

LA RENOVACION DE LA MORAL

RAMON GARCIA DE HARO

Hay en lo más profundo de cada hombre el deseo de ser feliz. Pero ningún hombre es feliz por casualidad y de cualquier manera: dotado de libertad, abierto por su inteligencia y su voluntad a la infinitud del bien, sólo aquietta su corazón en el trato con Dios. Únicamente el amor divino, que pone orden, llena de sentido y congrega los demás amores, da a la persona su plenitud interior; y la consiguiente fecundidad en las obras, que manifiesta esa plenitud.

Si se quiere hablar de una renovación de la moral, inteligible al cristiano normal y corriente —y es necesario hacerlo pues lo aconseja vivamente el último Concilio (*Optatam totius*, n. 16)—, se ha de hablar de un modo que responda derechamente a ese íntimo modo de ser que nos es propio. La obra que queremos comentar *, lo entiende efectivamente así: «la moral cristiana tiene por objeto la acción humana en su conexión con la divina, y su fin es orientar hacia Dios la actividad del hombre. La teología moral se puede definir como la ciencia de la búsqueda activa de Dios por parte del hombre. Ahora bien, esta búsqueda con obras, recommienza para cada hombre, para cada generación, y toma una forma nueva según los problemas que se plantean a cada uno» (p. 13).

No se trata de un estudio sistemático y exhaustivo —no pretende serlo—, sino que presenta una serie de temas vivos, y marcados por la unidad de una preocupación: escribir una teología que lleve a Dios. El libro está dividido en tres partes: la primera, dedicada a la renovación de

(*) Servais PINCKAERS, *Le renouveau de la morale. Etudes pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*, 2.^a ed., Tequí, París 1978; (primera ed. París 1964), 270 pp. (22 x 15). De la primera edición existe traducción italiana, (*Il rinnovamento della morale. Studi per una morale fedele alle sue fonti e alla sua missione attuale*. Torino, Borla, 1968, 159 pp.) y castellana (*La renovación de la moral. Estudios para una moral fiel a sus fuentes y a su cometido actual*, Verbo Divino, Estella 1971, 408 pp.).

la moral, en general; la segunda al tema decisivo para entender la actividad moral: la naturaleza de la felicidad, el lugar que el fin, el último fin, Dios, ocupa en la acción humana; en la tercera parte trata de la virtud de la esperanza, permitiendo comprobar los frutos de este modo de renovación de la moral.

La presente nota se propone glosar y dar a conocer las ideas que nos han parecido más sugestivas y útiles para quienes compartan una preocupación semejante a la del autor, por la renovación de la moral.

I. LA RENOVACION DE LA TEOLOGIA MORAL Y SUS PROBLEMAS

Es el tema de la primera parte, dividida en cuatro capítulos. Comienza por analizar brevemente los diversos movimientos que se han propuesto esta renovación para presentar seguidamente «algunas reflexiones indispensables si se quieren evitar los peligros de un concordismo fácil y engañoso entre la moral cristiana y el pensamiento moderno. Es preciso, ántes de proceder a cualquier otro estudio, desentrañar la perspectiva propia de la moral cristiana. Porque antes de querer dirigir, hace falta saber a dónde se va» (p. 20).

1. LA PERSPECTIVA PROPIA DE LA MORAL CRISTIANA

El autor destaca, como fundamento de esta perspectiva, la necesidad de *renovar la fe*: un resurgimiento de la fe. Ciertamente es necesario —y se habla hoy mucho— de un resurgir de las fuentes escriturísticas y patrísticas de la moral, pero no se puede olvidar que, en algún modo, la primera fuente de la teología es la fe misma: como virtud, como principio activo sobrenatural, que hace comprender en su significado propio —en su dimensión sobrenatural, que excede a nuestras solas fuerzas— el contenido de la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio. El resurgimiento de la teología debe partir del avivarse de la fe, cuya luz asume y sobrepasa a la razón, dándonos un nuevo sentido de la vida. Una fe «que no mendiga a la razón un rayo de su inteligibilidad, sino que, a partir de ella, expande misteriosamente esa luz divina, de la que nuestra inteligencia misma es como un testimonio. En la fe, el misterio y la oscuridad no son sinrazón sino suprema razón. El medioevo había visto bien, siguiendo a San Agustín, el carácter luminoso de la fe; la había constituido en motor de la búsqueda intelectual: *fides quaerens intellectum*. Después de haber gustado el último lazo que une nuestra intelligen-

cia a la fe, como la hija a su madre, pudo invertir la fórmula y decir: *intellectus quaerens fidem*» (p. 21).

Esta fe reforzada nos muestra *las perspectivas que la Revelación abre a la moral*. Cristo nos ha ofrecido una nueva vida, si sabemos morir con El. Es algo exigente, muy exigente, pero prometedor: «morir con Cristo en la fe, realmente, significa que nos hará falta conocer la angustia, la impresión de perderlo todo, placeres, familia, amigos, patria, fortaleza y poder, amor y alegría, y nuestra alma misma hasta el punto que el cristianismo se nos puede presentar como una muerte pura y simple, con el aspecto de un suicidio. Pero el hombre que renace de esta muerte es realmente un hombre nuevo, bien distinto del que vive según el mundo, y sin embargo semejante a él puesto que es el acabamiento divino de lo que somos; como el cuerpo glorioso de Cristo es semejante y, sin embargo, diferente a su cuerpo mortal, pues no puede volver a morir. Por lo mismo, las palabras que expresan nuestra vida y sus obras cobran una significación nueva que sólo pueden conocer los creyentes, a quienes la fe otorga el sentido de esta dimensión divina» (pp. 22-23). La fe nos muestra la *finalidad sobrenatural* de toda nuestra vida.

Estas son las bases y el criterio para una renovación de la moral en sentido cristiano, que no puede limitarse a examinar qué cosas hay en el propio tiempo compatibles o no con la fe, sino que ha de *atreverse a tomar la iniciativa*: no cabe «contentarse con eliminar las tesis y opiniones incompatibles con la fe. El moralista cristiano ha de atreverse a tomar la iniciativa. Sólo él percibe, por la fe, el sentido profundo de las cosas humanas, su sentido divino; sólo él puede imprimir o señalar a las acciones humanas el movimiento que las llevará a su perfección (...) El moralista no tiene que temer a la razón, que también es hija de Dios; ha de desconfiar más bien de la estrechez de sus propios puntos de vista» (p. 23).

Por eso, la primera tarea del moralista ha de ser «un *redescubrimiento de las realidades cristianas*, del sentido cristiano a infundir a las realidades humanas; y esto entraña una revisión, una especie de resurrección de la significación de las palabras que conciernen al obrar humano» (p. 24). Hay que recuperar toda la riqueza del sentido que tienen en la tradición palabras como caridad, virtud, justicia, pureza, templanza...: «este pobre nombre de *virtud*, tan desfigurado a nuestros ojos, ¿qué le resta sino el equívoco poder de suscitar el recuerdo de los demonios, que odian el dominio de lo que se ha llamado la 'bella virtud'? Una virtud doblegada bajo el peso del aburrimiento, patrimonio de quienes tienen prohibido saborear los placeres y las alegrías de la vida; una virtud casi avergonzada de las burlas que le acusan de ingenua e hipócrita, al punto de que muchas veces está en trance de creerse tal. En otro tiempo, sin embargo, virtud significaba fuerza y gracia; su esplendor ponía en fuga a los demonios» (p. 24).

2. SANTO TOMÁS, COMO MODELO

En todo este trabajo, continúa S. Pinckaers, no estamos solos; si nos ponemos seriamente a la obra descubriremos que nuestros predecesores, habían dicho muchas cosas que nos parecen nuevas y que las habían expresado mejor de cuanto nosotros somos capaces de hacerlo; de modo particular Santo Tomás. Pero para recuperar esta riqueza recibida «no basta repetir la *Summa*, y glosar sus textos. Las palabras no nos pueden transmitir por sí solas la realidad viviente que significan. Los textos tomistas no llegarán a sernos plenamente significativos, más que si nosotros mismos encontramos personalmente —en la fe— al Dios que inspiró a Santo Tomás y que nadie puede descubrir en lugar nuestro» (p. 25).

Más adelante, completa su pensamiento sobre este punto, con ideas que vamos a traer aquí. En definitiva, piensa el autor —y parece difícil disentir—, no es posible entender a fondo a Santo Tomás, más que desde una robusta fe personal, que fue la luz con que él trabajó: «si el pensamiento de Santo Tomás tiene a Dios por centro, si es la expresión de un diálogo con Dios en el que Dios mismo tiene la iniciativa, en cuanto fuente de la luz con que entendemos y que El dispensa, no podremos comprender su obra si la Palabra y la Luz de Dios no nos alcanzan y nos iluminan también. Santo Tomás no puede ser interpretado correctamente al margen de la luz de la fe, fuera de la propia fe personal» (p. 59).

El conocimiento de Santo Tomás pasa —para el autor— por tres etapas: la primera comprende el estudio constante de sus obras. Un estudio que reclama esfuerzo y perseverancia, por la riqueza de los textos, y que por su mismo objeto enfrenta al estudioso con la fe: en definitiva, es Dios quien habla al teólogo y quien interroga «¿crees tú verdaderamente que la fe te puede procurar un conocimiento que sobrepasa al que puedes adquirir con tu esfuerzo, y estás dispuesto, para demostrarlo, a abandonar el estudio de Santo Tomás como el de cualquier otro autor humano? Es preciso escoger: o la fe, o Santo Tomás; no porque la fe te quiera cegar y privar del conocimiento intelectual, sino porque exige que la tomes en serio y creas que contiene toda ciencia» (pp. 59-60). Esta es la segunda etapa; sólo cuando se escoge bien, llega la tercera, en la que se accede a un conocimiento renovado, vivo y personal, de la teología y de la obra del Santo: «paradójicamente hace falta abandonar a Santo Tomás por la fe a fin de volver a encontrarlo en la fe; sólo esta renuncia permite penetrar en la interioridad original de su pensamiento, hasta llegar al pozo secreto en que se alimenta su teología» (p. 60).

Es posible, añade, que haya que reprochar a muchos tomistas no haber superado la primera fase, de modo que han conservado la letra pero traicionado el espíritu de su teología. Han olvidado empeñarse en encontrar a Santo Tomás, con un fuerte espíritu de fe; pero «ninguna teolo-

gía puede construirse ni progresar fuera de la fe. El tomismo no puede recuperar su viveza si no reencuentra la audacia de la fe. Bajo este impulso, la interpretación del Doctor angélico no se limitará ya a una acumulación de textos y razonamientos que cada uno ordena más o menos acertadamente; no se reducirá tampoco a repetir las palabras usadas por el maestro. Será capaz de expresar su doctrina con términos nuevos, sugestivos a nuestras mentes; sabrá manifestar así las correspondencias profundas que unen su pensamiento al nuestro, como al de todos los grandes teólogos que fueron fieles a la Palabra de Dios, siempre activa en la Iglesia» (p. 60).

3. MORAL DE OBLIGACIONES Y MORAL DE AMISTAD

Es el tema del capítulo segundo de esta primera parte. Cuando uno se adentra en el pensamiento de Santo Tomás descubre que buena parte de los reproches que se hacen hoy a la moral cristiana —legalismo, cierta tentación de minimalismo, ser una moral de pecado— no se pueden dirigir con ningún fundamento ni al Santo ni menos a la moral cristiana, sino sólo a ciertas deformaciones que aparecen en algunos autores de la época moderna y bajo un influjo, más o menos consciente, del pensamiento moderno: para comprender el origen de estas deformaciones «hace falta retroceder tres siglos en la historia, hasta el siglo XVII, época en que nacen las teorías que inspirarán el mundo moderno. En ese momento, la enseñanza de la teología moral sufre modificaciones importantes y adopta una orientación nueva (...): una teología que podemos llamar moderna, para distinguirla de la que se encuentra en los Padres y en la Edad Media» (p. 27).

Esta moral moderna, nacida en el siglo XVII, y de la que la primera y más típica representación puede ponerse en la obra de «Juan Azor que, hacia 1600, compuso el primer manual de teología moral de tipo moderno, titulado *Instituciones morales*» (p. 28), puede definirse como una *moral de obligaciones*. Es característico de los nuevos tratados de moral que parten, no tanto del último fin y de la realidad de la creación —como hacían Santo Tomás o San Agustín—, cuanto de «la *libertad* humana, fuente de los *actos humanos o libres*, que serán buenos o pecaminosos según su relación a un tercer elemento, la *ley*; ésta, se expresa en los mandamientos y se manifiesta a la libertad por intermedio de la *conciencia*; por fin, la ley impone a la libertad el ligamen de la *obligación*» (p. 28). Ciertamente, sus representantes se presentan como continuadores de la teología antigua y en particular de la de Santo Tomás, pero su modo de razonar depende mucho de las formas de pensamiento que dominan en su época.

El fin de los nuevos manuales era la formación de los confesores mediante una cuidada y necesaria casuística. El punto más delicado del nue-

vo planteamiento —afirma el autor— es «el antagonismo de hecho que se instaura entre la ley, que habla a través de la conciencia, y la libertad. La ley limita el campo de la libertad mediante sus obligaciones y prohibiciones; lo que no está determinado por la ley es el campo de la libertad» (p. 29). De ahí surgirá luego la tendencia a reducir el estudio de la moral a lo que se puede o no hacer, con la abundancia clarificadora de casos de conciencia pero también con la tentación de un cierto nominalismo. No se puede acusar a esta teología —añade— de no haber cumplido un servicio eficaz para la formación de los confesores, con su estudio de casos, ejemplos, etc., de modo que su utilidad subsiste hoy y subsistirá siempre. Pero sí se le puede reprochar «haber descuidado el estudio de sus propios fundamentos en el preciso momento en que la filosofía moderna los sometía a entredicho; y de haber sustituido inconscientemente los fundamentos antiguos, por unas bases que no eran suficientemente firmes ni comprobadas» (p. 31).

Por tanto, las deficiencias de estos manuales de moral no dependen de la tradición cristiana en sí misma, sino de no haberla tenido bastante en cuenta. Por eso, «ante la teología moral nacida en el siglo XVII, nos parece que los moralistas actuales deben dedicarse a un trabajo análogo al que se suele ver a menudo, en arquitectura, en las viejas iglesias románicas y góticas, que siglos sucesivos han recubierto de estuco y pinturas de estilo distinto, para acomodarlas al gusto de moda (...). En teología moral sucede un fenómeno semejante: bajo las adiciones y arreglos del siglo XVII, subsiste una auténtica catedral del siglo XIII, la teología moral de Santo Tomás; pero hay que tomarse el trabajo de descubrirla» (p. 31).

La construcción moral de Santo Tomás y los antiguos es distinta de la moderna: no reina en ella la contraposición entre ley y libertad, conciencia y ley, sino la armonía propia de la creación. El autor define la moral tomista como una *moral de amistad*: su punto de partida será no la obligación, sino la orientación espontánea de la voluntad hacia Dios, hacia la felicidad; empieza, pues, con el mismo tema que el Sermón de la montaña: la bienaventuranza, la felicidad. El prólogo de la segunda parte de la Suma, donde el Santo estructura la parte moral de la teología, señala que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, tiene el poder de obrar con dominio sobre sus actos; pues bien, el poder de la libertad se apoya en esa natural orientación de la voluntad hacia el bien. Estos son los dos fundamentos en que descansa la moral de Santo Tomás: «de un lado, la voluntad del hombre, principio de sus actos personales; de otra, Dios, es decir, un bien tal que merece un amor absoluto; en El, el hombre encuentra su perfección y su felicidad» (p. 33).

A partir de tales presupuestos, todo resulta armonioso, sin las rupturas que caracterizan a la moral moderna. La actividad moral consiste en la búsqueda de Dios, que es el ideal de bien en nuestros actos. Desapa-

rece así la contraposición entre ley y libertad, reemplazada por la convergencia entre la inclinación natural de la voluntad al bien y sus exigencias: «el bien ya no es, ante todo, lo que nos obliga, sino lo que por sí mismo merece y suscita nuestro amor. La voluntad hará entonces el bien por propia iniciativa, de modo mucho mejor que si sólo se lo exigiera la pura obligación. El amor personal del bien es, por ende, el sentimiento característico e inicial de la concepción tomista de la moral. Todas las acciones humanas sufren el influjo de ese ideal, y no por ello resultan menos libres, en cuanto son fruto de un amor otorgado de buen grado» (p. 35). Esta actividad moral, que inicia por la búsqueda del bien como ideal que nos atrae y perfecciona, se prosigue por el proceso de *adquisición de la virtud*: no es fácil alcanzar este ideal, se requiere un empeño, una práctica, la conquista progresiva de una fuerza y habilidad, en que consiste precisamente la virtud; la capacidad del hombre de poner el máximo de bien en sus actos. «El estudio de la virtud ocupa, pues, un lugar privilegiado en la moral tomista. Esta característica la diferencia netamente de la moral de obligación, que se dedica sobre todo al estudio de los pecados, y en la virtud no ve apenas más que materia de mandamientos y la ocasión de transgredirlos con diversos pecados. Santo Tomás, en cambio, estudia en primer lugar las virtudes, que dan a la vida moral su sentido positivo y sostienen su dinamismo; trata de los pecados sólo como anexo a las virtudes, y como deficiencias que les son contrarias» (p. 37). En consecuencia, *la ley* aparece en la entera positividad de su función de *pedagogo de la vida moral*: «está puesta al servicio del amor, que sostiene el movimiento del hombre hacia Dios; tiene como fin suscitar y formar en nosotros ese amor. Quiere hacernos capaces de observar sus preceptos con total espontaneidad personal, bajo la inspiración del Bien. Lejos de disminuir nuestra libertad, la ley está destinada a desarrollarla, a librarnos de nuestras debilidades, de las ataduras y del peso del pecado, para otorgarnos la fuerza de cumplir lo que queremos, es decir, lo que quiere el Dios a quien amamos» (p. 38). La ley, en definitiva, nos educa al amor de Dios.

Pero la ley no basta, por sí sola, a completar nuestra educación moral y conferirnos la capacidad de realizar actos sobrenaturales: se precisa, además, la *gracia* y la *caridad*. Dios nos ha llamado a conseguir una felicidad que sobrepasa las fuerzas humanas y nuestras más altas esperanzas. Además estamos heridos en nuestra naturaleza por la culpa original. Sólo la gracia puede restaurar nuestra naturaleza y conducirnos hasta una meta tan elevada: la gracia, que es una fuerza divina, penetra nuestra inteligencia para que alcance a conocer las realidades divinas y fortifica nuestra voluntad, inspirándonos un amor a Dios distinto y superior a todo otro: la caridad, que contiene el misterio de Dios que se une al hombre. La caridad constituye, en consecuencia, «para Santo Tomás, como para todo el pensamiento cristiano, la noción central de la teología moral; no como un vago amor o una piedad compasiva y sentimental, sino

como una fuerza asombrosa, incluso temible: un espíritu que viene de Dios, y la Escritura compara al fuego; un sentimiento, si se quiere, un movimiento del corazón, superior a todos los demás» (pp. 39-40). Uno de los empeños de la teología moral es, precisamente, explicar en qué consiste la caridad, este principio de vida tan lleno de vigor. Santo Tomás se atrevió a enseñar que la caridad era nada menos que una amistad con Dios, según las palabras de la Cena: «Ya no os llamaré más siervos... sino amigos». La amistad es la forma perfecta del amor, propia sólo de la criatura espiritual y, por tanto, del hombre: un amor generoso a los demás por sí mismo, que se traduce en recíproco reconocimiento, que respeta totalmente al otro en su libertad, al propio tiempo que tiende a comunicar en sus sentimientos. Este amor de amistad es la noción de que se sirve Santo Tomás «para llevarnos al descubrimiento de la caridad; para describir las relaciones del hombre con Dios y, como consecuencia, de los hombres entre sí, bajo la acción de la gracia divina» (p. 42). La caridad es la forma divina de la amistad, que abre al hombre al intercambio amoroso con Dios, y se prolonga generosamente hasta abarcar a todos los hombres.

Este es sustancialmente el contenido de una moral de amistad, que revela a un nivel teológico la esencia de la moral cristiana, y que el autor juzga especialmente adecuado para dar respuesta a las mejores exigencias y aspiraciones del hombre de hoy.

4. LA UTILIDAD DEL MÉTODO HISTÓRICO EN EL ESTUDIO DE LA MORAL TOMISTA Y LAS CARACTERÍSTICAS DEL LENGUAJE ESCOLÁSTICO

Constituyen estos dos puntos el tema de los capítulos III y IV de la primera parte. El autor subraya que la utilidad del método histórico es doble: de una parte, para mejor conocer el pensamiento mismo de Santo Tomás; por ejemplo, saber que Santo Tomás abandonó en la Suma Teológica las categorías de objeto material y formal, para hablar de la esperanza, que antes había utilizado, ayuda a precisar el sentido de los textos precedentes (p. 49). En segundo lugar, este método nos previene sobre nuestro propio condicionamiento histórico en relación al estudio de Santo Tomás: así nos ayuda a evitar errores, recordándonos que algunas palabras han perdido o variado su sentido desde entonces; por ejemplo, los textos del Santo sobre el amor natural, no pueden pensarse en términos de amor egoísta como se ha hecho cuando se han intentado interpretar desde la contraposición amor interesado y desinteresado; precisamente porque tal contraposición supone un antagonismo, de tipo moderno, entre sujeto y objeto, ajeno al pensamiento de Tomás de Aquino. Este error histórico ha contribuido, en buena parte, a la incomprensión de su doctrina sobre el deseo natural de felicidad, y del papel que juega tal deseo en el movimiento de la libertad. En ocasiones, los seguidores

mismos de Santo Tomás, han contribuido a la deformación de su pensamiento: «por el hecho de que, *volentes nolentes*, se empapaban de la atmósfera de su época, han permitido que se deslizaran en la interpretación del maestro, algunos puntos de vista modernos que han falseado su doctrina, a veces sobre cuestiones importantes, y han dejado en olvido perspectivas que hubieran podido ser muy fructuosas» (p. 56). De ahí que se puede reprochar, «en cierta medida, a la misma escuela tomista el haber conservado mal, en algunos casos, el tesoro doctrinal que debía guardar» (p. 56).

El P. Pinckaers, luego de subrayar esta doble utilidad del método histórico, advierte también de los límites con que puede y debe utilizarse: «el historiador se ha de dar cuenta de que sería ridículo por su parte pretender que sólo a él se concediera la comprensión de unos textos de orden filosófico y teológico, nacidos precisamente según un método especulativo» (p. 51). Asimismo, el estudio histórico ha de evitar el peligro del relativismo, que implica el poner a parecido nivel a todos los autores: al hacerlo, se «pierde de vista la dimensión peculiar de la ciencia teológica, que es su relación a la verdad divina, frente a la cual hay doctrinas que son superiores a otras, como testimonios más fieles y expresivos de una realidad que desemboca más allá de la historia» (p. 51).

Muchos historiadores parecen tender todavía, como hacia su ideal, a establecer una especie de mecánica determinista del pensamiento, según la cual éste avanzaría incesantemente. Es una actitud superficial y una equívocación, que desconoce la real existencia de la libertad, e impide usar con provecho del método histórico: con esa «mentalidad se aborda el estudio del pasado con la arrogancia ingenua de quien estima que puede juzgar de todo, simplemente, porque ha nacido después que los otros.

Ni siquiera se atiende a que la primera condición para comprender una doctrina y su historia es adoptar la actitud acogedora y humilde de quien reconoce que los otros pueden tener cosas que enseñarle. La paradoja que funda el interés del estudio histórico de las doctrinas es, precisamente, que el pasado nos puede ofrecer cosas nuevas, sembrar en nosotros una semilla de novedad; no la novedad accesoria del hallazgo de un documento, sino la de la idea que renueva» (p. 58).

En la historia de las doctrinas, se ha de tener en cuenta, además, que para el estudio de los autores que han destacado por su talla intelectual, no vale el cómodo expediente de las influencias, como si haber conocido una doctrina ponga inevitablemente al autor bajo su influjo. Los espíritus más cultivados «observan en el camino de su pensamiento una ley muy contraria a la del simple juego de las influencias: cuanto una inteligencia es más poderosa, tanto más se muestra capaz de asimilar las ideas de otros pensadores, y serán más numerosos los autores de que sacará provecho; pero, al mismo tiempo, hará sufrir a las opiniones asimiladas un trabajo de profundización y reordenación, que da lugar a que nazca una doctrina verdaderamente nueva y original, y que sin embargo sigue

en real continuidad con la tradición de que es heredera» (p. 52). Este es, sin duda, el caso de Santo Tomás; de no tenerlo en cuenta, el análisis histórico de su doctrina cae en una superficialidad oscurecedora de sus verdaderas dimensiones.

En fin, sobre el lenguaje escolástico, advierte que —aun habiendo partido y manteniendo siempre su contacto con el lenguaje corriente— constituye un modo de expresión más racional y técnico, más depurado que el común; y supone la exigencia de tener siempre presente que, junto a la separación de las nociones, se ha de conservar su vital unidad en la realidad concreta del sujeto. Así, por ejemplo, en el estudio del obrar humano «el Aquinate realiza una especie de anatomía, distinguiendo con agudeza deslumbrante las diversas partes del organismo dinámico de la acción humana: la naturaleza del hombre, sus facultades, la compleja estructura del acto mismo, las diversas virtudes, ayudadas por la gracia, por la ley, etc.; examina estos elementos unos tras otros, como si estuvieran separados, aunque sabe bien que ninguno existe separadamente de los demás, y que la más pequeña acción resulta siempre de la simbiosis de todos los elementos» (p. 67).

II. EL DINAMISMO MORAL Y LA BUSQUEDA DE DIOS

Esta segunda parte de la obra del P. Pinckaers, se divide en cuatro capítulos, donde el autor aclara varios puntos básicos del dinamismo del obrar moral. Ante todo, aborda el tema de la felicidad, como quicio de donde arranca la acción humana, ya que todo hombre obra por el deseo de felicidad. Un segundo capítulo, está dedicado a la contemplación, en su relación con la labor teológica, pues la felicidad del hombre está en la contemplación de Dios, Verdad que nos atrae amorosamente. En tercer lugar, se ocupa del papel del último fin, es decir, de la búsqueda de Dios como fuente de nuestra felicidad, en la acción moral. En este cuadro de ideas, el capítulo cuarto explica la naturaleza de la virtud, como poder acrecentado para dirigirse al último fin.

1. ¿QUÉ ES LA FELICIDAD?

El autor parte de la *concepción corriente* acerca de la felicidad. Todos los hombres buscan —es dato de experiencia— su felicidad: nadie obra para ser desgraciado, sino al contrario; esto, aun en los casos en que sólo consigue infelicidad, por su modo mismo equivocado de buscarla. La razón de que existan, a pesar de este común deseo, diversas concepciones sobre ella, se encuentra en que no todos los hombres sitúan su felicidad en lo mismo. Para muchos, ésta se reduce a un sentimiento de

satisfacción, de bienestar, como de triunfo, en el que el propio sujeto no juega un papel decisivo: la felicidad les aparece como un favor del destino, más que como el resultado de sus propias acciones. Esta representación de la felicidad influye más de cuanto pensamos, llevando a la idea de que todos deberían gozarla por igual, si hubiese una justa distribución: «muchas dificultades concernientes a la bondad de Dios, su Providencia, la existencia del infierno, etc., tienen su origen en esta concepción rudimentaria de la felicidad» (p. 79).

Característico de este modo de entender la felicidad es situarla en la posesión de bienes exteriores y sensibles: sean las riquezas, los placeres, el poder, etc. Otro punto propio e inseparable de tal concepción es el sentido egocéntrico y utilitarista de la felicidad: el carácter egocéntrico será tanto más acentuado cuanto más exterior sea el bien que se toma como causante de la felicidad.

Bien distinta es la *concepción moral de la felicidad*, que la ve como fruto que sigue a la adquisición de la virtud. La virtud moral, tal como la entienden Aristóteles y Santo Tomás, es una cualidad del alma, que perfecciona su poder de obrar, desde lo más íntimo de la persona: «hace al hombre bueno en tanto que persona, en su totalidad; le convierte en un *hombre* honesto, sincero, justo, etc., cualidades que van a presidir su misma actividad técnica, inspirándola y elevándola al nivel de la moralidad» (p. 82). Pero la virtud es una cualidad estable, y la acción virtuosa produce una cierta alegría o goce, que es el origen de un tipo de felicidad superior: «nos encontramos ante una concepción de la felicidad bien diversa a la de un favor del destino. En primer lugar no nos llega del exterior, ni es efecto de la impresión producida en nosotros por un objeto cualquiera; nace del interior del hombre, como la acción voluntaria y libre a la que premia. No es una felicidad que se puede esperar pasivamente, como un golpe de suerte; es obra de nuestra actividad moral. No toca por azar a cualquiera; es privilegio de quienes obran rectamente según el ideal moral» (p. 82).

Felicidad y egoísmo

Plantea seguidamente, el autor, si la búsqueda de la felicidad, como motor de la acción humana, no puede resultar una actitud egocéntrica. Aclara, ante todo, que el ideal moral no puede oponerse al de felicidad, más que a costa de hacerse inhumano, desanimador, inaccesible. Pero, añade, no hay ninguna contraposición entre felicidad y valor moral, cuando la felicidad se entiende rectamente: las complicaciones nacen, sólo, cuando se parte de una idea equivocada de la felicidad, que hace abstracción del mérito moral. Evidentemente, la felicidad de orden moral no se obtiene más que mediante el desprendimiento de los bienes exteriores, por la victoria sobre nuestras inclinaciones egoístas; pero para gustar

una felicidad más alta: la felicidad moral, que es fruto del mérito, que «no es una recompensa caída del exterior, sino su efecto inmediato, inseparable de él, interior como él» (p. 85). En esto, además, podemos encontrar una primera respuesta al aparente escándalo de «la felicidad de los malos, y las desgracias que a menudo recaen sobre los mejores. La felicidad exterior no está prometida necesariamente a la virtud, ni es su fruto directo; por el contrario, a menudo, la felicidad moral, como la virtud, no se logran sino a través de la prueba, que obliga a superar el orden de los placeres sensibles. La recompensa divina no consiste en una distribución de bienes ajenos a la perfección moral misma; se verifica en el plano interno de la actividad moral, como don de una alegría y expansión íntimas» (p. 85).

Este tipo de felicidad nada tiene que ver, pues, con el egoísmo ni la autocomplacencia: «nuestra conciencia no está condenada a quedar prisionera de un juego incesante de espejos que se reflejan hasta el infinito; no es, principalmente, la capacidad de producir imágenes y representaciones reflexivas, sino el poder de realizar nuestros actos con una percepción simple y directa de la verdad y del valor moral. Más allá de la felicidad engañosa que se promete en la autocontemplación de la propia virtud, se encuentra una felicidad sencilla, que viene a coronar la rectitud y la sinceridad de la acción moral, sin ocuparse de la autoadmiración, ni en ofrecerse a la admiración de otros; una felicidad que se expande en la conciencia cuando es clara y lúcida, según esa cierta espontaneidad espiritual, de la que la acción virtuosa nace como fruto principal» (p. 87).

La concepción cristiana de la felicidad

Sobrepasando aún más esta concepción rectamente humana de la felicidad, se encuentra la concepción cristiana. El Señor lo enseña con fuerza, en el Evangelio, al formular las Bienaventuranzas: promete una felicidad distinta que la natural entre los hombres. La diferencia más neta con la felicidad puramente humana, al modo que la proponía Aristóteles es que «el fin de ésta es la adquisición misma de la virtud y la perfección del obrar humano, mientras que la moral cristiana ordena el obrar humano a un fin que es una realidad exterior y superior al hombre (...) En consecuencia, mientras la moral aristotélica está animada por el amor al hombre por sí mismo —un amor de sí, sin embargo, superior al egoísmo y capaz de florecer en una auténtica amistad con otros hombres— la moral cristiana se inspira en el amor de amistad hacia Dios, que llamamos caridad; un amor de Dios por sí mismo, en que el hombre encuentra, por añadidura, su perfección propia» (p. 88).

El principio vital que anima el desarrollo de la vida cristiana, conduciendo hacia este nuevo tipo de felicidad, es, precisamente, la caridad: el tema no ofrece dificultad y pertenece al patrimonio común de la doc-

trina cristiana. Pero no es, en cambio, igualmente fácil descubrir en qué consiste este principio y motor sobrenatural de vida, que es la caridad. Santo Tomás, según ya vimos, lo define como un amor de amistad; es —dice el autor— el modo mejor de expresar, en lenguaje humano, esta realidad sobrenatural. La amistad consiste en un tipo de amor, desinteresado de sí y abierto a los demás, que muestra muy bien lo que es la caridad; precisamente porque es el origen de un deseo de perfección y de felicidad no egoísta, pero reales: accesibles al hombre, y capaces de ilusionarle.

En efecto, la amistad se caracteriza porque cada uno de los amigos quiere el bien del otro. Pero al mismo tiempo supone un cierto amor de sí, por una doble razón: «cada amigo debe buscar para sí por lo menos, esa cualidad del alma, esa generosidad, que es lo único que permite fundamentar una amistad verdadera y sólida; además, la voluntad misma del amigo, que quiere nuestro bien, nos impone esforzarnos por alcanzarlo; sería contrario a la amistad que uno de los amigos quisiera aniquilarse en provecho del otro y convertirse en esclavo. El amor de amistad supone un real amor de sí, pero de tal condición que nos abre al otro, y permite establecer con él una comunidad tan íntima que el bien y la voluntad de uno y otro no forman más que un uno» (p. 89-90). De modo semejante la caridad «contiene también un cierto amor de sí, de nuestro verdadero bien y de nuestra perfección; ante todo de esa cualidad del alma, que es la misma virtud, y que nos permite entrar en comunión de bien con Dios; un amor de sí cuyo origen reside en la voluntad divina, que es una voluntad de bien para todos los que participan de su amor. Un tal amor de sí está evidentemente abierto a Dios, purificado de la inclinación a replegarse sobre sí que caracteriza el egoísmo. Por eso, el primer cuidado del cristiano debe ser el de combatir el amor desordenado de sí —que trata de referirlo todo a la propia excelencia—, para suscitar el amor de sí que nos ordena Dios, y se manifiesta en la entrega a Dios. Desde esta perspectiva es como se entiende el precepto evangélico que dice que hay que odiar la propia alma: no que hayamos de querer destruir nuestro mismo ser espiritual, sino eliminar del corazón, a fondo, la propensión a referirlo todo a nosotros mismos y a nuestro placer, que tendemos a permitir que se nos haga demasiado natural, y que a veces confundimos con el verdadero amor a nosotros mismos» (p. 90).

2. BÚSQUEDA DE LA SIGNIFICACIÓN VERDADERA DEL TÉRMINO «ESPECULATIVO»

El último fin, que otorga la felicidad es, conforme a la enseñanza de la Sagrada Escritura, la contemplación de Dios. La teología, ciencia que nos lleva a esa contemplación es, por ende, una ciencia ante todo espe-

culativa. Sin embargo, el término 'especulativo' ha sufrido una profunda transformación en el pensamiento moderno; si no se tiene presente esta transformación, se tiende a incurrir en graves errores en la interpretación de los textos tomistas. Tal es la razón de este segundo capítulo.

La significación actual del término especulativo

En general, esta palabra tiene en la lengua francesa —en que escribe el autor— como en las demás lenguas modernas, un sentido más bien peyorativo: especulativo y práctico no se relacionan, como ocurría en el medioevo, al modo de dos partes de la inteligencia, sino que se oponen como dos mentalidades, dos temperamentos o modos contrarios de entender el mundo. Esta oposición se actúa por el valor otorgado a las ciencias experimentales en sentido positivista, de modo que actualmente «en contra del antiguo ideal, la ciencia práctica destrona a la especulación, y la relega fuera del ámbito de las auténticas ciencias. Se le niega lo que podríamos llamar su carnet de identidad científico: no alcanzaría, de modo eficaz, a conocer lo real. Lo 'práctico' ha vencido a lo 'especulativo' y trata de persuadirle de que no es más que un sueño hueco, y que el mundo que pretende explorar es incognoscible, si no irreal» (p. 95).

En el mismo desarrollo de la teología, la palabra especulativo ha tomado este sentido: se llama especulativos a los moralistas que se ocupan de los fundamentos de la moral, y a los dogmáticos. Se trata a los teólogos especulativos con cierta ironía burlesca, como si su trabajo no constituyese más que «una construcción más o menos gratuita, levantada sobre bases de la Escritura y la Tradición insuficientemente conocidas; una obra en la que mucha imaginación se mezcla con raros destellos de inteligencia» (p. 97). El especulativo, el teólogo, se mira como alguien que se sitúa en el plano de lo universal, de las esencias, y no parece darse cuenta de las realidades concretas: «cabe pues definir el sentido de especulativo, en francés, como en las restantes lenguas modernas, como esa forma particular de conocimiento o espíritu, que se opone a práctico, positivo, concreto. Un modo de ver las cosas exclusivamente a través de ideas universales, puramente esenciales, abstraídas de toda cantidad y cualidad particulares, impersonales, frías e insensibles, organizadas según las leyes de la pura lógica» (p. 98).

La verdadera significación del término especulativo

Sin embargo, no era tal el sentido de la palabra especulación entre los antiguos, así griegos como latinos, ni en el pensamiento cristiano: «para los antiguos, el 'especulativo' era un hombre dotado de un sentido de la realidad tan vigoroso, de un hambre tan tenaz del ser profundo de las cosas, que se sentía impulsado a traspasar el mundo de lo sensi-

ble, efímero en su movimiento incesante, para dedicarse a la contemplación de la realidad espiritual, la única necesaria a sus ojos, la única absoluta en su inmutabilidad» (p. 99). Especulativo quería decir, para los antiguos, aquél que ama contemplar un espectáculo espiritual, buscar la Verdad, contemplar la Belleza, el Bien: en tal sentido «especulativo no será un soñador, sino quien ha descubierto una realidad espiritual más verdadera que las cosas sensibles, y ha sido captado por ella; se le ha impuesto como existente: se ha prendado de ella hasta la pasión, hasta no querer vivir más que para conocerla mejor» (p. 103).

En el pensamiento cristiano, este sentido vigoroso y fuerte del término especulativo se refuerza aún más. El autor pone el ejemplo de San Agustín, y su paso de la contemplación del mundo más o menos materialista, en su juventud, hasta que descubre la Verdad y Luz superior que hay detrás de las cosas, encuentra a Dios: «esa luz es la Verdad; es la eternidad inmutable, por encima y más allá del tiempo: 'aquél que conoce la verdad, la conoce, y el que la conoce, conoce la eternidad'. Es una luz soberanamente amable, y 'la caridad quien la conoce'. No es una luz fría que ilustra la inteligencia sin mover el corazón, sino que le afecta y le excita a la caridad; el lazo entre luz y amor es tan profundo que sólo quienes aman esa Luz pueden percibirla y conocerla. San Agustín resume sus características con esta exclamación: '¡oh eterna verdad y verdadera caridad y amable eternidad!'» (pp. 105-106). En esta perspectiva, acción y especulación no se oponen como contrarios; la especulación reclama la acción como vía hacia una contemplación más perfecta y, finalmente, el gozo pleno de Dios en la visión beatífica. Es mediante una actividad práctica, la conducta moral, cómo el hombre se hace contemplativo.

La teología como especulación es «un esfuerzo de la inteligencia por ver y conocer mejor la verdad revelada en la fe; es un trabajo de la 'fides quaerens intellectum'. Pero, es preciso hacer notar que aquí el esfuerzo de la razón no es el punto de partida; se encuentra situado entre ese 'ver que hay algo a ver' y que merece la pena de ser visto —el acto de fe inicial—, y la verdad que se revela progresivamente. De esta manera, el teólogo no se presenta ante el contemplativo como un racionalista larvado; el trabajo teológico ha de estar al servicio de la contemplación» (p. 111).

Para concluir, destacaremos que en nuestra tendencia a despreciar la contemplación hay más materialismo del que solemos imaginar: «si nos examináramos con toda franqueza, advertiríamos que, a menudo hemos sido tan materialistas como San Agustín durante su juventud. Cuando juzgamos no según nuestras ideas abstractas y teóricas, sino según el pensamiento espontáneo que se revela en nuestra actividad, en las reacciones inmediatas ante el mundo, hemos de confesar que, con frecuencia, concedemos al espíritu una realidad más imaginaria y verbal que experimentada, más teórica que eficaz y viva, un valor muy limitado. El ma-

terialismo consiste, precisamente, en reconocer valor de realidad sólo a los entes sensibles, extensos y temporales, sin llegar a dar crédito a esa otra realidad existencial —más oculta pero más densa—, de lo que es espiritual» (p. 105).

3. EL PAPEL DEL FIN EN LA ACCIÓN MORAL, SEGÚN SANTO TOMÁS

Es un tema significativo de la aportación realizada por Santo Tomás a la doctrina del acto moral. En la especulación anterior se había llegado, con el deseo de armonizar la parte de Dios en todo acto y la parte del hombre, a una noción de acto moral donde la bondad primera y esencial de la acción vendría de su objeto como entidad física; la bondad moral montaría sobre ella, al modo de un accidente transeúnte. En este planteamiento, el fin es un accidente del acto moral; y a la pregunta de si media una diferencia esencial entre el acto bueno y el malo, se respondía por la negativa: así, por ejemplo, San Alberto y San Buenaventura

Santo Tomás cambia la perspectiva aportando una respuesta diversa del tema. El P. Pinckaers trae a colación un texto de claridad meridiana de las Sentencias: «Las acciones difieren específicamente según la diversidad de las formas, que son los principios de las acciones, aun cuando los agentes no difieran de especie entre sí: por eso, calentar y enfriar difieren, en especie, del mismo modo que el calor y el frío. La forma de la voluntad es el fin y el bien, que es su objeto, lo que ella quiere; habrá, por tanto, una diferencia específica entre las acciones de la voluntad según su fin (*secundum rationem finis*). Pero como las acciones son morales en tanto que voluntarias, hay diversidad específica en el orden moral según la diversidad del fin. Puesto que el bien y el mal se toman del orden al fin, se sigue que constituyen diferencias esenciales en el orden moral» (p. 118).

Para Santo Tomás existen dos elementos esenciales por cuya conjunción se especifica el acto moral: el acto interior mismo de la voluntad y el acto exterior elicitado por las otras facultades, en base al mandato de la voluntad. El acto exterior no es moral sino en tanto mandado por la voluntad; en él, la bondad o maldad es efectivamente una determinación accidental; en cambio, si se considera el acto mismo de la voluntad, el bien y el mal constituyen una diferencia esencial.

Por otra parte, el acto exterior e interior no se relacionan entre sí al modo de la subsistencia y el accidente, sino como la materia y la forma: «el orden de la voluntad al fin es primordial, a sus ojos, en la constitución moral del acto humano. La consideración de la bondad natural de la acción pasa a un segundo plano» (p. 123). Es una verdadera revolución que permite un mucho mejor conocimiento de lo que es el bien y el mal moral.

El mal moral no es ya para Santo Tomás una pura privación, como el físico. «Es búsqueda de un fin indebido (que no deja de tener una cierta bondad). De este modo se incluye un elemento positivo en el acto malo, que permite oponerlo al bueno como su contrario y engendrar una diferencia específica entre ambos tipos de actos. Este elemento positivo, parte integrante del pecado, permite resolver la dificultad planteada por la pregunta sobre el origen del mal (...) El orden del acto al fin reúne inseparablemente el aspecto positivo y el privativo del acto malo, como causa y efecto. Es en vistas de un tal fin malo, por lo que priva el hombre de rectitud moral a su acción, por lo que se desordena respecto a Dios, fin último verdadero. El pecado no es una privación pura; no cabe considerarlo como tal. Es, a la vez, acto positivo y privación: es privación a causa del acto positivo, que lleva a un fin indebido» (p. 121).

El fin de la acción es inseparable de su moralidad: (Sólo porque el hombre es capaz de conocer el fin de sus acciones, éstas son propiamente voluntarias. Y porque no pueden alcanzar más que un conocimiento imperfecto y material del fin, los animales son incapaces de acciones propiamente voluntarias; aunque sus movimientos sean espontáneos y procedan de principio intrínseco, no se les puede atribuir un verdadero voluntario» (p. 126).

Los principios de la moralidad

La verdadera doctrina de Santo Tomás no coincide, en este punto concreto, con la que se ha solido dar como suya por buena parte de la escolástica posterior. A haberla abandonado se debe la insoluble dificultad que esa escolástica encuentra para definir la moralidad: «algunos la hacen consistir en una denominación extrínseca; otros en la libertad misma; otros en una relación de razón; otros incluso en una relación predicamental; otros, en fin, en una relación trascendental al objeto sometido a las reglas morales. Esta última es la opinión de Billuart» que ha sido la más difundida (p. 127).

Billuart expone la doctrina de Santo Tomás sobre el papel del fin en la acción humana, en base a la distinción usual en su tiempo, entre *finis operis* y *finis operantis*. Esta distinción se considera como la verdadera clave de interpretación para los textos tomistas, a los ojos de sus comentaristas. Sin embargo, «fue raramente empleada por Santo Tomás mismo, y no la usa nunca en las cuestiones donde trata directamente de los principios de la moralidad, objeto, fin y circunstancias» (p. 129). El *finis operis* sería lo objetivo y sustancial del acto humano, el *operantis*, lo accidental. Desde este punto de vista, «objeto y fin, son dos cosas netamente distintas, a la manera de dos realidades físicas, o, más bien, una de ellas tiene el peso de una realidad física, y la otra, la ligereza, la poca consistencia de un dato subjetivo. Si entonces uno se pregunta por el

principal elemento determinante del valor moral del acto, habrá que elegir entre uno u otro, pues no existe apenas interpenetración posible entre ambos, como no la hay entre dos cosas o esencias distintas. Y habrá que optar, sin duda, por el objeto; el fin no intervendrá sino posteriormente en la moralidad, *per accidens*» (p. 130).

Distinta, más rica y armónica, es la doctrina de Santo Tomás, que llega hasta el núcleo mismo de la acción libre: nuestra búsqueda de Dios o nuestro apartamiento de El; nuestras disposiciones respecto al último fin, que determinan lo que tomamos luego como fines parciales. Entre fin y objeto no hay la contraposición que pretende la escolástica: «Santo Tomás escribe que 'el fin es lo que posee principalmente la razón de bien; de modo que se compara el acto de la voluntad, que es lo primordial en todo pecado, como su objeto; por lo que es lo mismo decir que los pecados difieren según sus objetos que según sus fines' (I-II, q. 72, a. 1, ad 1). Y de nuevo: 'los objetos, en tanto que se refieren al acto exterior, tienen razón de materia *circa quam*; pero en tanto que se refieren a los actos interiores, poseen razón de fines y por eso dan la especie al acto' (I-II, q. 72, a. 3, ad 3)» (p. 131). Se aclara, así, la relación entre objeto y fin, que el Santo describe expresamente en la cuestión 18, artículo 6 de la I-II: «Hay actos que se llaman humanos, en tanto que son voluntarios. En el acto voluntario encontramos un doble acto, el acto interior y el acto exterior, y cada uno tiene su propio objeto. El fin es propiamente el objeto del acto interior de la voluntad; aquello sobre lo que versa el acto exterior es su objeto. Del mismo modo que el acto exterior recibe su especie del objeto sobre el que recae, así el acto interior de la voluntad recibe su especie del fin, que es el objeto propio de la voluntad» (pp. 131-132).

Si se recuerda ahora la relación que Santo Tomás establece entre acto exterior e interior como materia y forma, todo resulta claro; se entiende que la moralidad esencial provenga conjuntamente del objeto (el del acto exterior) y del fin (u objeto de la voluntad), sin peligro alguno de subjetivismo porque «el acto interior de la voluntad no queda abandonado al subjetivismo, más de cuanto lo está el acto exterior, sino que resulta igualmente determinado por su 'objeto' propio. Además, la voluntad, cuando impera un acto exterior cualquiera, ha de tener en cuenta la naturaleza del objeto de ese acto, so pena de no llegar al fin que su intención persigue al realizarlo. El que quiere usar un instrumento, examina antes su naturaleza para adaptarlo al trabajo que quiere realizar, pues si no corre el riesgo de no alcanzar lo que se ha propuesto» (p. 134). En suma, el fin no es una circunstancia del acto moral, considerado en su totalidad: «El valor moral de la acción total depende a la vez del fin que se propone el que obra, y de la naturaleza del objeto del acto exterior ordenado a ese fin (...). Hay que reconocer la existencia de dos principios que determinan esencialmente la moralidad: el objeto

o materia del acto exterior, y el fin. Cabe reunir ambas afirmaciones en una sola diciendo, con carácter general, que el principio que determina esencialmente la moralidad del acto humano, es su objeto, puesto que el fin constituye también un tipo de objeto; pero entonces el término objeto no se opone al de fin, sino que lo incluye. En este sentido se ha de entender a Santo Tomás, cuando afirma que el objeto es el principio que especifica la moralidad» (p. 134).

De ahí que, para juzgar de una acción, no baste con examinar su externa conformidad o no a la ley, sino que precisa penetrar hasta la intención profunda que la ha engendrado. «Para que una acción sea verdaderamente buena y alcance su pleno valor moral, debe tener por fundamento primero el auténtico amor a Dios y al prójimo; se requiere, además, que las intenciones que están entre este amor y el acto exterior estén ordenadas lo mejor posible a este primer querer. El juicio moral completo sobre una acción humana requiere, por tanto, remontarse hasta el querer fundamental que ha de regir la vida del hombre, hasta su toma de postura respecto al último fin verdadero, es decir, respecto a Dios. Sin duda, al establecer la jerarquía de las intenciones y actos concretos de cualquier hombre se descubren no pocas cosas inconsecuentes e ilógicas; no obramos siempre conforme a nuestros querer más profundos; pero precisamente esta es la primera misión y el principal objetivo de la moral: llevar la luz de la razón y de la fe a este terreno, para convertir poco a poco el obrar humano en un organismo armoniosamente dispuesto, en el que la caridad se actualiza aun en las menores acciones, incluso corporales, con la ayuda de las demás virtudes» (p. 137).

Algunas precisiones

Las consecuencias de esta doctrina son numerosas. Así, permite superar la aparente contradicción entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el carácter personal de la acción moral y la necesidad de un valor objetivo. «En el lenguaje de Santo Tomás la palabra 'objeto' y el adjetivo 'objetivo' no se oponen a 'persona' y 'personal' como en el lenguaje moderno corriente. La persona misma puede ser calificada de *objeto* sin el menor desdoro para su dignidad propia; al afirmarlo, simplemente se quiere decir que una persona se hace presente a una facultad humana, como principio de su actualización. Más aún, la voluntad que es la facultad personal por excelencia, y cuyo acto propio es el amor, no puede encontrar su objeto adecuado más que en otra persona, amada con amistad; cuando Santo Tomás afirma que Dios es el último fin auténtico del hombre y el único objeto adecuado a su deseo natural, no considera a Dios como una gran Idea o un bloque enorme de ser, sino como una Persona, como una Trinidad de Personas, como el Dios de la Revelación» (p. 138).

En fin, esta doctrina del acto moral, permite tener una visión no ya sólo estática sino dinámica del obrar moral. No contempla los actos sólo como en una fotografía, sino que los ve surgir en el efectivo conjunto del despliegue de la libertad, por las virtudes, hacia el último fin.

4. LA VIRTUD ES COSA BIEN DISTINTA DE UNA COSTUMBRE

La virtud se muestra, dentro de este panorama sobre el fin en la moral, como un progresivo crecimiento de la energía libre, que nos permite cumplir rectamente los actos con que cada hombre se ordena a Dios, como su último fin. La virtud no es ni debe confundirse con la costumbre, como si consistiera en una especie de automatismo, que más bien disminuiría la tonalidad moral de nuestro obrar. Se adquiere por la realización de actos, pero no al modo de un acostumbamiento mecánico, sino mediante acciones bien hechas, que van acrecentando el poder para obrar mejor. En Santo Tomás, la virtud es siempre «una cualidad activa que dispone al hombre a realizar lo máximo de lo que es capaz en el orden moral, que otorga conjuntamente a su razón y su voluntad el poder de llevar a cabo las acciones morales más perfectas, las más altas en cuanto a valía humana. Llegamos así a otra definición aristotélica de virtud, a menudo recordada por Santo Tomás: la virtud hace bueno al que la posee y a sus obras. La virtud permite al hombre un obrar moral perfecto, y le perfecciona a él en persona» (p. 149).

Aclara el P. Pínckaers, que la repetición de actos, que se encuentra en el origen de las virtudes adquiridas, no ha de entenderse en forma demasiado material, al modo como se contraen los hábitos físicos. La virtud nace y crece por la realización de actos interiores de la voluntad y no por una simple repetición mecánica de actos exteriores. De ahí, que a menudo la adquisición de la virtud requiera de actos exteriores contrarios entre sí. «Pongamos un ejemplo: la virtud de la discreción nos inclina a mantener una justa medida en el uso de la palabra. A menudo, obliga a callar; pero para adquirirla no basta multiplicar las victorias sobre nuestros deseos de hablar; hay que aprender también a hablar cuando convenga, venciendo el miedo de expresar con franqueza la propia opinión. La discreción se opone tanto al mutismo como a la charlatanería, y enseña a hablar tanto como a callar. Esta virtud, por tanto, no se adquiere por la repetición de los mismos actos exteriores, sino por actos interiores de señorío sobre nuestras palabras» (p. 153).

Lejos de engendrar un automatismo, vacío de espíritu, la virtud espiritualiza nuestro obrar, permitiendo al alma señorearse hasta de lo más profundo de nuestras inclinaciones sensibles: es la fuerza que el hombre adquiere como resultado de una serie de victorias de su inteligencia y su voluntad, cuando está decidido a obrar rectamente. La virtud supone educación de la inteligencia y de la voluntad. Por eso, Santo Tomás

no enseña que sea resultado de una *iteratio actuum*, sino que se forma *ex multiplicatis actibus*, donde cuenta no sólo el número sino la intensidad, y exige la indispensable alianza entre la inteligencia que guía y la voluntad que obra.

Subraya también el autor, que la educación a la virtud requiere el concurso del empeño personal y la guía de un maestro: la obra de virtud es una auténtica obra de arte. Para crecer en virtud moral, como en habilidad artística, se necesita disciplina y la ayuda de otro, que ha de saber respetar la personalidad del educado. «La educación para la virtud es una tarea difícil y compleja. Exige, a la vez, el ejercicio de la autoridad, y un profundo respeto a quienes se educa; implica mucha inteligencia y delicadeza, junto a una firme voluntad. Se ha de evitar tanto el abuso de autoridad —que veja la personalidad, la ahoga o la subleva— como el liberalismo ingenuo que desdeña prestarle la ayuda que necesita. Un equilibrio delicado del que sólo un amor inteligente permite descubrir la fórmula» (p. 160).

III. LA VIRTUD DE LA ESPERANZA

Se divide esta tercera parte, también en cuatro capítulos. El primero versa sobre la relación entre la esperanza en el Antiguo y el Nuevo Testamento; el segundo está dedicado a la naturaleza de la esperanza; el tercero a la posibilidad de esperar por otros, es decir a las relaciones entre su carácter personal y su eficacia en la vida social; cierra un cuarto capítulo sobre el papel que el amor de amistad toma en la esperanza y en la entera visión tomista de la moral.

1. ¿LA ESPERANZA DEL ANTIGUO TESTAMENTO ES LA MISMA QUE LA NUESTRA?

Es quizá una de las piezas más personales y, valga la paradoja, no por eso menos tomista de la obra. Para una mirada superficial, media gran diferencia entre la esperanza del Antiguo y del Nuevo Testamento: la primera, parece terrestre y terrenal, sólo promete la posesión de tierras, de hijos, etc.; la segunda, en cambio, habla de renunciar a todos los bienes terrenos por la promesa del Reino de los Cielos. Para responder, el P. Pinckaers penetra en los textos de la Sagrada Escritura.

En primer lugar, la esperanza del Antiguo Testamento, nos enseña la Biblia, fue *suscitada por Dios*: los objetos terrestres de su esperanza, les fueron presentados por Dios mismo. Además, el logro de los bienes prometidos *requería la obediencia a Dios*: las promesas divinas a los Padres

del Antiguo Testamento y al pueblo de Israel aparecen siempre ligadas, en la Escritura, a la obediencia a los mandatos divinos. Más aún, el texto sagrado impulsa a los judíos a *fundar el movimiento de su esperanza en el poder de Dios*.

El autor se detiene en examinar, a este propósito, la esperanza de Abraham, verdadero prototipo de esta virtud, que «esperó contra toda esperanza». Dios le promete un hijo, en el momento en que las fuerzas humanas, suyas y de su esposa, estaban agotadas para engendrar: «a la llamada de Dios, por la fe en su promesa, brota en Abraham una esperanza desconocida, tan diferente de la esperanza humana que no puede surgir sino del enfrentamiento violento que las opone. Sin embargo, las dos esperanzas tienen el mismo objeto: es un hijo lo que espera de Dios; ese hijo que él deseaba engendrar. Pero la nueva esperanza se distingue de la anterior en que se apoya sólo en el poder de Dios, a pesar del fracaso del poder del hombre. Es una esperanza divina porque su origen, su punto de apoyo, el fundamento de su seguridad y la fuente de su confianza, es la fuerza de Dios, capaz de cumplir sus promesas» (pp. 167-168).

Dios hará más con Abraham. Se ocupará de purificar su esperanza, hasta que sea divina también en la radicalidad de su objeto. Después del nacimiento de Isaac, el futuro se ofrecía al Patriarca lleno de ricos auspicios y promesas; entonces, Dios le ordena sacrificar a Isaac. ¿Qué quería Dios? Ni matar a Isaac, ni destrozarse a Abraham, sino purificar su sentimiento de paternidad en lo que tenía de demasiado carnal, posesivo, y asentararlo en Dios. «Dios sabía que Isaac, la posesión de Isaac, no estaba a la altura del deseo de Abraham, aunque él mismo no se hubiera dado cuenta. Si Dios se mostraba celoso de Isaac, no era como un Moloc ávido de sangre, sino por amor hacia Abraham, a fin de mantenerle abierto y capaz de acoger lo único a lo que podía aspirar con un deseo absoluto (...). Le abría el corazón a la dimensión de lo infinito, es decir a El mismo, y le hacía así capaz de recibir el objeto infinito de su promesa, que un corazón atado por deseos terrenos no hubiera podido acoger» (p. 169).

En toda la historia del pueblo elegido asistimos al continuado intento de Dios de «enseñar 'su' esperanza a los Israelitas y se ve bien que tal es el fin único de la acción divina. Los Israelitas se aferran a su estimación humana, fundada sólo en la consideración de las fuerzas de los hombres». Al comienzo del Deuteronomio (I, 19-46), Dios les ordena entrar en la tierra prometida; pero las noticias que reciben de los observadores enviados a espiar, les desconciertan. «Su primer movimiento es de temor, ante la desproporción entre sus fuerzas y las de los Palestinos; esta desproporción cierra entonces su corazón al requerimiento divino, y se niegan a esperar en que la potencia de Dios inclinará a su favor la balanza de las fuerzas que se enfrentan. Dios, descontento, ordena al pueblo elegido que vuelva a tomar el camino del desierto; acepta

su decisión de huir y les manda seguir el camino del temor. Pero tal temor no había sido más que un movimiento superficial de su alma, que enmascaraba su negativa a esperar en Dios. Se verá inmediatamente, porque tan pronto como reciban la orden de alejarse de aquella tierra próspera que les incitaba a poseerla, el alma del pueblo cambia de postura y pasa del temor al deseo temerario; trata de ganarse nuevamente la fuerza de Dios tomando la apariencia de obedecer; se aferran a una orden prescrita para desobedecer un mandato presente. Al obrar así, se separan siempre más de Dios y de la tierra prometida. El error y la perversidad del pueblo elegido consisten en que quieren someter a Dios a sus deseos y la fuerza divina a sus proyectos humanos» (pp. 170-171).

Otros puntos señala el P. Pinckaers que recalcan el carácter sobrenatural de la esperanza del Antiguo Testamento, y su unidad con la del Nuevo. El modo en que combina *el uso de las fuerzas humanas* con la confianza en las divinas: no se oponen como dos elementos irreductibles, sino que Dios manda usar a los hombres de sus propias fuerzas, que son don suyo, pero confiando por encima de ellas en el poder divino. En segundo lugar, *el vigor de la esperanza del Antiguo Testamento*: «La esperanza del Antiguo Testamento era espiritual por la fuerza que la sostenía y el impulso que la conducía. Y debemos guardarnos de despreciarla, con el pretexto de que era carnal y terrestre; incluso deberíamos muchas veces envidiar su vigor. La esperanza del Viejo Testamento tomaba fuerza de esa misma inferioridad, de su orientación hacia bienes sensibles. Una esperanza de recibir de Dios tales bienes debía ser tan eficaz y realista como los bienes que proponía. Abraham necesitaba una esperanza muy sólida y anclada en el corazón para aguardar de Dios un hijo, cuando la fuerza humana le había abandonado. Le era también imprescindible a David una enérgica esperanza, para osar enfrentarse con Goliath, a quien todos temían. Su esperanza en Dios tenía que ser muy fuerte, porque se dirigía a conseguir un objeto y a superar unos obstáculos, claramente percibidos» (pp. 171-172).

En suma, la esperanza del Antiguo Testamento era espiritual y sobrenatural como la nuestra, si bien se distingue por su objeto: terrestre el suyo, espiritual el nuestro. Hay una evolución gradual del Viejo al Nuevo Testamento: un progreso, por el que madura un único principio de vida. A la postre, el verdadero objeto de la esperanza del Antiguo Testamento era el mismo nuestro: sólo que ellos no lo conocían claramente sino en figura. Las promesas de la Vieja Alianza, aún centradas en bienes sensibles, aparecen rodeadas de un halo de infinito. Dios promete a Abraham una descendencia más numerosa que las estrellas del cielo, y que los granos de arena de la playa; promete a David y Salomón una sucesión eterna. Como la sombra recibe su realidad del cuerpo que la proyecta, así la esperanza antigua es una proyección de la esperanza cristiana al orden sensible. Por eso, «el Antiguo Testamento se convierte,

en quienes viven de fe y esperanza, es decir para la Iglesia de Cristo, en un tesoro inagotable de relatos donde aprender, mediante imágenes concretas y llamativas, el modo de obrar de Dios para con los hombres. El hubiera podido, después de la Revelación de Cristo, quitar de nuestras manos los textos del Antiguo Testamento, que cabría juzgar como pasados (...). Sin embargo, Dios ha preferido ponerse al nivel de nuestra naturaleza humana, entremezclada de realidad sensible. No debemos olvidar que, si bien Cristo ha venido, no hemos aún penetrado del todo en su misterio; el viejo hombre carnal subsiste en nosotros. Dios nos ha conservado estos textos del tiempo en que la esperanza de los hombres se dirigía hacia una tierra, a una primogenitura, a un trono, y nos otorga también la misma fuerza, el mismo Espíritu, que empujaba a los Patriarcas a superar progresivamente esos objetos sensibles. El Espíritu de Dios, usando de las realidades materiales descritas en el Antiguo Testamento, no enseña a orientarnos, como por un cotejo de experiencias, hacia el Objeto divino de nuestra esperanza, que aún no alcanzamos a representar, pero cuyo sentido conocemos ya» (p. 177).

2. *La naturaleza virtuosa de la esperanza*

En este capítulo, S. Pinckaers analiza con detalle las aportaciones de Santo Tomás a la doctrina de la esperanza, y, en concreto, acerca de su naturaleza como virtud y su objeto propio. Tras exponer las doctrinas de los teólogos anteriores a San Buenaventura y, en particular, la de este santo, analiza los estudios de Santo Tomás. Señala que, para mejor subrayar su naturaleza, la distingue de la pasión y de la virtud natural de la esperanza. Luego se ocupa de comparar la doctrina de Santo Tomás y San Buenaventura, y la de los teólogos posteriores dependientes de ambos. Termina con un análisis del desarrollo mismo del pensamiento del Santo, desde el Comentario a las Sentencias a la Suma, pasando por la cuestión disputada *De Spe*.

Hasta San Buenaventura se afirmaba que la esperanza era una virtud teologal, simplemente, porque tenía como objeto la bienaventuranza. San Buenaventura intuye que la naturaleza virtuosa de la esperanza teologal, lo que la constituye en virtud sobrenatural, radica sobre todo en la fuerza con que se sostiene en la generosidad divina, en la confianza en Dios. Esto confiere unidad a la esperanza, a pesar de la diversidad de bienes sobre los que versa. En su comentario a las Sentencias, Santo Tomás construye todavía el tratado de la virtud de la esperanza como virtud teologal basándose principalmente en que su objeto supera tanto al de la pasión como al de la virtud natural de la esperanza; considera también la intervención del elemento de apoyo de la generosidad divina, pero como elemento exterior, aunque indispensable, a la misma virtud. En el *De Spe*, aplica a la esperanza las categorías de objeto formal y material, que lue-

go abandona en la Suma, sustituyéndolas por las de causa eficiente y final. Es entonces cuando se perfila y completa su doctrina: la bienaventuranza es la causa final de la esperanza, pero la eficiente es su apoyo en el socorro divino, que es omnipotente. De este modo, integra en una síntesis armónica toda la doctrina anterior, incluida la aportación de San Buenaventura.

3. ¿PUEDE UN HOMBRE ESPERAR POR OTROS?

Según San Agustín, al que sigue Santo Tomás, el hombre no espera más que para sí mismo. Tal afirmación parece inspirarse, para algunos, en una actitud individualista, que precisaría abandonar en favor de una concepción más comunitaria de esta virtud. Admitir un tal juicio, implica caer en la trampa de un peligro que insidia al lector moderno de libros antiguos: atribuir a sus palabras una acepción contemporánea, que desfigura el pensamiento original. En efecto, la contraposición entre personal y comunitario, es algo propio del pensamiento moderno, y no esencial a estos términos, que no se oponen en la realidad.

Cuando San Agustín afirma que la esperanza versa siempre sobre un objeto que nos afecta personalmente, no proclama que se sustente en un interés egoísta, sino sólo que «nunca esperamos un bien para otro sino en la medida en que estamos unidos a él por lazos de afecto, de interés o por cualquier otra relación» (p. 246). En sí misma, la esperanza no plantea el problema del interés o el desinterés, el egoísmo o el altruísmo, que dependen más bien del tipo de relación —egoísta o no— que nos una a los demás, pero no directamente del movimiento de la esperanza. La esperanza es siempre personal: basta pensar en la esperanza de alimentarse, tan natural a todo hombre; pero esto no constituye razón para decir que sea egoísta. Es un apetito natural, laudable de satisfacer, como el de quien desea un buen salario por su trabajo. El egoísmo, en todo caso, viene al margen, cuando por alcanzar las metas esperadas se esté dispuesto a maltratar a los demás. La esperanza es personal, como el deseo, como la acción: «la esperanza en sentido pleno es un sentimiento activo. No se puede desear sin obrar; la esperanza lleva consigo la acción, el esfuerzo de la conquista; es como su alma, ya que nadie obra sin un mínimo de esperanza. Muchos atletas pueden desear una victoria en los juegos olímpicos; pero sólo la espera verdaderamente quien se ha inscrito en la competición y orienta todas sus fuerzas hacia la meta. La esperanza está, pues, ligada a la acción. Pero no se puede obrar por otro, en su lugar; la acción es incomunicable, como también el mérito que obtiene. Ocurre lo mismo con la esperanza. Esto no significa, repitámoslo una vez más, que la esperanza y la acción sean necesariamente interesadas, sino que por sí mismas, ni siquiera plantean la cuestión del interés o del desinterés» (pp. 247-248).

Por tanto, cabe esperar para otro, pero sólo en la medida en que estemos unidos a él, porque entonces su bien nos toca como propio, como personal. Tal esperanza será más o menos desinteresada en la medida del amor que nos una a la otra persona. Es necesario, sin embargo, una precisión sobre este término, si no se quiere malentender a Santo Tomás; desinterés no es lo mismo que renuncia, sino un tipo de amor por el que se quiere el bien de otro, por él mismo. «Sin duda, el amor desinteresado se manifiesta del modo más claro cuando alguien abandona en favor de otro algo de lo que podría apropiarse; pero ésta es una visión del amor desinteresado aplicada sólo a lo material. En el plano espiritual, el amor no implica la negación de sí, sino que —y esto es propio del amor de amistad, de su naturaleza misma, que hace de él una maravilla única entre los sentimientos humanos— es afirmación tanto de sí como del otro, que me lleva a considerarle como si fuera yo mismo, y a que él me considere como si fuera él mismo, realizando así una unión que es exclusiva de los entes espirituales. Si el amor fuera negación de sí, arrastraría fatalmente la negación del prójimo. El amor desinteresado hay que entenderlo en el sentido de que considera al otro como uno mismo y su bien como propio, hasta el punto de que puede, si llega el caso, para asegurar el bien de quien se ama, privarse uno de ciertos bienes que son exteriores al amor y no pertenecen al mismo orden, como ocurre con el dinero, o los placeres, etc.» (pp. 250-251).

Todo esto ayuda a entender la íntima unión entre la caridad, la esperanza y la bienaventuranza y a situar en su lugar el tema del último fin, del deseo del cielo, sin plantear falsos problemas. Así, se ha reprochado a Santo Tomás haber estructurado la moral sobre la base del amor interesado que anima la búsqueda de la bienaventuranza, como último fin del obrar humano; de edificar una moral fundada en un amor interesado e individualista, que abandonaría muchos datos patristicos y bíblicos sobre el don de sí, la muerte a uno mismo, etc.

Estas dificultades se resuelven cuando se tienen en cuenta las verdaderas relaciones entre esperanza, caridad y bienaventuranza: «esperanza y caridad, amor de la bienaventuranza y amor de los demás, no se oponen entre sí como amor interesado y desinteresado (...). La esperanza es amor de sí, abstracción hecha de la relación a otro (...). El tratado de la caridad plantea en cambio directamente el problema de la relación con los demás y tiene por objeto el estudio del amor (...); es en este terreno solamente donde se puede hablar de amor interesado o desinteresado» (p. 254). Cuando se considera esto, la acusación de individualismo hecha a la concepción de la esperanza transmitida por tradición teológica agustiniana-tomista, muestra pecar de superficialidad. La preocupación por los demás no se logra por el olvido de la propia bienaventuranza ni abandonando la búsqueda de la santidad personal: «no son las fáciles exhortaciones a las vías comunitarias las que resolverán este problema: es demasiado profundo, y concierne al fundamento personal de la

sociedad humana. Si no espero para mí mismo, no puedo ponerme en relación con los demás más que para comunicarles incertidumbre, que engendra desesperanza y que empuja a la revolución. En cambio, la esperanza nacida en el secreto de nuestros corazones encuentra un eco insospechado en quienes nos escuchan; permite anudar poco a poco los lazos de una comunidad de espíritu, a la vez la más personal y la más abierta, la más entera y la más participada. Por eso, sostenemos gustosamente esta paradoja: porque la esperanza es la virtud más irreductiblemente personal, puede convertirse en el fundamento de toda comunidad que se quiera alzar hasta el nivel del espíritu humano» (p. 255).

4. EL SENTIDO DEL AMOR DE AMISTAD COMO «HECHO PRIMERO» DE LA MORAL TOMISTA

Es el último y conclusivo capítulo. Arrancando de cuanto se acaba de ver, sostiene el autor que el deseo natural de felicidad, propio del hombre, nada tiene que ver con una cuestión de deseo interesado o desinteresado: una tal problemática se refiere al orden material y sensible más que al espiritual. «El hecho primero de la moral tomista es irreductible al solo deseo; es un sentimiento de otro orden, propio de la naturaleza espiritual: es el sentido del amor de amistad, fundado sobre la capacidad que posee esta naturaleza de abrirse a otros entes, de acoger en sí otras naturalezas, permitiendo al hombre amar cualquier objeto por sí mismo (sea otra persona, o un valor espiritual), haciéndole descubrir su perfección en ese amor (...); es a partir del amor de amistad, que para Santo Tomás es el amor en sentido propio, como se han de interpretar las nociones de deseo, de bien y de amor» (p. 256).

No se penetra en el fondo del pensamiento de Santo Tomás, si se olvida que el deseo natural de felicidad que impulsa el libre movimiento del hombre es un deseo propio de su naturaleza espiritual; es deseo del amor de amistad, con Dios, con los demás hombres y, de algún modo, con todas las criaturas. «La amistad realiza la maravilla de que cada uno de los sujetos reconoce al otro como digno de ser amado por sí mismo y, por consiguiente, quiere eficazmente el bien de ese otro, sin volver a orientarlo sobre sí» (p. 257). Los errores de interpretación que han conducido a concebir la ética tomista como egocéntrica provienen «de una mentalidad y una problemática modernas, dominadas por el antagonismo entre sujeto y objeto» (p. 260), que no es propio de la naturaleza espiritual, sino de un modo peculiar de pensar el mundo. En efecto, «la naturaleza espiritual tiene como particularidad que permaneciendo plenamente ella misma, es capaz de recibir en ella y convertirse de alguna manera, en el ser de los otros, el ser exterior, de conocerlo tal como es y amarlo por lo que es; o mejor, la perfección de la naturaleza espiritual consiste precisamente en la capacidad de conocer y amar el ser de los

otros en sí mismo y por sí mismo» (p. 261). Por eso, la naturaleza espiritual, en lugar de encerrarse en sí, se perfecciona por «una apertura y don de sí que no son en absoluto un anulamiento, como lo querría el amor extático, sino un enriquecimiento de tipo único en su género». La naturaleza espiritual es capaz de amor de amistad, amor de amistad del que nace «un deseo de género distinto del que se encuentra en los entes no espirituales»: el deseo natural de felicidad, que nada tiene que ver con el egoísmo, que es precisamente un modo desordenado, antinatural, de buscarla (p. 261).

Concluye afirmando el P. Pinckaers su convicción de que las dificultades «en la lectura e interpretación de Santo Tomás, tiene como principal origen una ruptura que se produjo al término de la Edad Media, entre el hombre y la naturaleza, y que, como si se tratara de un cristal deformador, nos dificulta todavía alcanzar hoy, en sus justas proporciones, el equilibrio y la armonía de la doctrina tomista. Desde el siglo XIV, en efecto, se ha concebido el espíritu humano como opuesto a la naturaleza; se le ha definido como una libertad, una autonomía que se asegura y se conquista afirmándose contra el determinismo que domina la naturaleza. Si la naturaleza se considera (casi instintivamente) como adversaria del espíritu, no es posible entender que se parta de ella para entender y describir el mundo espiritual; el lector moderno se siente inducido a rechazar la semejanza entre naturaleza material y espiritual que una tal actitud supone; no ve más que semejanza y separación. Sin embargo, a los ojos de Santo Tomás, la naturaleza no racional constituye un nivel de la realidad, ciertamente inferior al espíritu, pero en armonía con él por obra de la sabiduría de un Creador común» (p. 262). Es un nivel superior de perspicacia, un conocimiento más armónico de Dios y de la creación.