

LOS CAMINOS DE DIOS EN LA TIERRA

GUILLERMO MAGRO

«Después de la bondad divina, que es el fin separado de las cosas, el bien principal que existe en las cosas mismas es la perfección del universo»¹.

Este pensamiento nos introduce en unas reflexiones que, sin pretender ser exhaustivas, desearían mostrar cómo, a través de la bondad divina participada por todos los seres, el mismo Dios se prepara un camino para hacerse presente en medio de nosotros. Desearíamos que las consideraciones que siguen pudieran llevar a un mejor planteamiento del problema de las relaciones entre persona y sociedad.

La bondad divina, fin separado de todos los seres

«Creemos que Dios creó el mundo según su sabiduría². No es el producto de una necesidad cualquiera, de un destino ciego o del azar. Creemos que todo procede de la voluntad libre de Dios que ha querido hacer participar a las criaturas de su ser, de su sabiduría y de su bondad»³.

No queremos separar la bondad divina participada de la sabiduría; por eso añadimos que en todas las cosas hay una referencia al entendimiento creador de Dios. La relación «entendimiento-cosa», en el caso del entendimiento creador, es la más perfecta y completa relación que se puede dar, porque lo que

1. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I q. 22, a. 4c: «Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi».

2. Cfr. Sb 9, 9.

3. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 295.

esa cosa es, es fruto de la inteligencia que la pensó y del arte de sus manos⁴. Por eso se dice que la verdad de las cosas se encuentra en el entendimiento que las puso en el ser, y depende de este entendimiento⁵, es decir, de la idea que está en el origen de la acción del agente; también está marcada la verdad de una cosa por la causa final que movió al agente a ponerla en el ser. Por eso, la verdad del hombre —como la verdad de cualquier creatura— se encuentra en Dios, en el Arte de Dios, autor de todas las cosas por su poder y sabiduría infinitas. Él es quien ha dado a cada cosa su ser y su verdad. Consecuentemente con esto decía Santo Tomás: «El ser y la verdad vienen a ser la misma cosa porque todo ser, por su forma, manifiesta el arte divino»⁶.

Por la creación, la verdad de Dios impregna tan profundamente los cimientos de todas las cosas, que todo ser por su forma —es decir, por la figura íntima de sí mismo, por aquello que le hace ser lo que es y le da lo que tiene de verdadero e inteligible— se refiere a aquella idea divina que el Arte de Dios eligió para realizarlo⁷. Y esta Idea única tiene que responder tanto a la unidad de Dios como al modo de ser divino, que es Trino.

Este Arquetipo, en la medida en que es participado, se encuentra en las cosas no sólo como su bien, sino también como su verdad, pues la verdad de una cosa es su referencia a la idea que tuvo el que la pensó antes de realizarla o

4. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I q. 16, a. 1: «unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet».

5. Como es obvio esto vale de manera absoluta solamente para Dios, que es autor de todo el ser de las cosas; de manera relativa es válido para todo entendimiento creador de algo. La verdad de una mesa, por ejemplo, se encuentra en el proyecto del carpintero que la diseñó y construyó, porque si esa mesa es como es, fue porque el artesano la pensó así y la quiso así; él es quien conoce absolutamente el porqué de todos los detalles en los que intervino su arte.

6. «Ens et verum convertuntur quia omne ens, per suam formam, arte divina comparatur» (SANTO TOMÁS, *In perihermeneias*, 1, 5. Cfr. PIEPER, *Wahrheit der Dinge*, Kösel Verlag, 1957, p. 47 ss).

7. A esta idea, en cuanto que es la razón de ser del gobierno divino, se la suele llamar *ley eterna*, que Santo Tomás definió así: la ley eterna es la razón de la divina sabiduría, en cuanto que es directiva de todos los actos (*Summa Theologica*, I-II, q. 93, a. 1); estos actos se refieren a todo el gobierno divino, y también al *Arte de Dios* en la creación, que actúa por su Sabiduría y movido por su Amor.

Todo lo creado está sometido a esta ley, aunque cada uno según su modo de ser: «uno en cuanto que se participa de ella según el conocimiento; otro en cuanto que se participa según un principio motor de moverse y ser movido. Por este segundo medio las criaturas irracionales se someten a la ley eterna. La naturaleza racional (...) está sometida a la ley eterna según uno y otro modo: por un lado en cuanto que tiene de alguna manera un cierto conocimiento de la ley eterna y por otro en cuanto que toda criatura racional tiene una inclinación natural hacia aquello que le corresponde según su naturaleza» (*Summa Theologica*, I-II q. 93, a. 6).

de crearla. En el hombre, esta referencia al Arquetipo, es referencia a la ley eterna de la que participa de manera única, porque puede conocerla y, al seguirla por amor, hacerse bueno⁸.

Si nos atenemos, pues, a la verdad del universo podemos preguntarnos: ¿Qué características tiene esta referencia al Arquetipo?

Pensemos en un artista que pinta un cuadro y consideremos también el cuadro, en el que hay muchos colores distintos, dispuestos según un orden concreto. El artista, al trabajarlo, se propone materializar algo que es inmaterial, porque surge de una idea concebida en su mente, que da razón de ser a toda la distribución de colores, luces y sombras. Es evidente que el orden y calidad de los colores no se justifica por sí mismo, sino que están en función del arquetipo, que aunque es necesariamente exterior, trascendente, se encuentra en el cuadro a través de los colores y del orden con que se han combinado.

Hay, por tanto, dos cosas a considerar en esa obra de arte: por un lado los colores y su recíproca ordenación, y por otro la referencia de estos al arquetipo. Estas dos cosas constituyen como el elemento material y el formal de la imagen.

De manera análoga en el universo creado, que sabemos imagen de Dios, podemos distinguir dos componentes, uno material y otro formal. El elemento material está constituido por todas las criaturas y por el orden que las une, y además abarca la gama infinita de relaciones que la historia establece entre hombres, ángeles y cosas. El elemento formal, en cambio, habría que buscarlo en la relación de ese conjunto al «Arte de Dios» que plasmó su imagen en el universo con la creación primera, y que a lo largo de la historia es conducido por la providencia divina para adquirir su perfección segunda, que progresará indefinidamente hasta llegar a la última perfección, que es la bienaventuranza de los santos. Este «Arte» comprende el designio amoroso del Padre, la Luz del Verbo de Dios que es la Ley eterna, y el Espíritu, que «en esta obra de creación continua (...) asigna a lo creado su significado, el ser gloria de Dios, es decir, revelación del amor omnipotente de Dios, haciéndolo “palabra” significativa y acto para la relación»⁹.

8. A este conocimiento y participación de la ley eterna en el hombre se le suele llamar *ley natural*, que, según lo dicho, se identifica con su verdad. A esta verdad pertenece su ser personal; el hombre es persona y ha sido amado por sí mismo, como único, aunque sea parte de un todo. Ha sido llamado por su nombre para vivir de amor, para entregarse a los demás y al realizar así la verdad de su ser, entrar en posesión de su bien.

9. COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *El Espíritu del Señor*, p. 41.

Estos dos componentes material y formal están claramente expuestos por Santo Tomás en una fórmula breve pero densa:

Hay dos órdenes a considerar en las cosas: uno por el que una criatura se relaciona con otra, como las partes se ordenan al todo, y los accidentes a las substancias y cada cosa a su fin. Y otro orden, por el que toda la creación se ordena a Dios¹⁰.

¿Qué son estos dos ordenes?

«El universo tiene un bien separado y un bien de orden»¹¹ que le es intrínseco como lo es su forma¹² y que «no es el último fin, sino que se ordena a un bien extrínseco como a su último fin»¹³ es decir, que ese bien intrínseco, para que pueda tener razón de bien, se tiene que ordenar a un bien extrínseco, lo cual equivale a decir que tienen que existir dos órdenes en las cosas¹⁴: uno por el que una criatura se relaciona con la otra, y otro orden por el que toda la creación se ordena a Dios. Estos dos órdenes, aunque se distinguen, no se pueden separar el uno del otro, y cuando se hace se deforma la realidad.

Como esto, dentro de su sencillez, a fuer de profundo y como consecuencia de los juegos de palabras que provoca, resulta enrevesado¹⁵, con el fin

10. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I q. 21, a. ad 3: «Duplex est ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum; sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum».

11. SANTO TOMÁS, *In Metaph. XII*, lect. 12, n. 2629: «Universum habet utroque modo bonum et finem. Est enim aliquod bonum separatum, quod est primum movens, ex quo dependet caelum et tota natura, sicut ex fine et bono appetibili (...) Et, quia omnia, quorum unum est finis, oportet quod in ordine ad finem conveniant, necesse est, quod in partibus universi ordo aliquis inveniatur; et sic universum habet et bonum separatum, et bonum ordinis».

12. *Ibid.* n. 2627: «Est etiam finis intra, sicut forma finis generationis et alterationis, et forma iam adeptas, est quoddam bonum intrinsecum eius, cuius est forma. Forma autem alicuius totius, quod est unum per ordinationem quamdam partium, est ordo ipsius: unde reliquitur quod sit bonum eius».

13. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I q. 103, a. 2 ad 3: «finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi: hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem». Cfr. C. CARDONA, *La metafísica del bien común*, Rialp 1966, p. 41.

14. Se dice en las cosas porque ambas ordenaciones son intrínsecas.

15. Sobre todo el gran peligro es separar una ordenación de la otra —como dándolas por supuestas— por lo menos implícitamente, y esto, como hemos dicho, deforma la realidad. Por ejemplo, «Dios es el bien sumo y, por consiguiente (...) es el bien común, del que todo bien depende, y por eso todas las cosas se ordenan a Él como al bien mejor, como a su último fin» (CARDONA, o.c. p. 37, cfr. C.G. III, c. 17). Esto es exacto y además Cardona, más adelante, habla de la ordenación de unas criaturas a las otras y, aunque

de facilitar la exposición y evitar equívocos, vamos a dar nombre a los dos órdenes citados. Los llamaremos *orden de inmanencia* y *orden de trascendencia*¹⁶, cuando queramos referirnos al aspecto material y formal de esa imagen divina, reflejo de la ley eterna, que el Arte de Dios modela en el universo creado.

Dos órdenes por tanto; el primero, que llamamos orden de inmanencia, abarca todos los seres creados con la infinita gama de relaciones que los unen y en cuanto que cada uno se ordena a su propia perfección. Este orden de inmanencia no tiene en sí mismo razón de ser; por eso hay en las criaturas otra ordenación, que llamamos orden de trascendencia, por el que todo el universo se refiere a su Arquetipo que es la bondad divina. Este último orden, también intrínseco al universo, es la relación de toda la creación, considerada como un todo, a Dios que ha querido crear todas las cosas para que fueran imagen de su ser y del Amor que une su vida trinitaria.

Fijemos nuestra atención en el orden de trascendencia, y descubriremos que es como la «forma» de la imagen de Dios, pues si se prescinde de él, la consistencia de las realidades de este mundo desaparece. Lo vemos en la vida del hombre que sólo tiene sentido cuando en él incide el rayo de lo divino. Por eso, cuando voluntariamente se deja esto en olvido, cuando se mira al hombre con sus creaciones como algo aislado y cerrado en sí mismo, entonces, tanto la ciencia como todo tipo de humanismo resultan como algo sin médula ni finalidad, que lo dejan frío, indiferente y opaco. Toda ordenación sin Dios es como materia informe, que en cuanto tal, ni existe ni puede existir¹⁷.

Hay, pues, un orden de trascendencia que es constitutivo del universo e inmanente al mismo. Este orden es aquello que permite al conjunto de todos

no haya nada que objetar, nos parece que puede surgir confusión en la mente de muchos —y pensamos que de hecho surge, según nuestro modo de ver—, al olvidar que todas las cosas se ordenan a Él no simplemente, en cuanto que forman un todo; se olvida que la ordenación a Dios es única; es decir, que todos los seres creados forman parte de un todo.

16. Santo Tomás los denomina orden principal y orden secundario: «Ipse enim (Deus) duplicem ordinem in universo instituit. Principalis est secundum quod res ordinantur in ipsum, et secundarius est secundum quod una iuvat aliam in perveniendo ad similitudinem divinam» (SANTO TOMÁS, *In II Sent. d.1 q. 2, a. 3c*, tomado de CARDONA, *o.c.*, p. 111). Como ya se ha indicado, hemos decidido utilizar un nombre específico para cada uno, fundamentalmente para evitar el equívoco de separar el uno del otro; después, porque queremos referirnos a ellos y habría que nombrarlos. En lo que se refiere al nombre mismo, se han escogido estos que ya vienen cargados de significación y precisamente por eso. La inmanencia muchas veces se refiere a un sistema cerrado en sí mismo, sin ninguna referencia a lo trascendente. Nuestro *orden de inmanencia* incluye una referencia a Dios, porque toda la razón de su ordenación le viene de Dios.

17. Por eso hablamos de orden de inmanencia, que para nosotros significa el orden del universo en cuanto que está informado por el orden de trascendencia.

los seres representar al Dios vivo, Uno y Trino; esencialmente está constituido por una relación al Creador¹⁸, relación que hay que entender no como la referencia a un Dios en abstracto, sino al Dios vivo, reflejado en esa idea conductora de toda la creación, que es el Arquetipo. El mundo no se refiere a una idea abstracta, a algo teórico, sino al Arte de Dios, es decir a su sabiduría, providencia y amor. En una palabra el Arquetipo no es sólo una idea, sino que es Vida: es una Idea que vive en Dios y se identifica con Él. Por eso esta referencia es constitutiva tanto del ser y operación del hombre, como de todo ordenamiento social justo, porque la verdad del hombre —lo mismo que la verdad de todo el orden creado— vive en Dios.

Ya en esto se adivina cómo la unicidad del orden de trascendencia no se opone al concepto de persona, que es incomunicable. Como la unidad del universo pide que el orden de trascendencia sea uno y único, en los distintos seres la relación a Dios tiene que ser participación de esta única relación. También en los hombres y en los ángeles, en los que su ser personal está en relación con todo el universo, y como esa participación del universo nos viene a través de la vida de comunión, como luego se verá, algo tiene que haber entre esa única relación —constitutiva del orden de trascendencia— y las personas divinas, que son relaciones subsistentes en Dios¹⁹. De todas formas debemos preguntarnos: ¿Cómo se compagina la unidad del orden de trascendencia con el concepto de persona que en sí es algo incomunicable?

El encuentro con Dios

Los hombres deseamos más ser admirados por nuestros talentos que por nuestro amor; quizás por eso con frecuencia al mirar las obras de Dios, admiramos más su sabiduría y su arte que su amor. Ayuda a situarse la siguiente pre-

18. Una relación, no porque el universo sea un solo ser, sino porque es una sola imagen.

19. Santo Tomás dice que «personae divinae (...) secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum (...) Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius, et per suum amorem, qui est Spiritu Sancto» (*Summa Theologica*, I q. 45, a. 6c). OCÁRIZ explica la filiación divina diciendo que es una participación del Verbo de Dios en cuanto que es Hijo, no en cuanto que es persona. Y para dar a esto alguna explicación habla de una participación de la relación de filiación, no en cuanto que es subsistente, sino en cuanto que es relación (cfr. *Hijos de Dios en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1972, p. 122). Puestos a especular nos parece que quizás se podría buscar un fundamento natural a esa teoría con un estudio de participación de las relaciones divinas en el universo, precisamente a través de esa relación que constituye el orden de trascendencia.

gunta: ¿Cómo es posible que Dios haya querido crear, cuando la cosa, aparentemente, «ni le va ni le viene»? Esta pregunta desvela lo más grande y asombroso de Dios: su Amor.

La creación se hizo con sabiduría, pero su origen está en el Amor; no puede encontrarse otra razón. Dios nos ama, por eso nos creó, y lo hizo como un don porque amar es darse, y darse con entusiasmo. Es comprometerse, hacerse vulnerable e indigente en la espera de una correspondencia a esa entrega. Si no fuera así el amor no sería cierto. Este es el gran misterio de la trascendencia divina en tensión hacia nosotros; el Amor le hace querer lo imposible: ser trascendente y, simultáneamente, estar con nosotros compartiendo nuestra suerte y nuestros amores.

Cuando Yavéh Dios completó la creación, vio todo cuanto había hecho y encontró que era muy bueno²⁰. Todas las cosas son maravillosas porque Dios las ha amado primero; fruto de ese cariño divino es el encargo conferido al hombre de continuar, como colaborador suyo, la labor creadora comenzada en el principio²¹, y por eso el trabajo humano, la actividad humana en general, tiene que ser expresión y continuación del amor creador. Es decir que, como dice Pieper, en el amor humano «hay algo más que una simple repetición, más que una imitación de lo que Dios hizo entonces: es una repetición pero es también una continuación, un perfeccionamiento de lo que se empezó en la creación. Y se podría dar que al encontrar bueno, y maravilloso o excelente algo que vemos: un árbol, la estructura de un alga que observamos en el microscopio: sobre todo un rostro humano, el amigo, la compañera de nuestra vida, nuestra propia existencia; digo que se podría dar que, al amar algo amable, nos diéramos cuenta reflejamente de que con ello estamos acogiendo y continuando aquella afirmación universal primariamente acaecida en la creación, por la que todo es “querido por Dios”, y, por lo mismo, bueno»²².

Ese descubrimiento no es difícil, porque nuestro Dios no está lejos, nos busca y lo ha dispuesto todo para que podamos encontrarnos con Él²³, pues se nos muestra no sólo en la verdad y belleza de las criaturas, sino sobre todo en

20. Cfr. Gen 1, 31.

21. Cfr. Gen 2, 15.

22. J. PIEPER, *virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976, p. 444.

23. «Dios, creándolo todo y conservándolo todo por su Verbo, da a los hombres testimonio de sí en las cosas creadas» (CONC. VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, n. 3).

Pedimos al lector un esfuerzo para que, en las líneas que siguen, haga abstracción del orden de la gracia, pues lo que ahora escribimos queremos referirlo exclusivamente al orden natural, aunque sea inevitable mencionar las maravillas de la gracia.

la experiencia del amor, que es siempre revelación de Dios. El hombre que ama muestra siempre el rostro de Dios.

Por eso, cuando el hombre siente que el amor le llama, si no cierra su corazón, si lo acoge, perfecciona lo que un día comenzó en el acto creador, y con eso consigue que ese amor que llama no sólo nos hable de Dios sino que, en cierta manera, nos haga descubrir al mismo Dios que, oculto, se nos hace presente. El amor es un camino de Dios, camino que pasa por el hombre que tiene el poder de mostrar a Dios con su amor²⁴.

Decimos pues que el hombre, al descubrir que todo es bueno²⁵ y maravilloso, se encuentra con aquel acto creador en cuyo origen está el Amor. Hay siempre alegría en el corazón del hombre recto al descubrir la verdad; y este gozo, que es reflejo del ser de Dios y de su bienaventuranza, debe llevarnos a darle gloria y poseer así, ya ahora, la perfección del fin²⁶. Este asombro y esta alegría ante el encuentro de la verdad y del bien, al ser reproducción del acto creador de Dios, son también actualización de la imagen divina que llevamos impresa en nosotros, y que es tan perfecta, que representa no sólo la unidad de la esencia divina, sin también la Trinidad de personas.

Por eso amar es ya, en cierta manera, poseer el último bien del hombre, y poseerlo ahora²⁷, pues de la misma manera que las personas divinas se distinguen según la procesión del Verbo por el Padre que lo pronuncia y según la procesión del Amor que las une, así el alma se asimila a ellas especialmente cuando

24. No estamos hablando ahora de la caridad cristiana, sino simplemente del amor humano.

«El gran privilegio del hombre es poder amar, trascendiendo así lo efímero y transitorio. (El hombre) puede amar a las otras criaturas, decir un tú y un yo llenos de sentido. Y puede amar a Dios, que nos abre las puertas del cielo, que nos constituye en miembros de su familia, que nos autoriza a hablarle también de tú a Tú, cara a cara» (JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 48).

Este texto puede aplicarse tanto a los amores limpios como a la caridad. Como ya hemos indicado, aquí nos estamos refiriendo solamente a los amores humanos.

25. Cfr. Gen 2, 31.

26. Nos referimos a la perfección segunda que viene del logro del propio fin, no a la última perfección que constituye el fin de todo el universo, y que es la bienaventuranza de los santos. Esta perfección segunda a la que ahora nos estamos refiriendo, aunque no lleve consigo una felicidad perfecta, goza ya de la perfección del fin, porque nos hace felices, con lo que se colma en ella, en cierta manera, el deseo natural de felicidad.

27. Que el lector perdone nuestra machaconería al repetir una vez más que estamos hablando de la perfección segunda, que depende del logro del propio fin, no de la última perfección, que se dará en la consumación de los siglos. Es importante insistir en esto porque al hablar de felicidad, aún haciendo abstracción del orden de la gracia, se «toca» ya el último fin.

ama, es decir, cuando en la realización de cualquier tarea descubre la verdad y se siente feliz al realizarla por amor²⁸. «En realidad ves a la Trinidad si ves el amor», decía S. Agustín²⁹.

En este sentido, pues, todo conocer unido a actos de amor, nos da una semejanza con el ser divino intratrinitario, pues reproduce en el alma como una semejanza de los actos nocionales divinos.

Hemos dicho, «todo conocer unido a actos de amor», aunque es evidente que no es lo mismo conocer una piedra, o un caballo; o que el objeto de nuestro conocimiento sea otra persona; o que, finalmente, la contemplación se detenga en el mismo Dios en la medida en que su infinita perfección puede encerrarse en una imagen. «Otro paso sería, dice Pieper, superar el mero conocimiento de la verdad, aceptarla positivamente; coincidir voluntariamente con aquel sí creacional, y aliarse con él en una especie de identificación, tanto en el acto afirmativo como con su Autor. Dicho de otra forma: podríamos amar al Primer Amante»³⁰.

Santo Tomás dice lo mismo con menos palabras: «*se alcanza la imagen de Dios en el alma, en la medida en que es llevada o ha nacido para ser llevada a Dios*»³¹. El alma se parece más a Dios cuando el objeto de su contemplación y su amor es Dios mismo. En este acto, que se puede realizar en medio de las tareas más comunes, se encuentra la máxima perfección que la naturaleza humana puede alcanzar por sus propias capacidades, porque se trata de un acto en el que confluyen la acción de Dios que se revela, con la de la criatura que se entrega y busca. En él el alma *casi* llega a Dios en cuanto Dios, o también que Dios mismo, en su amor y benevolencia, *casi* se hace inmanente al universo; se podría comparar a una flecha lanzada hacia lo alto, hacia ese Dios que se le revela en la experiencia del amor y en el encuentro con la verdad de las cosas; una flecha con impulso siempre incapaz de su destino, pero siempre también en tensión gozosa hacia aquel Dios que con tanto amor se vuelca hacia nosotros. A la luz de estas consideraciones vamos

28. «Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem verbi a dicente, et amoris connectentis utrumque. (...) Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando, interiorius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus». (Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I q. 93, a. 7) Esta imagen se manifiesta especialmente cuando la mente prorrumpe en actos de amor entusiasta, al encontrar maravillosas las cosas que ve y posee.

29. S. AGUSTÍN, *La Trinidad*, 8, 8, 12.

30. PIEPER, o.c., p. 545-546.

31. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I q. 93, a. 8: «Imago Dei attenditur in anima, secundum quod fertur vel nata est ferri Deum».

a completar la exposición de nuestro encuentro con Dios, a través del encuentro con los demás.

*El principal bien que existe en las cosas es la perfección del universo*³²

Leemos en el Catecismo de la Iglesia católica: «La imagen divina está presente en todo hombre. Resplandece en la comunión de las personas a semejanza de la unión de las personas divinas entre sí»³³. Tomando como fundamento esta enseñanza procederemos según el razonamiento siguiente:

Lo mismo que las distintas personas en Dios forman un solo ser por la vida de comunión entre ellas, así también la sociedad humana —y por extensión la totalidad de la creación—³⁴ camina hacia una unidad que será fruto de la vida de comunión.

Consideramos verdadera la tesis de que el mundo de la naturaleza y el del espíritu, aunque se distinguen, no se contraponen; Santo Tomás, siguiendo toda una tradición patrística, enseña que «la providencia de los ángeles es universal, y se extiende a todas las criaturas corporales; por eso enseñan tanto los santos como los filósofos, que la divina providencia rige y gobierna todos los seres corporales por medio de los ángeles»³⁵. «Hay una ley que la divinidad ha establecido de manera inamovible, que es que las criaturas inferiores sean llevadas a Dios por las superiores»³⁶; así todos pueden difundir en los demás el bien que tienen; el que tiene más, puede dar más, y los ángeles, «que están en participación plenísima de la divina bondad, reparten a sus inferiores lo que

32. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I q. 22, a. 4c.

33. CEC n. 1702.

Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Mulieris dignitatem*, n. 7: «afirmar que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios significa que está llamado a existir para los demás, a darse, a llegar a ser don». Cfr. nn. 18 y 29. Cfr. también GONZÁLEZ-ALIÓ, *La Santísima Trinidad, comunión de personas*, «Scripta Theologica», 18 1986/1, p. 25.

34. Es decir, no solamente los ángeles, sino también el universo material, al que se refiere, quizás, S. Pablo cuando exclama, «expectatio creaturae, revelationem filiorum Dei expectat!» (Rm 8, 19).

35. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 5, a. 8: «Providentia angelorum universalis est, et extenditur super omnes creaturas corporales; et ideo tam a sanctis quam a philosophis dicitur, quod omnia corporalia mediantibus angelis a divina providentia reguntur vel gubernantur».

36. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I q. 106, a. 3 sed contra: «Dyonisius dicit (...) hanc legem esse divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora».

reciben de Dios»³⁷. Siendo esto así cabe preguntarse: ¿cómo y en qué medida se realiza esto?

En las cosas se encuentran distintos modos de influir en los demás, según las distintas naturalezas, de forma que, cuando más alta sea la naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana³⁸.

La categoría de un ser no se mide por su fuerza o por su inteligencia, sino más bien por su capacidad de relacionarse con los demás: es decir, por su contribución a la unidad del universo; esta capacidad viene determinada en parte por su capacidad de vivir en sí mismo, que le otorga el poder de ponerse en relación con otros y darles de lo suyo. Cuando alguien tiene interioridad, lo que le sale, le sale de dentro. Por eso, cuanto mayor sea la interioridad de un ser, tanto más de dentro saldrá lo que dé, y de la misma manera lo que reciba, le llegará más adentro: podrá hacerlo más suyo. Las piedras, por ejemplo, pueden estar unas al lado de las otras y causarles alguna influencia, pero nada más; no tienen capacidad de relación. En el caso de un agente que vive en sí mismo la cosa es diferente, porque cuando actúa su unión con el efecto es más estrecha y su influencia más profunda: da más de lo suyo, de lo que le sale a él de dentro, por lo que tiene el poder de relacionar a otro ser más intensamente consigo mismo. Recíprocamente, cuanto más dé un ser tanto más podrá aumentar su interioridad, por eso se puede decir que tener interioridad y ser capaz de relaciones son conceptos que se corresponden: las personas son capaces de referirlo todo a sí mismas, porque pueden hacer que las formas de las cosas tengan vida en su espíritu, y con eso poseerlo todo, llegar a todo, gozar de todo y también entregarse, darse y enriquecer a todos³⁹.

Si nos preguntamos ¿en qué medida unas criaturas, al iluminar a las otras, pueden alcanzar para sí mismas la perfección del universo?, la respuesta es contundente: en la medida en que su interioridad lo permite: a más interioridad, más capacidad de relacionarse con los demás seres, más posibilidades de

37. «Angeli qui sunt in plenissima participatione divinae bonitatis, quidquid a Deo percipiunt, subiectis impartuntur» (SANTO TOMÁS, *o.c.*, I q. 106, a. 4c). Contemplar al universo como jerárquicamente ordenado nos proporciona una visión unitaria del mismo: es la unidad orgánica de un solo cuerpo con muchos miembros.

38. SANTO TOMÁS, *Contra Gentes* q. 4, a. 11: «secundum diversitatem naturarum diversus modus emanationis invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis est intimus» (cfr. J. PIEPER, *Wahrheit der Dinge*, Kösel Verlag 1957, de donde están sacadas gran parte de las ideas que siguen).

39. Desgraciadamente, tener una facultad no significa necesariamente ejercerla en bien de los demás: siempre tenemos la triste posibilidad de guardar el talento recibido de Dios en un pañuelo, sin permitir que dé fruto (cfr. Lc 19,20).

servir, de darse; más poder también de hacer suya la bondad del todo y participar de la perfección del universo.

Podemos ahora dar un paso adelante y preguntarnos: ¿cómo se realiza esto? González-Alió da una profunda respuesta a esta pregunta, aunque limitada solamente al acto de conocer. Su pensamiento puede resumirse así: cuando yo conozco algo, mi relación a ese algo es real, pues soy yo quien conozco la cosa y la poseo al conocerla; a través del conocimiento me relaciono con ella, como el cognoscente con lo conocido. Esta relación de conocimiento me da, además, un poder sobre esa cosa. Lo conocido en cambio no se refiere a mí con relación real, porque no ha causado mi conocimiento; ni siquiera se ha enterado. Su única acción ha sido sensibilizar mis sentidos; ha sido ocasión de mi conocimiento, y nada más.

«Sin embargo, en el caso del conocimiento interpersonal, la relación cognoscitiva que alcanzo respecto a la otra persona en cuanto persona no la adquiero en sentido estricto en razón de mi operación intelectual, ya que ésta no es el fundamento de la intencionalidad manifestativa del verbo mediante el que la conozco, sino en razón de la aceptación de su verbo propio, cuya intencionalidad se funda en la operación cognoscitiva del otro»⁴⁰. Nos encontramos ahora con dos seres que poseen interioridad, que pueden, por lo tanto relacionar cosas a sí mismos. Cuando yo conozco a una persona o permito que esa persona me ayude, o me enseñe, o se me entregue, esa persona está causando en mí, no solamente un conocimiento, sino que me está formando, me está dando de lo suyo. El verbo que procede de ella, le sale «de dentro», y lo ha proferido para iluminar mi inteligencia; su verbo es causa del mío. Aquí hay, por tanto, dos relaciones reales.

Encontramos así, que la comunión de personas es en un «*agere*» común que enriquece a ambas⁴¹; Dios lo ha dispuesto así para dejar en nosotros un reflejo de su vida íntima, de la que quiere hacernos partícipes. De este modo en la relación interpersonal se da un enriquecimiento en virtud de la donación mutua, ya que la perfección segunda, es decir, aquella que viene por el ejercicio de la propia actividad, crece y se hace más profunda al comunicarse a los demás, por lo que permite también una donación más plena, en un proceso que crece en intensidad y calidad. Es así como nos vamos apropiando la bondad del universo.

40. GONZÁLEZ-ALIÓ, *La Santísima Trinidad, comunión de personas*, «Scripta Theologica», 18 1986/1, p. 25-26.

41. *Ibid.* p. 27.

De la vida de comunión, por tanto, surge una dependencia en el ser que causa una unión que se podría equiparar a la adquisición de una *nueva naturaleza* cuya forma es la perfección del universo. De esta manera, los que en sí son muchos, de algún modo se hacen uno, por eso se puede decir con razón que «el principal bien que existe en las cosas mismas es la perfección del universo»⁴².

También nos descubre esto el nexo que existe entre el encuentro personal con Dios y la vida de comunión con los demás, porque esa vida que tiende a la unidad es reflejo de la vida de Dios; por eso podemos ahora dar un nuevo paso y preguntarnos:

¿Cómo podría relacionarse esto con la vida de Dios?

La Sagrada Escritura, cuando habla del Amor divino, emplea términos verdaderamente sorprendentes. El génesis dice que Yahvé *disfrutaba* en el paraíso con Adán y Eva⁴³; y que encuentra sus delicias en estar con los hijos de los hombres⁴⁴. Esta alegría divina está en relación con la gloria de Dios, que en el Antiguo Testamento tiene en muchas ocasiones un carácter objetivo⁴⁵.

Escuchemos por ejemplo al profeta Isaías: «Levántate, llénate de luz, Jerusalén, porque viene tu luz, y la gloria del Señor ha salido sobre ti. Fíjate, mientras que las tinieblas cubren la tierra, y los pueblos yacen en la obscuridad,

42. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I q. 22, a. 4 c.

Contrasta esta manera de expresarse con la que es habitual en muchos manuales de ética, que podríamos tipificar con una cita entre mil: «Aunque toda la vida y organización social tiene en el Creador su punto de referencia, la unión efectiva con Dios es algo personal. Quien de hecho consigue la felicidad —o la pierde— es la persona individual, y no el grupo social considerado en su conjunto, como algo abstracto» (A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética*, EUNSA, 1984, p. 164).

Ante esto nos preguntamos: Expresarse así, sin más matices ¿no será quizás un modo de presentar a la persona humana según el concepto liberal, atomista e individualista?

43. Cfr. Gen 3, 8: se paseaba con ellos al caer la tarde.

44. Cfr. Prov 8, 31.

45. Cfr. L. ARNALDICH, Enciclopedia GER, XI, 56-57; J.M. CASCIARO, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, EUNSA 1992, pp. 179-180.

Actualmente, el término gloria tiene más bien un tinte subjetivo, pues significa la opinión, la fama, el parecer que alguien tiene de otro; y, como consecuencia, glorifica —o no— al otro con sus alabanzas o su desprecio. El vocablo hebreo *kebod* no tiene este sentido pues expresa más bien una cualidad objetiva; una realidad inherente a la persona que le da realce, prestancia, celebridad y prestigio. *Kebod Yahvé*, por tanto, se refiere a una realidad que forma parte integrante del ser divino en cuanto se manifiesta a los hombres. El gozo de Dios con sus hijos los hombres, con su Pueblo, corresponde a esta concepción de gloria de Dios.

*sobre ti ha salido el Señor y su gloria se verá en ti»*⁴⁶. Aquí es patente el sentido objetivo del término gloria; se refiere a algo de Dios que nos transforma e ilumina: todos los pueblos están sin luz; Jerusalén también lo estaría, pero he aquí que al fijarse el Señor en ella, su gloria la ilumina. La luz que sale de Jerusalén es la luz del Señor que habita en ella; por eso podemos concluir que la gloria de Dios es una cualidad que atribuimos a Dios en cuanto presente en el mundo, cuando el mundo permite que su luz surja entre nosotros. El Señor ama, elige y viene; si se le recibe, su gloria ilumina nuestras vidas y el quehacer social. Por eso, repetimos, la gloria de Dios y el gozo de Dios es algo que está en relación con su presencia entre nosotros.

Esta luz, que es el máximo gozo del hombre, se alcanza en los actos de culto⁴⁷ que nos dan como la posibilidad de hacernos llegar «casi» hasta el mismo Dios⁴⁸, al darse en ellos como una cierta igualdad entre los actos del hombre de una parte, y de otra, la revelación de Dios en nosotros; son actos simultáneos: Dios se vuelca para iluminarnos con su gloria que es su gozo y su Amor, y nosotros nos elevamos hacia Él para cantarle, gozosos, nuestro agradecimiento por su cariño⁴⁹. Por eso decía Santo Tomás, «la inteligencia humana más desea, ama y se deleita en el conocimiento de Dios, por mínimo que sea, que en el conocimiento más acabado de cualquier otra cosa»⁵⁰. Nuestra inteligencia tanto más se perfecciona cuanto mayor es el conocimiento que alcanza de Dios, porque esto va unido a poseer la perfección del universo.

46. Is 60, 1-2. (Aunque este texto se refiere al Mesías nos parece que se puede aplicar también en el sentido más restrictivo que aquí le damos, es decir, prescindiendo del orden de la gracia).

47. Hablamos del culto natural que puede realizar todo hombre en la vida ordinaria adorando a Dios y ofreciéndole su vida.

48. Como ya hemos visto más arriba. Por la gracia en cambio, el hombre llega hasta Dios, sin «casi». Con el que nos estamos refiriendo a esa tensión gozosa hacia Dios que el hombre tiene al descubrir su acción en la vida ordinaria.

49. Es casi inevitable no plantearse aquí las cuestiones sobre la necesidad de la visión de Dios para la felicidad del hombre. Aun sin entrar en esto, de lo expuesto se desprende que no puede existir una aspiración natural hacia la vida divina, hacia la gracia; el hombre no necesita ver a Dios cara a cara para alcanzar la felicidad proporcionada a su naturaleza, es decir, su último fin, porque al encontrar el amor que se revela en la divina providencia, encuentra algo inagotable. Un amor siempre nuevo, siempre creciente, siempre cercano aunque, simultáneamente, siempre infinitamente trascendente.

50. SANTO TOMÁS, *Contra Gentes*, III c. 25: «Intellectus autem humanus magis desiderat, et amat, et delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis».

Dios es fin separado de todas las cosas, aunque al mismo tiempo está en ellas dándoles el ser y la vida. Por eso el hombre, al corresponder al amor encuentra su perfección y consigue el fin adecuado a la dignidad de la persona humana, que es la felicidad. La criatura puede realizar sus trabajos con la alegría de saberse amada, y percibe que en cualquier tarea, cuando se hace por amor y con espíritu de servicio, se alcanza el fin, porque encuentra al Dios vivo que se goza en nosotros al verlo reflejado en el amor.

Así lo decía el beato Josemaría: «Los caminos de Dios en la tierra son muchos. Mejor dicho: son todos. Cualquier estado, cualquier profesión de este mundo, siempre que sea recta y se persevere en esa rectitud, puede ser un encuentro con Dios».

Para concluir vamos a decir dos palabras sin la limitación que supone en un trabajo teológico el prescindir de la gracia, por la que la vida humana tiende a la unidad de la misma vida de Dios, que nos ha creado para que entremos en comunión con Él. Dios, al vivir en nosotros, vive en nuestros amores y, a través de ellos, también en el Pueblo de Dios, en la sociedad de los santos, en su amistad y en sus relaciones. A las Personas divinas las podemos encontrar no solamente en nuestro interior, sino también en el trato con nuestros hermanos los hombres, porque *la caridad no significa sólo amor a Dios, sino también una cierta amistad con Él; esto añade a la idea de amor, un amor mutuo unido a un cierto quehacer común (...)*⁵¹.

En la bienaventuranza se encierra todo lo que puede contribuir a nuestra felicidad y a la gloria de Dios, que está en la salvación y santificación de los hombres; todas las cosas honestas entran aquí; todas las locuras de un corazón enamorado pueden entrar en la caridad, que *«sub se comprehendet omnes dilectiones humanas»*⁵²; en ella entran todos los amores humanos limpios que son elevados y transformados por la gracia divina.

La caridad, por tanto, no es una especie de amor divino, sino que son todos los amores humanos transformados por el ser de Dios, que nos ha lla-

51. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I-II q. 65, a. 5. «Charitas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quamdam ad ipsum: quae quidem super amorem addit mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua». En este mismo lugar continúa el Santo: Y que esto pertenece a la caridad está claro por lo que se dice en I Io 4,1: «el que permanece en la caridad, en Dios permanece, y Dios en él»; y también en I Cor, donde se dice «Dios es fiel, por quien habéis sido llamados en sociedad con su Hijo»; esta sociedad del hombre con Dios, que es una cierta conversación familiar con Él, se incoa en esta vida por la gracia, y se perfecciona en el futuro por la gloria.

52. SANTO TOMÁS, *Quaest. disp. de caritate*, 7.

mado *in societatem Filii eius*⁵³, para que tengamos trato de amistad con su Hijo, que es el heredero de todo el universo. Y de entre todos esos amores la primacía la tiene el amor a Dios, que ya no es un amor más, sino el objeto de nuestra felicidad⁵⁴.

En su pueblo, Dios se viste de majestad y hermosura⁵⁵, por lo que nuestra gloria es la de nuestro Padre Dios, de quien son las cosas, que también son mías, porque Dios es mío. Nuestro gozo es la gloria de Dios. *El que se gloria, ¡que se gloríe en el Señor!*⁵⁶.

Guillermo Magro
Santuario de Torreciudad
ESPAÑA

53. 1 Cor 1, 9.

54. «Charitas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis objectum» (SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I-II q. 65, a. 5 ad 1).

55. Cfr. Ps 103, 1.

56. 2 Cor 10, 17. Cfr. 1 Cor 1, 28-31: «Dios elije lo que no es para anular lo que es, para que nadie pueda gloriarse ante Dios. Por Él sois en Cristo Jesús, que ha venido a seros, de parte de Dios, sabiduría, justicia, santificación y redención, para que, según está escrito, “el que se gloríe...”».