cosmos” o universo ordenado. Son un conjunto de cosas muy numerosas y muy variadas, pero no simplemente yuxtapuestas o amontonadas, sino convenientemente distribuidas y ordenadas. Y ordenadas no solamente de modo estático (el orden dispositivo o situacional), sino también y sobre todo de modo dinámico (el orden operativo o final). Pues bien, ese orden dinámico del universo, más perfecto aún que el orden dispositivo, puesto que éste se ordena a aquél, es, sin duda, lo principalmente querido por Dios en su creación, y lo que manifiesta mejor en ella el carácter “divino” que se le puede atribuir.

Y ahora es el momento de señalar en qué se concreta ese orden dinámico impreso por Dios en el universo para que éste manifieste, del mejor modo posible dentro de su limitación, la Bondad de Dios, y el carácter “divino” que lo marca. Ese orden se concreta en las “inclinaciones naturales”, hacia sus respectivos fines, de todas y cada una de las cosas creadas. Pero ¿cómo entender dichas inclinaciones naturales?

Son otras tantas propensiones a obrar. No son todavía acciones u operaciones, sino simplemente propensiones innatas a obrar, y radicadas, desde luego, en lo más profundo de cada naturaleza. Como es sabido, las inclinaciones son de dos clases: las naturales y las elícitas. Estas últimas son las que proceden de un conocimiento, sea sensitivo, sea intelectual, y radican, por tanto, de manera inmediata, en una potencia operativa: en los apetitos sensitivos o en la voluntad. Pero las inclinaciones naturales radican inmediatamente en la misma naturaleza de cada cosa; son propensiones de la misma naturaleza, anteriores a cualquier conocimiento, y anteriores incluso a las mismas potencias operativas de cualquier condición que sean.

Porque todo ente, según el plan divino de su creación, está naturalmente ordenado, o preordenado, a su propia operación, ya que el obrar sigue al ser, y el modo de obrar, al modo de ser. Y ese “seguir” no significa sólo posterioridad respecto del ser y del modo de ser, sino sobre todo “impulso natural” respecto de las operaciones propias de cada cosa.

Y ahora sólo queda por decir, en este punto, una cosa de la mayor importancia, y es que dichas inclinaciones naturales son siempre “rectas”, como queridas por el mismo Dios, y que, por consiguiente, nunca puede ser un fallo o un error el seguirlas. Antes al contrario, el fallo o el error estarán en no seguirlas, o en contrariarlas, o en desviarse de ellas. Ellas son “lo divino” puesto al alcance, o en la cercanía, de cada cosa en trance de obrar. Por eso no puede extrañar que TOMAS DE AQUINO haya dejado escrito: «Del mismo modo que el conocimiento natural es siempre verdadero, el amor natural es siempre recto, ya que el amor natural no es otra cosa que la inclina-

ción de la naturaleza infundida por su Autor. Decir, pues, que la inclinación natural no es recta, es hacer injuria al Autor de la naturaleza»<sup>15</sup>.

### 3. LOS OTROS TRES ORDENES. LAS COSAS HUMANAS

Volvemos nuevamente sobre las “cosas humanas” con el propósito de hacer todavía más patente que su conveniente ordenación está en conformarse o adecuarse de la mejor manera posible con las “cosas divinas”, a saber, de modo inmediato, con las “inclinaciones naturales”, y de modo mediato, o a través de ellas, con Dios mismo.

Pues bien, arranquemos ahora de esta otra reflexión: de los tres dinamismos, la teoría, la praxis y la poiesis, que hemos considerado en el hombre, es evidente que la primacía absoluta está en la praxis. En efecto, tanto la teoría como la poiesis, se hallan, en su ejercicio, sometidas a la praxis. La teoría, en cuanto artificio urdido por la razón para alcanzar en cada caso la verdad teórica, depende claramente, si no en su especificación, sí en su ejercicio, del querer de la voluntad: razonamos, porque queremos razonar, y nos ponemos a ello por impulso de la voluntad libre. Y lo mismo la poiesis. Si producimos algo, si llevamos a cabo alguna actividad productiva de artefactos externos, es porque libremente lo decidimos y lo ejecutamos. La especificación de dicha actividad productiva debe hacerse, por supuesto, atendiendo a la utilidad o a la eficacia, pero el ejercicio de la misma sólo depende de nuestro libre querer. Este es el sentido que hemos de dar a la tesis de la primacía absoluta de la praxis sobre la teoría y la poiesis.

Sabemos, por otra parte, que el dominio de la praxis se identifica propiamente con el ámbito de la actividad moral. Cuando se trata de la moralidad elícita, o por esencia, estamos frente a actos elícitos de la voluntad libre, actos de elección o de uso activo; y cuando se trata de la moralidad imperada, o por participación, nos encontramos ante actos ejecutados por otras potencias, pero que actúan movidas por la voluntad. Porque hasta donde se extiende la praxis, hasta allí se extiende la moralidad; la moralidad genéricamente considerada que abarca, tanto las actos morales específicamente buenos, como los específicamente malos.

Pues bien, en ese orden moral, como en todo orden, tiene que haber un principio, y ese principio no es otro que el primer principio práctico, que dice así: «hay que hacer el bien y hay que evitar el mal»; el bien, por supuesto moral, y el mal asimismo moral. Pero este primer principio no podría ser descubierto y ser imperado por la razón si no actuara en íntima conexión con la voluntad. Es verdad que la razón puede conocer lo bueno en general, y lo bueno humano (o moral) en particular, pero sólo cuando es consciente de la inclinación de la voluntad. Sin esa experiencia, sin esa vivencia, de la inclinación al bien, ni la razón podría verdaderamente hacerse cargo de la noción de bien, ni, menos aún, dirigir o preceptuar eficazmente respecto del bien los actos de la voluntad. Y, por otra parte, la misma voluntad no se inclinaría al bien si previamente no estuviera inclinada al bien la misma naturaleza humana. En suma, son las inclinaciones naturales del hombre las que determinan, de un modo radical, tanto la forma como el contenido de ese primer precepto del orden moral: «hay que hacer el bien y hay que evitar el mal».

Se podría preguntar por qué siendo una o unitaria la naturaleza humana se dan, sin

<sup>15</sup> O. cit., I, q. 60, a. 1, ad 3.

embargo, en nosotros, múltiples “inclinaciones naturales”, y asimismo cómo de esas múltiples inclinaciones resulta a la postre un único primer principio práctico, que es el señalado. La explicación de una y otra cosa es, desde luego, la misma: la complejidad de la naturaleza humana, por un lado, y el carácter unitario, propio de esa naturaleza y de cualquier otra, por otro lado. Millan-Puelles- ha escrito a este respecto: «Las “tendencias naturales” son la expresión plural de la unidad radical de nuestra misma naturaleza. Como toda “natura”, el ser humano es tendencia radicalmente unitaria, una fundamental y sustancial inclinación a la acción. *Omne ens est propter suam operationem*. El hombre no está sustraído a este principio, y su ser es, por tanto, tendencial por naturaleza, innatamente, de la manera más íntima y primordial. De todo lo cual resulta que la existencia de una pluralidad de inclinaciones naturales humanas es posible como un despliegue de la naturaleza única del hombre en una serie de aspectos o sub-tendencias específicamente diferentes, pero subordinadas todas ellas a la fundamental unidad de nuestro ser»<sup>16</sup>.

Y a esto se puede añadir que esa unidad fundamental se despliega, antes de nada, en estos dos polos, uno objetivo y otro subjetivo. El objetivo es la “felicidad”, que abarca y comprende, como integrantes esenciales, o como medios necesarios, todos los otros bienes a los que el hombre está naturalmente inclinado. Y el subjetivo es el bien propio del mismo sujeto volente, pues la felicidad se quiere ante todo para sí.

De donde también resultan otros dos principios prácticos que rigen, en concreto, los otros dos dinamismos del ser humano, antes señalados, a saber, la teoría y la poiesis. Para la “teoría”, en efecto, rige el principio de que «todos los hombres desean por naturaleza saber», es decir, conocer la verdad<sup>17</sup>. Y para la “poiesis” rige el principio de que: «el hombre no tiende sólo a vivir, sino a vivir bien», es decir, al bienestar<sup>18</sup>. O sea, que esas dos tendencias humanas naturales, a la verdad y al bienestar, son las que determinan, de manera radical, los preceptos de la razón práctica en su aplicación, ya al orden teórico, que nos lleva a buscar la verdad, ya al orden artificial, que nos lleva a dominar la naturaleza corpórea y a trasformarla de acuerdo con las exigencias racionales de una vida corporal más digna del hombre, más humana.

Todo esto supuesto, podemos volver nuevamente a examinar esos tres órdenes que constituyen las “cosas humanas”, y comprobar una vez más que sólo pueden constituirse como tales órdenes cuando se ajustan o acomodan al orden natural, o sea, a las “cosas divinas”, y en último término a Dios mismo.

El orden “lógico” es el primero en el plano de la especificación, aun cuando en el plano del ejercicio deba ceder la primacía al orden “moral”. El primer impulso para la constitución de este orden lo tenemos en la “inclinación natural” del hombre al saber, o a la verdad. Dicha inclinación se hace consciente en la firme convicción, que poseemos, de que nuestra facultad de entender (y aun de todas las demás facultades cognitivas, cada una dentro de su ámbito) está ordenada a la verdad, es decir, a acomodarse a las cosas reales. Y aunque indudablemente nos consta que lo entendido por nosotros no es una simple copia, o un simple calco, de la realidad, estamos, sin embargo, seguros de que, cuando nuestra razón procede correctamente, dejándose guiar por la evidencia inmediata o mediata, eso que nosotros llegamos a entender se “adecúa” con la realidad, y que, por tanto, alcanzamos la verdad. Esa “adecuación” es

<sup>16</sup> A. MILLAN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, Madrid 1994, pp. 478-479.

<sup>17</sup> Vid. ARISTOTELES, *Metaphysica*, I, 1.

<sup>18</sup> Vid. TOMAS DE AQUINO, *In I Ethic.*, lect. 1, n.4

un «acercamiento a la igualdad» (“ad-aequatio”) entre lo entendido por nosotros y la realidad; pero no es una identidad, o una confusión, entre esos dos órdenes, realmente distintos: el lógico y el natural. De modo que la manera propia de constituirse el orden lógico, como tal orden, es precisamente su “adecuación” con el orden natural. Esa “cosa humana”, que es la actividad lógica de la razón, podría, desde luego, desviarse, o desvincularse, de la realidad (o de las “cosas divinas”), cayendo así en el error. Pero entonces no daría lugar al orden al que está llamada, que es el de la “adecuación” entre esa “cosa humana” y las “cosas divinas” correspondientes.

Viene después el orden “moral”, que tampoco se identifica con el orden natural, pero que se corresponde asimismo con él; y se corresponde con él a través precisamente del orden lógico y con la mediación de la libertad. Porque indudablemente la actividad moral del hombre podría desviarse de los dictados de la recta razón, y apartarse libremente de los bienes a los que tienden nuestras inclinaciones naturales, enderezándose entonces a los males morales y al desorden moral. Pero así no alcanzaría el orden al que está llamada, que es un orden distinto al orden natural, pero que debe corresponderse a él. Es la tesis central del libro de ANTONIO MILLAN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, del que citamos aquí este magnífico texto: «Que los bienes humanos naturales no sean *bona moralia* es cosa, sin embargo, compatible con que intervengan en la determinación del contenido o materia de estos bienes. Así, por ejemplo, la salud y su conservación (o, en su caso, restablecimiento) son bienes humanos naturales, no moral es, pero el procurar libremente la conservación de la salud o su restablecimiento es, en principio, un bien moral, del cual resulta un deber y, consiguientemente, un imperativo moral (...). Por ello, al asegurar que todo aquello a lo que estamos naturalmente inclinados es algo que la razón aprehende de una manera natural como un bien, Santo Tomás no está hablando de la forma de la moralidad positiva, sino del contenido o materia de las acciones humanas que poseen esa forma. Y se entiende perfectamente que los bienes humanos naturales y los bienes morales se relacionen entre sí de tal manera que, sin confundirse, tampoco están separados como por un abismo, sino enlazados en su contenido o materia. Si los bienes morales y los bienes humanos naturales no coincidiesen en nada (por lo que atañe a la determinación de aquello en lo que consisten), resultaría enteramente imposible que los bienes morales mantuviesen alguna concordancia con nuestro ser natural y, por lo mismo, no habría tampoco posibilidad alguna de vivir *secundum naturam* justamente en el plano de la libertad. Ni la conducta moralmente recta podría ser racional —*secundum rationem*— si la determinación de su materia no incluyese ante todo lo captado por la razón como algo que operativamente ha de ser procurado»<sup>19</sup>.

La distinción que hace MILLAN-PUELLES, siguiendo a SANTO TOMAS, entre lo que es *a natura* y lo que es *secundum naturam* puede servir como fórmula adecuada para marcar, a la vez, tanto la distinción como la continuidad entre el orden natural y el orden moral. Esa “cosa humana” que es la actividad moral se constituye en un verdadero orden cuando se ejerce en congruencia, o con arreglo a (*secundum*) esa “cosa divina” que es la naturaleza humana con sus inclinaciones naturales.

Viene finalmente el orden “artificial”, que es también distinto del orden natural, pero que se corresponde con él, como nacido de una inclinación natural del hombre al bienestar. Pero veamos esto más despacio.

En primer lugar, el orden artificial, para ser tal orden, debe ajustarse al orden natu-

<sup>19</sup> o. cit., pp. 486-487.

ral en general, en el sentido de que tiene que respetar las leyes de la naturaleza. Y como esas leyes de la naturaleza son descubiertas y formuladas por la ciencia, tenemos que el orden artificial debe acomodarse al orden natural a través del orden lógico. Sin tener en cuenta los hallazgos de la ciencia, la técnica, o la actividad productiva humana en su conjunto, estaría abocada al fracaso. Desde este punto de vista, esa “cosa humana” que es la producción de artefactos debe ajustarse a esa “cosa divina”, que es la naturaleza corpórea en su conjunto, aunque a través de esa otra “cosa humana” que es la actividad científica del hombre.

Pero, en segundo lugar, el orden artificial, para ser tal orden, debe ajustarse también a las exigencias o inclinaciones naturales del hombre, y más concretamente, a su tendencia al bienestar.

El bienestar, por supuesto, es algo que se relaciona directamente con la vida humana corporal, pero que, dada la unidad del ser humano, esencialmente compuesto de espíritu y materia, no puede referirse solamente al cuerpo, sino también al alma. SANTO TOMAS razona así: «El ser del hombre consiste en el alma y en el cuerpo, y aunque el ser del cuerpo dependa del alma, sin embargo, el ser del alma no depende del cuerpo; pues el mismo cuerpo es por el alma, como la materia por la forma, y los instrumentos por el motor. De donde todos los bienes del cuerpo se ordenan a los bienes del alma, como a su fin»<sup>20</sup>. Por consiguiente, el bienestar corporal debe tener como finalidad última el perfeccionamiento del alma.

Pero ese perfeccionamiento del alma no es otra cosa que la felicidad, y si se trata del alma en cuanto permanece unida al cuerpo en esta vida mortal, la susodicha felicidad no puede ser otra que la precaria que puede alcanzarse en esta vida, y que requiere una cierta suficiencia en la misma vida corporal, es decir, un cierto grado de bienestar. En la tendencia humana a la felicidad está incluida, pues, la tendencia al bienestar corporal. Precisamente porque el hombre aspira desde lo más profundo de su ser a la felicidad, aspira también a todo aquello que puede contribuir a la felicidad. Y así, por lo que hace a la vida corporal, no sólo está inclinado naturalmente a conservarla, sino también a desarrollarla y a perfeccionarla de suerte que obtenga aquella holgura y suficiencia que le permita vacar a la vida más propiamente humana, que es la vida del espíritu. Y ese desarrollo y perfeccionamiento de la vida corporal es lo que constituye el bienestar.

Por consiguiente, toda la producción de artefactos que tienen como finalidad procurar un mayor bienestar al hombre, no puede perder nunca de vista las otras exigencias de la naturaleza humana, cifradas y compendiadas en la tendencia innata a la felicidad. Pero es parte inseparable de esa felicidad, al menos como medio necesario para lograrla, el perfeccionamiento moral. Luego sólo subordinándose a las exigencias del orden moral es como el bienestar puede ser integrado en el bien humano.

Luego, en conclusión, el orden artificial debe acomodarse al orden moral, así como ha de estar ajustado también al orden lógico. Y por eso, esa “cosa humana”, que es la actividad productiva del hombre, para que pueda dar lugar a un orden, el orden artificial, debe ajustarse o acomodarse a esa “cosa divina” que es la naturaleza corpórea en general, y además a esa otra “cosa divina” que es la naturaleza humana, compuesta de cuerpo y espíritu. Y todo ello, a través de la mediación de estas dos “cosas humanas”, que son la actividad científica por una parte, y la actividad moralmente buena por otra.

---

<sup>20</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, a. 5.

El resumen de todo lo dicho es este: que las “cosas humanas”, si han de estar convenientemente ordenadas, han de ajustarse o acomodarse a las “cosas divinas” que les son correspondientes, y en último término, a Dios mismo.