
ARTÍCULO PRODUCTO DE INVESTIGACIÓN

El hombre en la escala de los seres

Man in the Great Chain of Being

Eudaldo Forment Giralt¹
*Universidad de Barcelona*Recibido: 20.10.2024
Aceptado: 22.12.2024**Resumen**

Este artículo analiza la posición ontológica del ser humano en la escala de los seres desde una síntesis entre la metafísica clásica y la antropología contemporánea. Partiendo de la pregunta kantiana “¿qué es el hombre?”, se revisa cómo pensadores como Kant, Scheler y Heidegger constataron la falta de una visión unitaria del ser humano en la modernidad. Ante ello, se propone una “metantropología”, es decir, una antropología con fundamento metafísico. Desde la tradición tomista, el hombre es descrito como un “microcosmos” y como “horizonte y confín” donde convergen espíritu y materia, lo que le confiere una autonomía relativa frente a otros seres. No obstante, esta condición está afectada por el desorden interior, entendido como pecado original. A través de Soloviev, se destaca el drama del hombre moderno, atrapado entre su deseo de inmortalidad y verdad, y la incapacidad de alcanzarlos por sí solo. Sin un principio trascendente, la razón y la conciencia resultan insuficientes para superar su estado caído. El artículo concluye que solo la gracia divina permite restaurar la armonía

¹ eforment@ub.edu
<https://orcid.org/0009-0006-2266-8644>

perdida y superar el nivel natural del hombre, elevándolo más allá de su posición en la jerarquía del ser.

Palabras clave: filosofía, teología, antropología filosófica, metafísica, naturaleza humana, Santo Tomás de Aquino

Abstract

This article examines the ontological position of the human being within the scale of beings through a synthesis of classical metaphysics and contemporary philosophical anthropology. Beginning with Kant's fundamental question—"What is man?"—it surveys how thinkers such as Kant, Scheler, and Heidegger have recognized the modern failure to attain a unified understanding of the human being. In response, the article proposes a "metanthropology," that is, an anthropology grounded in metaphysics. Drawing from the Thomistic tradition, man is portrayed as a "microcosm" and as the "horizon and boundary" in which spirit and matter converge—granting him a relative autonomy with respect to other beings. Yet this condition is marred by interior disorder, theologically understood as original sin. Through the lens of Soloviev's thought, the existential drama of modern man is brought into focus: he is torn between the innate desire for immortality and truth, and the natural incapacity to attain either by his own power. Deprived of a transcendent principle, reason and conscience prove insufficient to redeem his fallen state. The article concludes that only divine grace can restore lost harmony and elevate man beyond his natural level, thus enabling him to transcend his place within the ontological hierarchy.

Keywords: philosophy, theology, philosophical anthropology, metaphysics, metaphysics, human nature, St. Thomas Aquinas

1. El problema del hombre

Es indudable que el pensamiento moderno sobre el hombre lo inició Kant a finales del siglo XVIII. El conocido pasaje de su *Crítica de la razón pura* revela la nueva manera del pensamiento antropológico: «El ámbito de la filosofía, en sentido cósmico, puede concentrarse en tres preguntas: 1) ¿qué puedo yo saber?; 2) ¿qué debo yo hacer?; 3) ¿Qué me és lícito esperar?; 4) ¿qué es el hombre? A la primera pregunta responde la metafísica; a la segunda la moral; a la tercera la religión; a la cuarta la antropología. Pero en el fondo toda esta materia podría ser adscrita a la antropología, porque los tres primeros problemas están en relación con el cuarto»².

El proyecto kantiano lo intentó en el primer tercio del siglo XX lo realizó Max Scheler. En su ensayo *El puesto del hombre en el cosmos*, presentó el esquema de su antropología filosofía, que como Kant no pudo realizar, porque le sorprendió la muerte. Indicaba que en su época coexistían tres círculos de ideas sobre el hombre El primero era el de la antropología teológica, que contenía ideas judeo-cristianas, como la creación, el pecado, etc., y que implicaban la afirmación de Dios, trascendente al universo.

El segundo círculo era el de la antropología filosófica, la de la antigüedad clásica, basada en que el hombre posee razón, logos con la que descubre lo que las cosas son, su esencia. También relacionada con esta tesis es que en el universo hay una razón superior, de la que participa únicamente el hombre entre todos los demás seres.

Por último, et tercero es el de la antropología científica, basada en que el hombre es un producto final de la evolución ciega. El reino humano se diferencia del reino animal, su precursor, en la complejidad de sus facultades, que ya se encuentran en sus predecesores.

² I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Logica, A, 25.

Las tres ciencias, que se encuentran en crisis, especialmente la evolucionista sobre el origen del hombre, se ignoran mutuamente. Por ello: «no poseemos una idea unitaria del hombre». De manera que: «en ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad»³.

El intento de Scheler es buscar: «una nueva antropología sobre la más amplia base», sobre un fundamento más general, que el de los tres círculos de la antropología, es decir un fundamento metafísico. Para ello, en este ensayo, intenta esclarecer: «la esencia del hombre, en su relación con el animal y con la planta y al singular puesto metafísico del hombre»⁴. Determinar así «la relación metafísica del hombre con el fundamento de las cosas»⁵.

Los proyectos de Kant y de Scheler no lograron su realización. Decía, por ello, Heidegger que: «Ninguna época acumuló tantos conocimientos sobre el hombre como la nuestra, Ninguna época consiguió presentar un saber tan penetrante acerca del hombre, No obstante, ninguna época supo menos que sea el hombre. A ningún tiempo se le presentó el hombre como se tan misterioso»⁶.

Decía Heidegger que el intento de saber que es el hombre no se pudo realizar. La razón de ello, tal como la sintetizó Abelardo Lobato, es que: «el hombre, ser finito, no puede ser el fundamento de toda la verdad, él mismo necesita un fundamento y no tiene otro más que el ser, que le excede y lo funda. El hombre puede ser el lugar privilegiado en que el ser se manifiesta, y por ello se ha de ir a la caza del ser en el hombre, lugar y cabaña del ser, velo y camino a mismo tiempo».

Para Heidegger: «El hombre tiene el destino de caminar en el bosque buscando un claro para iluminar la propia senda, que se le revela al hablar. El hombre en definitiva es una ek-sistencia

³ M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1968, p. 15,

⁴ *Ibid.*, p. 17

⁵ *Ibid.*, p. 95,

⁶ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problemn der Metaphysik*, par 37, 353 (*Kant y el problema de la metafísica*, México D.F., F.C.E., 1981. 2ª, ed.).

en el mundo, con el privilegio de ser el pastor del ser, y estar por ello situado entre el cielo y la tierra, en el horizonte de los dioses y los hombres. No cuenta tanto el hombre, sino el ser que en el hombre se hace presente»⁷.

En el camino del pensar para que se desvele el ser no es el único, está también el del poetizar. Pensar y poetizar están unidos, pero son distintos. Ambos pueden escuchar la voz del ser pero de manera distinta. Decía Heidegger que: «El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado»⁸.

El pensar invita a hacerse preguntas: «el preguntar es la devoción del pensar»⁹. En este camino se encuentra como un faro natural, que evita los peligros y orienta hacia el adecuado. En su poema, *Desde la experiencia del pensar*, se dice: «El oscurecimiento del mundo jamás alcanza la luz del ser // Legamos muy tarde para los dioses y muy pronto para el ser // Cuyo poema ha comenzado en el hombre // Solo eso seguir a una estrella»¹⁰. Un camino para encontrar el ser y su verdad.

2. Imágenes clásicas del hombre

Puede concluirse con Abelardo Lobato que la antropología de estos filósofos originales y originantes del pensamiento de nuestra cultura ante la pregunta por el hombre, que siempre se ha formulado la filosofía, tal como por ejemplo, se hacia San Agustín: «Pero, ¿quién soy yo, Dios mío?»¹¹, con Heidegger se ha llegado al descubrimiento que: «La pregunta por el hombre trasciende al hombre. Es la pregunta por el ser del hombre. Por ello requiere un salto a la metantropología, a la metafísica. La pregunta por el ser es la que da apoyo a todas las

⁷ ABELARDO LOBATO, *La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo*, en A. LOBATO (Ed.), *El hombre en cuerpo y alma*, en vol. I, *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, Valencia, EDICEP, 1994.pp. 29-100, p. 88

⁸ M. HEIDEGGER, *Nacchwort zu: Was ist Metaphysik*, Frankfurt a M., V. Klostermann, 1950, p. 46.

⁹ ID.EM, *DIE FRAGE NACH DER TECHNIK*, EN *VORTRÄGE UND AUFSÄTZE*, Pfullinge, G. Neske, 1954, p. 36.

¹⁰ ID.EM *Aus der Erfahrung des Des DenKens*, Pfullinge, G. Neske, 1954, p. 7.

¹¹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 17, 25.

preguntas acerca de los entes. Por ello, quien no tenga una cierta aproximación al problema del ser no tiene bases para dar respuesta a la pregunta por el hombre»¹². No es posible, por tanto, la antropología sin la metafísica.

Añade Lobato que Santo Tomás de Aquino: «conocedor de los senderos del pensamiento y de las angustias de los grandes genios antes las dificultades, coincide con Aristóteles en admitir esta suerte de paradoja en el hombre cuando se pregunta por sí mismo: lo más obvio es conocerse como existente, lo más difícil es saber que es el alma y por ello cuál es la esencia del alma»¹³. Decía Santo Tomás: «La ciencia del alma es la más cierta, según dice el Filósofo en el libro I De anima (c. 1, 402a1). Pero lo más cierto no se conoce por lo menos cierto. Luego no hay ciencia sobre el alma por otra distinta de sí misma»¹⁴.

La doctrina de Santo Tomás sobre el hombre puede considerarse una matantropología, una metafísica del hombre. Considera, como indica Lobato que: «El hombre es un ser muy complejo. reúne en su pequeñez todo el universo en el cual se encuentra. Es un mundo en pequeño, como ya desde antiguo fue designado por Demócrito: “microcosmos”. En el hombre se dan cita todos los grados del ser. Cuanto hay disperso en el macrocosmos se encuentra, como reunido y en modo intensivo, en el hombre»¹⁵.

También Aristóteles, siguió esta caracterización del hombre de Demócrito y de la tradición griega. Santo Tomás acepta la misma, pero profundiza la solución de Aristóteles. El ser humano sería como el mar, al que van a parar todos los ríos.

Indica Santo Tomás que, en alma espiritual del hombre, en cierto modo, se encuentran todas las cosas, tal como había escrito Aristóteles en el De Anima: «el alma es en cierto modo

¹² ABELARDO LOBATO, *Dignidad y aventura humana*, San Esteban – Edibesa, Salamanca – Madrid, 1997, p. 84.

¹³ IDEM ABELARDO LOBATO, *La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo*, op. cit., p. 33.

¹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 10, a. 8, ad 8.

¹⁵ ABELARDO LOBATO, *La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo*, op. cit., p. 33.

todo»¹⁶. El alma de alguna manera es todas las cosas, tanto por su capacidad intelectual infinita, como por su amor hacia todo bien. Sin embargo, por ser criatura es finita, y todas sus aperturas a la verdad y al bien solo son potencialmente infinitas, además, solo sobre realidades naturales, que son siempre son finitas.

De las numerosas veces que Santo Tomás utilizó este aforismo, se ha deducido que puede aplicarse a todo el hombre. «El Aquinate citó muy abundantemente la sentencia aristotélica, cuyo sujeto es el alma, pero lo hizo ampliando su sentido o, más exactamente, sacando todas las consecuencias que ella podían deducirse, al tener en cuenta el papel que el alma juega en la antropología aristotélico tomista». De manera que puede afirmarse que: «el hombre es en cierto modo todo»¹⁷.

Esta imagen aristotélica la complementa con la platónica del horizonte. A las dos asume y armoniza con su original doctrina del ser. Explica, demostrada la existencia y naturaleza del espíritu humano, aunque sea una substancia, como todos los espíritus, , puede ser parte del hombre como forma del cuerpo, porque confiere su propio ser espiritual a todo el compuesto humano. Después de la exposición y demostración de su tesis, en su obra filosófica *Suma contra los gentiles*, concluye: «Esto nos mueve a considerar la admirable conexión de las cosas».

Nota además que todo en la realidad está enlazado entre sí de una manera asombrosa. «Siempre está unido lo ínfimo del género supremo con lo supremo del género inferior, como algunas especies inferiores del género animal exceden en muy poco la vida de las plantas, por ejemplo, las ostras, que son inmóviles y solo tienen tacto a modo de plantas que se agarran a la tierra. Por lo cual dice Dionisio que: “la sabiduría divina unió los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores” (*Los nombres divinos*, VII, 3)».

¹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al De Anima*, III, c. 7,

¹⁷ JORDI GIRAU REVERTER, *Homo quodammodo Omnia según Santo Tomás de Aquino*, Toledo, Estudio teológico de San Ildefonso, 1995, pp. 20-21.

Este principio neoplatónico, citado por Santo Tomás, quiere expresar que, en la creación, siempre se encuentra que está unido lo último e inferior de un género de seres con lo supremo y más alto del género, que le sigue en perfección. Queda patentizado. porque, en la creación, hay especies inferiores del género animal, que sobrepasan en muy poco la vida de las plantas, como las ostras, que permanecen inmóviles –como las plantas agarradas al suelo– y con sólo el sentido del tacto. Parece, por tanto, que participen de lo inferior de la vida animal y también de lo superior de la vida vegetal.

Se advierte que el principio se cumple en el hombre, en la unión de su alma espiritual y de su cuerpo, al considerar: «lo supremo del género corpóreo, es decir, el cuerpo humano, armónicamente conexionado, el cual llega hasta lo inferior del género superior, o sea, el alma humana, que ocupa el último grado del género de las sustancias intelectuales, como se ve por su manera de aprender».

Se cumple, por tanto, el principio en cuanto que el cuerpo humano puede considerarse como lo supremo del género corpóreo, como revela su complejidad y armonía, y está unido al alma espiritual humana, que es lo más ínfimo del género de las sustancias espirituales. El espíritu humano es el más inferior de todos los espíritus, como revela su modo de entender. Su conocimiento intelectual necesita de las imágenes sensibles, que le proporcionan los sentidos corporales, pero que en sí mismo es independiente de lo sensible, tal como lo es en los otros espíritus superiores. El hombre es como un *anillo* que enlaza el espíritu y la materia, en una unión que es «admirable».

Añade Santo Tomás que: «Por eso se dice que el alma humana es como “horizonte y confín” de lo corpóreo e incorpóreo, forma, sin embargo, del cuerpo».

3. El hombre en los dos niveles de la realidad

La situación, en que se encuentra el alma humana espiritual en la escala de los seres, u ordenación graduada según determinados criterios, la expresa Santo Tomás con la imagen neoplatónica «horizonte y confín». Con el término «horizonte» quiere significarse que, como la línea del horizonte, en que se ve juntarse lo superior con lo inferior, el cielo con la tierra, en el hombre se une el espíritu con la materia.

Con el de «confín» quiere designarse que el hombre es el linde o frontear de dos mundos. En la parte superior al hombre, está el mundo infinito de lo espiritual. En la inferior, se encuentra el universo corpóreo, que tiene el peso de la materia.

Según las expresiones de «horizonte» y «confín», el alma del hombre es medianera entre lo espiritual y lo material. Se pueden utilizar para significar la posición del espíritu humano y además su «admirable conexión» con el cuerpo, porque tal como lo justifica Santo Tomás seguidamente: «en cuanto que es substancia incorpórea, forma, sin embargo, del cuerpo»¹⁸.

Por consiguiente, el espíritu humano, por lo mismo que es substancia inmaterial, es también forma del cuerpo, se significa que el alma espiritual del hombre, por ser una substancia inmaterial, es subsistente, posee un ser propio –al igual que los otros espíritus–, pero además por su propia naturaleza informa al cuerpo. La unión es «admirable», porque el alma espiritual humana está unida substancialmente a un cuerpo, constituyendo así ambas partes la substancia hombre.

En la nueva substancia, que es el hombre, el espíritu es una forma o alma, y el cuerpo es una materia con la primera actualización, o determinación, de la forma, que en este caso es el alma espiritual. Esta composición corpórea a su vez es el sujeto de las otras perfecciones conferidas también por el alma espiritual humana. Se trata, por tanto, de un cuerpo, tomado como la parte

¹⁸SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, II, c. 68.

material, y las actualizaciones formales superiores, que le siguen, como la parte formal. El alma espiritual es la única forma del compuesto humano, porque confiere todas las determinaciones a la materia, incluida la de la corporeidad.

El hombre, por tanto, es «horizonte, un confín en que se encuentran de modo real y bien trabado los dos niveles del ser, el de la materia y el del espíritu con todas sus implicaciones»¹⁹.

4. La escala de los seres por su acción

Esta situación le hace ocupar un determinado puesto en la escala de los seres. Santo Tomás elaboró varias escalas de los seres cada uno con distintos criterios de ordenación.

En uno de ellos lo hace según autonomía de las acciones de las criaturas.

Según la independencia de la actividad de los seres, se pueden disponer en cuatro grados. En el *primer grado* de esta escala quedan situados los seres inertes, cuya acción carece de autonomía o de independencia y, por ello, no es poseída, sino que le es dada.

Explica Santo Tomás: «las cosas que se mueven por impulso natural no se mueven a sí mismas, pues lo pesado no se mueve a sí mismo hacia abajo, sino que lo produce lo que le da el movimiento». En los seres inertes, o sin vida, no hay autonomía, porque sus movimientos y sus acciones naturales no dependen de sí, de su interior, o de su forma, sino totalmente de agentes exteriores. En causas externas a ellos. Estas son lo que regirán la acción, y, por tanto, por formas distintas a la suya, por algo que no es propio.

El *segundo grado* de esta escala de la independencia de la actividad corresponde al de los entes con vida vegetativa. En ellos, hay ya cierta independencia. Una autonomía, pero que es

¹⁹ ABELARDO LOBATO, *La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo*, op. cit., p. 33.

muy incompleta. En los vegetales, lo que determina su acción viene dada por su naturaleza específica, pero no por algo individual de cada uno de ellos.

Los vegetales, en cuanto ejecutores del movimiento y de la acción, gozan de una cierta independencia o autonomía en cuanto a la ejecución del movimiento, pero la manera de la acción les viene dada por su especie, algo externo, pero que poseen en su interior y en común en todos los demás individuos de la misma naturaleza específica. Una planta crece según la pauta de su naturaleza, en cuanto es común con otras, y, por tanto, ajeno o externo a su individualidad.

En el *tercer grado* de esta escala, que es la de los seres con vida sensitiva, hay ya propiamente autonomía, porque estos actúan específica y también e individualmente o por sus formas propias. Tienen, por tanto, ya un principio de su acción que es exclusivo de ellos.

Más concretamente, como indica Santo Tomás: «En los animales brutos, las formas sensibles capaces de provocarles imágenes, que les mueven no son halladas por ellos mismos, sino que las reciben de las cosas sensibles exteriores que actúan sobre el sentido y su estimativa natural», o instinto, facultad por la que aprecian la bondad de las cosas para ellos o para la especie. Establece así una relación entre un objeto sensible y su descubrir que posee una cierta naturaleza.

En la vida animal, hay, por tanto, una mayor autonomía en la acción, porque las formas, que mueven a los vivientes animales, aunque son recibidas por los sentidos del exterior, les mueve su estimativa o instinto genérico. Su independencia está no solo en la ejecución, como las plantas, sino también en el origen de la misma acción.

Como indica Santo Tomás, «Aunque se diga que en cierta manera se mueven a sí mismos, en cuanto que una parte de ellos mueve y la otra es movida, sin embargo, el moverse mismo no les conviene como cosa que procede de ellos, sino que parte proviene de los sensibles exteriores y parte de la naturaleza. Así pues, se dice que se mueven a sí mismos en cuanto el

apetito mueve a los miembros lo cual los coloca por encima de los inanimados y de las plantas; pero, no son causa de su movimiento en cuanto que el apetecer mismo es para ellos una necesidad proveniente de las formas recibidas por los sentidos y por el dictamen de la estimativa natural (o instinto). Y en consecuencia, no son dueños de sus actos».

Los animales no son propiamente autores de sus actos, porque no son causa propia de su movimiento, en cuanto que la apetición, que sigue al conocimiento sensible, es una necesidad proveniente de sus instintos de la especie. Su independencia es así también incompleta, aunque no tanto como la de las plantas.

5. La autonomía humana

Al cuarto grado de la escala de las acciones autonómicas de los seres pertenecen los que tienen vida intelectual o espiritual. En este grado, ya hay una autonomía completa. «La forma intelectual, por la que obra la substancia intelectual, depende del entendimiento mismo, en cuanto que él la concibe y en cierto modo la excogita o descubre, como ocurre con la forma artística, que el artista concibe, medita y por ella obra. Luego las substancias intelectuales se determinan a sí mismas a obrar, como quien tiene dominio de su acción»²⁰.

En la vida intelectual o espiritual, la forma por la que obra el viviente es conferida por su inteligencia, que es en sí misma autónoma. Además, la correspondiente inclinación intelectual de su acción, o voluntad, es un apetito intelectual por el que se inclina al bien en general y no a meros bienes particulares. Se extiende a todo y solo depende del entendimiento en cuanto este concibe el bien universal.

El hombre está, por tanto, en un puesto superior a los seres inertes, a los vegetales y a los animales. Por ser inteligente, facultad propia del espíritu, es dueño de sus actos, realiza, en su integridad, sus acciones por sí mismo. Se autodetermina con apetito intelectual o voluntario.

²⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, II, c. 47.

Tiene ya el nivel propio de lo espiritual, aunque también es un ser material como los inertes y posee vida vegetativa y vida sensitiva.

Sin embargo, en el hombre su espíritu no tiene una autonomía absoluta, porque le son dadas las primeras determinaciones del entendimiento y de la voluntad, los primeros principios, teóricos y prácticos. Por ello: «aunque nuestro entendimiento tenga la iniciativa en orden a conseguir algunas cosas, otras hay, sin embargo, que de antemano le impone la naturaleza, como son los principios acerca de los cuales no puede cambiar de parecer, y el último fin, que no puede por menos de querer, y, por consiguiente, si en el orden a algunas cosas se mueve a sí mismo, respecto de otras es necesario que sea movido»²¹.

El entendimiento humano se rige por los primeros principios, que le permiten actuar intelectiva y apetitivamente, pero que no puede actuar sobre ellos. Se le imponen proporcionándole una absoluta certeza o asentimiento firme, y tales principios le permitirán obtener las otras certezas mediatas, y, por tanto, verdades y bienes.

El hecho que las criaturas espirituales reciban, por naturaleza, su ordenación a la verdad y al bien, hace que estas orientaciones generales sean irrenunciables. Sin embargo, las tendencias necesarias y universales a la verdad y al bien no impiden la autonomía del entendimiento y voluntad, porque únicamente son una limitación de estas facultades espirituales.

Esta restricción de las facultades espirituales no es un mal, ni un defecto o negación de un bien propio, sino que es la condición para poseer autonomía. El espíritu creado, por su potencialidad, sólo puede tener el bien de la autonomía en un cierto grado, que en la escala de los entes del mundo material es el superior, pero el inferior en el mundo espiritual.

²¹ ÍDEM, *Suma teológica*, I, q. 18, a. 3, in c.

6. La diversidad y la multiplicidad

La razón de esta multiplicidad graduada se puede hallar en la bondad divina. Dice Santo Tomás: «si Dios lo hizo todo por su bondad, fue para que la bondad divina estuviese representada en las cosas. Pero la bondad divina, que en sí misma es una y simple, tiene que estar representada en las cosas de múltiples maneras, porque las criaturas no pueden alcanzar la simplicidad de Dios. De aquí, pues, que para la perfección del mundo se requieran seres de diversos grados, de las cuales unos ocupen en el universo sitio elevado y otro lugar ínfimo y que para conservar en las cosas los muchos grados permita Dios que sobrevengan algunos males, con objeto de que no se impidan muchos bienes, según se ha dicho en q. 2, a. 3, ad 1 y en, q. 22, a. 2»²².

En el primer texto citado escribe Santo Tomás: «Dice San Agustín en *Enquiridion*: (Manual de fe, esperanza y caridad) “Pues Dios omnipotente, como confiesan los mismos infieles, "universal Señor de todas las cosas", siendo sumamente bueno, no permitiría en modo alguno que existiese algún mal en sus criaturas si no fuera de tal modo bueno y poderoso que pudiese sacar bien del mismo mal” (*Enqu.* c. 11). Luego pertenece a la infinita bondad de Dios permitir los males para de ellos obtener los bienes»²³.

En el segundo texto, explica el Aquinate que la existencia de «los defectos y corrupciones de los seres naturales»²⁴ no implica que: «Dios no pueda impedirlo, y en este caso no sería omnipotente, o porque no tiene cuidado de todas las cosas»²⁵, y entonces no sería providente. Son igualmente objeto de la providencia, porque: «entran en el plan de la naturaleza universal, por cuanto la privación en uno cede en bien de otro, e incluso de todo el universo, ya que la generación o producción de un ser supone la destrucción o corrupción de otro, cosas ambas necesarias para la conservación de las especies. Pues como quiera que Dios es provisor universal de todas las cosas, incumbe a su providencia permitir que haya ciertos defectos en

²² *Ibíd.*, I, q. 23, a. 5, ad 3.

²³ *Ibíd.*, I, q. 2, a. 3, ad 1.

²⁴ *Ibíd.*, I, q. 22, a. 2, ad 2.

²⁵ *Ibíd.*, I, q. 22, a. 2, ob. 2.

algunos seres particulares para que no sufra detrimento el bien perfecto del universo, ya que si se impidiesen todos los males se echarían de menos muchos bienes en el mundo; no viviría el león si no pudiesen otros animales»²⁶.

En cuanto a la multiplicidad de individuos en cada grado de la escala de los entes, la razón de la elección de la pertenencia en los distintos grados depende la voluntad divina. De manera que: «dado que la materia prima en sí misma es toda uniforme, se puede asignar la razón de por qué una de sus partes ha recibido la forma de fuego y otra la de tierra desde que Dios la creó, que es para que hubiese diversidad de especies en la naturaleza. Pero por qué esta parte de la materia recibe esta forma y aquella la otra, es cosa que depende de la simple voluntad de Dios, como de la simple voluntad del constructor depende que esta piedra esté en este sitio de la pared y aquella en el otro, aunque la razón del arte exige que una clase de piedras se coloquen en un lugar y otras en otro». No hay, sin embargo, arbitrariedad en Dios, porque todo es «un don gratuito». La existencia de las criaturas en sus diferentes grados de ser y de perfección son absolutamente gratuitas. «Precisamente cuando se trata de donaciones gratuitas puede alguien dar más o menos a quien mejor le parezca, con tal de que lo haga sin quitar a nadie lo debido y sin perjuicio de la justicia»²⁷.

7. La situación del hombre en su grado de la escala de los entes.

Metafísicamente con lo dicho el hombre queda situado en la gradación del mundo y diferenciado de los otros, pero no queda explicada la situación actual del hombre, porque en su misma naturaleza humana, se encuentra en un estado de naturaleza inferior. Este estado, que, como explica Santo Tomás, es una «posición particular conforme a la naturaleza y, al mismo tiempo, con cierta estabilidad»²⁸, no es el que le correspondería en su grado de la escala.

²⁶ *Ibíd.*, I, q. 22, a. 2, ad 2.

²⁷ *Ibíd.*, I, q. 23, a. 5, ad 3.

²⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 183, a. 1, in c.

Debería estar en una armonía entre el cuerpo y el alma, y entre todas sus facultades, y, en cambio todo en él se encuentra en lucha. Vive en su estado natural con un «desorden de todas las fuerzas del alma»²⁹, principalmente, la voluntad. Se encuentra en un estado de mal, de pecado. El hombre es pecador, no sólo por el mal personal que hace, por sus pecados personales, sino también lo es lo por el pecado de su naturaleza

La realidad del pecado en la naturaleza humana, advertida a lo largo de la historia, sin embargo, ha quedado oscurecida en la actualidad. Uno de los pocos autores contemporáneos que la han constatado y reflexionado sobre ella ha sido Vladimir Soloviev (1853-1900), calificado como «uno de los más grandes filósofos rusos cristianos de los siglos XIX y XX»³⁰, y que «han influido en el rico florecimiento del pensamiento ruso contemporáneo, y han repercutido igualmente en la cultura europea»³¹.

Una de la líneas de su pensamiento, con la que comienza su original obra *Los fundamentos espirituales de la vida*, es que «La razón y la conciencia denuncian la malignidad y la vanidad de nuestra común vida mortal y reclaman su enmienda; pero el hombre, sumergido, en esta vida mala, debe, para corregirla, hallar fuera de ella un punto de apoyo»³².

No son suficientes sus conocimientos, para ello necesita la religión. «El problema que ella debe resolver es la corrección de nuestra vida pervertida. Porque, en general, vivimos como impíos, de una manera que no es humana, como esclavos de la naturaleza inferior: nos rebelamos contra Dios, estamos desunidos entre nosotros y nos hacemos esclavos de nuestra carne cuando precisamente la actitud opuesta es indispensable para que nuestra vida sea verdadera vida y tal como debe ser: sumisión libre a Dios, unión mutua de las almas y dominio sobre la naturaleza»³³.

²⁹ *Ibíd.*, I-II, q. 82, a. 3, in c.

³⁰ JUAN PABLO II, *Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a un Congreso Internacional sobre Soloviev*, Lvov (Ucrania), 28 oct. 2003, n. 1

³¹ *Ibíd.*, n. 2

³² WLADIMIR, S. SOLOVIEV, *Los fundamentos espirituales de la vida*, Buenos Aires, Plantín, 1953, Pref., p. 13.

³³ *Ibíd.*, p. 14.

Advierte, en su posición en el mundo: «dos aspiraciones vecinas, como dos alas invisibles elevan el alma humana por encima del resto de la naturaleza: la sed de *inmortalidad* y la sed de *verdad*, o perfección moral».

Los dos afanes innatos, que como «alas» mueven al hombre, son el afán de inmortalidad y el afán de verdad y de bien. Ambos están unidos, porque la inmortalidad y la verdad con el bien se exigen mutuamente. «La una sin la otra es un absurdo. La vida inmortal, sin la perfección moral no es un bien (...) La existencia inmortal, sin la verdad y la perfección, sería un tormento eterno y, de modo igual, la perfección privada de inmortalidad sería una irritante injusticia y un insulto desmedido»³⁴.

La amarga situación en la que se encuentra el hombre es que su doble afán impreso en su naturaleza se ve frustrado a lo largo de toda su vida natural, porque: «Si nuestra alma, por todo lo mejor que tiene en sí, desea a la vez la inmortalidad y la verdad, de hecho el orden de la naturaleza nos priva de una y otra. El hombre entregado a sí mismo, no puede lograr ni conservar su *vida* ni su *dignidad moral*: no puede escapar ni de la *muerte corporal*, ni de la *muerte espiritual*»³⁵.

Sobre esta doble muerte nota Soloviev que: «Nuestra naturaleza nos impulsa a querer vivir siempre, pero la ley de la naturaleza terrestre no nos da una vida eterna: nos deja sólo su deseo. Por nuestra razón y nuestra conciencia buscamos la verdad, pero la ley de la razón humana y la voz de la conciencia nos revelan que caemos en el error y hacemos el mal, ellas no nos dan el cumplir lo verdadero y no nos hacen dignos de la inmortalidad».

Además, la muerte, en su doble vertiente «corporal» o biológica y «espiritual» o pecado, es sentida como tragedia por impedir los dos afanes naturales del hombre «Dos enemigos irreconciliables de cuánto hay de mejor en nosotros, el pecado y la muerte, unidos en alianza

³⁴ *Ibíd.*, p. 19.

³⁵ *Ibíd.*, pp. 19-20.

estrecha e insoluble, nos tienen en su poder. A nuestros dos poderosos deseos de inmortalidad y de verdad se oponen dos hechos considerables: el inevitable imperio de la muerte sobre toda carne y la indestructible dominación del pecado sobre toda alma»³⁶.

Una solución sería negar o querer olvidar la propia muerte, pero es evidente que es absurda. Al comentar las palabras de la Escritura «ciertamente en vano se afana todo hombre»³⁷ notaba San Agustín que el hombre: «vive en la incertidumbre. ¿Quién está seguro de su propio bien? “en vano se afana” (...) ¿Qué hay de cierto en la tierra, sino la muerte? Fijaos en todo absolutamente lo de esta vida, bueno y malo, tanto en la bondad como en la maldad; ¿qué hay de cierto aquí, sino la muerte? (...) A dondequiera que te vuelvas, todo es incierto: sólo la muerte es cierta. (...) Has nacido: con toda seguridad que morirás (...) en medio de todas estas incertidumbres, donde sólo es cierta la muerte (...) y que de ningún modo se puede evitar, “ciertamente en vano se afana todo hombre”»³⁸. Si debe admitirse que poseemos la certeza de la muerte, tampoco podría negarse u olvidarse la certeza de que todos hacemos el mal, todos somos pecadores.

Sin embargo, la doble muerte del cuerpo y del espíritu no es en sentido estricto humana, porque rebaja al hombre a un nivel inferior de la escala de los seres, a la animalidad. «Nosotros quisiéramos elevarnos por sobre el resto de la naturaleza, pero no es éste más que un querer ineficaz de nuestra parte, pues la muerte nos rebaja al nivel de todas las criaturas terrestres, y el pecado nos hace mucho más malos que éstas»³⁹.

En su situación, el verdadero problema de todo hombre, la muerte, es irresoluble. «Según las leyes de la naturaleza, al hombre no le queda más que sufrir y perecer, y la ley de la razón no está en condiciones de salvarle».

³⁶ *Ibíd.*, p. 20.

³⁷ Sal 38, 19.

³⁸ SAN AGUSTÍN, *Comentarios a los Salmos*, Sal 38, n. 19

³⁹ WLADIMIR, S. SOLOVIEV, *Los fundamentos espirituales de la vida*, op. cit., p. 20.

La muerte es la ley de la vida. «Cada generación (y en ella, cada individuo) no existe sino para producir la generación siguiente, la cual, a su vez, no existe sino para producir la que le sigue. Así, cada generación no halla su razón de ser sino en la generación siguiente; en otros términos, la vida de cada generación, tomada aparte, no tiene sentido; pero, si la vida de cada generación no tiene sentido, la de todas no le tiene más»⁴⁰.

Tampoco se ve el sentido de la vida de la especie. Es más: «¿Es verdaderamente vida? Si cada generación no existe más que para perecer cuando aparece una nueva generación, la cual está predestinada a perecer igual, y si la especie no vive sino en generaciones tales que perecen sin cesar, la vida de la especie no es más que una muerte constante y el camino de la naturaleza es esencialmente falaz»⁴¹.

De manera que: «El fin de cada individuo está colocado en otro ser (en la posterioridad) y éste, también, no tiene razón de ser en sí mismo, sino en otro, y así sucesivamente sin fin. Un verdadero fin, en ninguna parte se halla, todo lo que existe es sin fin, ni razón de ser, como una tendencia irrealizable».

Se advierte asimismo que lo que se encuentra en el fondo de la vida es la muerte y la muerte eterna. «La exigencia de la especie es la de una vida eterna, pero, en lugar de la vida eterna, la naturaleza no da sino la muerte eterna. Nada vive en ella, todo no hace sino aspirar a la vida, pero muere eternamente»⁴².

Por consiguiente: «el reino de la naturaleza es el reino de la muerte. Las ciencias que estudian la existencia presente y pasada del globo terráqueo (biología y geología) nos muestran que los individuos no son los únicos que mueren, sino que también se extinguen enteras; también nos hablan de clases enteras del reino animal y del reino vegetal». Igualmente, la astronomía

⁴⁰ Ibid., p. 21

⁴¹ Ibid., pp. 21-22.

⁴² Ibid., p. 22.

sostiene que: «mundos enteros y sistemas de mundos enteros y sistemas de mundos surgidos de la materia cósmica informe se descomponen de nuevo y se dispersan por el espacio»⁴³.

Puede decirse, por tanto, que: «el inevitable término de toda existencia es la muerte, que el universo entero no es más que el reino de la muerte». Aspirando a la vida, morimos, y, deseando conocer la vida, conocemos la muerte. Es la «ley general del universo»⁴⁴

La vida humana supone un mayor dolor que la vida animal, porque: «al sufrimiento natural que resulta de nuestra naturaleza mortal agregase el sufrimiento moral que procede de ese desdoblamiento interior que hace que nos condenemos a nosotros mismos»⁴⁵, porque no hacemos lo que debemos hacer.

No supone nada positivo o ventajoso, porque: «La conciencia del deber moral, cuando se despierta en el hombre, lo arranca del torrente de la vida natural, pero lo deja sin ayuda y abandonado a sí mismo. Nuestra conciencia juzga a la naturaleza, discierne el bien y el mal, pero no da fuerza para cambiar, para corregir a la naturaleza, para hacer triunfar el bien y vencer el mal»⁴⁶.

Igual certeza que la muerte la tiene que: «La conciencia del deber no da por sí misma la fuerza para cumplirlo, en esto radica toda la dificultad del problema moral. Si la naturaleza del hombre es viciosa (y lo es hasta sus raíces, pues su última palabra es el crimen y el suicidio), si hasta tiene el hombre conciencia de ello, esta conciencia no nos da otra naturaleza diferente»⁴⁷.

La razón y la conciencia nos patentizan que: «La corrupción de nuestra naturaleza es para nosotros un dato ineluctable» contra el que no se puede luchar. También que: «para modificar

⁴³ *Ibíd.*, p. 23.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 24.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 29.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 28.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 29.

y corregir efectivamente a nuestra naturaleza corrompida, es preciso que en nosotros se revele otro principio real y, por ende, capaz también de obrar, el principio de una vida superior a nuestra mala naturaleza actual».

Por consiguiente: «El principio de esta vida nueva, mejor, no puede crearla el mismo hombre de la nada, debe existir fuera de nuestra voluntad, debemos *recibir*, esta vida nueva. Así como la vida mala de la naturaleza no es creada por el hombre, sino que le es dada por el mundo, así también esta vida nueva y buena le es dada por Aquel que es superior al mundo y mejor que el mundo. Es por eso que esta vida nueva y buena, que es dada por Aquel que es superior al mundo y mejor que el mundo se llama *gracia* (don bueno)»⁴⁸.

Con ella no solo quedaremos situados perfectamente en el grado que nos corresponde de la escala de los entes, sino que la superaremos y trascenderemos.

Referencias

- Aristóteles. (2000). *Sobre el alma (De Anima)* (J. García Blanco, Trad.). Gredos.
- Dionisio Areopagita. (2004). *Los nombres divinos* (J. M. García, Trad.). Ediciones Siruela.
- Forment, E. (s.f.). *El hombre en la escala de los seres*. Manuscrito inédito.
- Heidegger, M. (2013). *Carta sobre el humanismo* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Alianza Editorial.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Lobato, A. (1991). *Metafísica del hombre*. Fundación Universitaria Española.
- San Agustín. (2006). *Enquiridion sobre la fe, la esperanza y la caridad* (L. Arias, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Scheler, M. (2019). *El puesto del hombre en el cosmos* (M. Oliva Rioboó, Trad.). Guillermo Escolar Editor.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 30.

Soloviev, V. (1986). *Los fundamentos espirituales de la vida* (J. M. García, Trad.). Editorial Encuentro.

Santo Tomás de Aquino. (1952). *Suma contra los gentiles. I: Libros 1º y 2º* (L. Robles Carcedo & A. Robles Sierra, Eds.). Biblioteca de Autores Cristianos.

Santo Tomás de Aquino. (1953). *Suma contra los gentiles. II: Libros 3º y 4º* (L. Robles Carcedo & A. Robles Sierra, Eds.). Biblioteca de Autores Cristianos.

Santo Tomás de Aquino. (1880–1883). *Suma teológica* (M. Mendiá & P. Díaz, Trans.). Editorial Nicolás Moya.