



NATURALEZA HUMANA Y GENERACIÓN *“Homo est de homine sicut Deus de Deo”*

Extracto

La generación es un bien tan grande que, en algún sentido, el hombre es por ella más semejante a Dios que los mismos ángeles, pues “el hombre es del hombre como Dios de Dios”. Por esto, en estado de inocencia se daría generación por la unión de los sexos: “lo que es natural al hombre no se le da, ni se le priva de ello, por el pecado”. Sin la caída original no habría desorden, pero el deleite propio de la unión de los sexos hubiera sido tanto más intenso cuanto más pura la naturaleza.

“En el estado de inocencia, hubiese existido la generación para la multiplicación del género humano; en otro caso, el pecado del hombre hubiera sido muy necesario, del cual se ha seguido un bien tan grande” (i). Santo Tomás inicia, con este argumento, la respuesta a la cuestión acerca de si “en el estado de inocencia, se hubiese dado la generación para la multiplicación del linaje humano”, o si, por el contrario, ésta sobrevino como consecuencia de la caída original.

En la sutil ironía de su argumentación *ad absurdum* toma como principio la grandeza del bien que constituye para los hombres el que entre ellos se dé la generación. Santo Tomás tiene plena conciencia de la singularidad de la generación humana, en la que se da, con una analogía proporcional con la operación de los animales superiores, pero, salvando, en esta proporcionalidad, una diversidad fundamental por razón del carácter personal de los individuos humanos, en contraste con cualquiera de los vivientes diversos y heterogéneos respecto del viviente racional:

“Hay que considerar que el hombre, según su naturaleza, está constituido como un término medio entre las criaturas corruptibles y las incorruptibles; pues su alma es naturalmente incorruptible, mientras que el cuerpo es naturalmente corruptible. Ahora bien, la intención de la naturaleza está orientada de modo diverso a las criaturas corruptibles y a las incorruptibles. Pues la intención de la naturaleza se dirige al que es perpetuo y destinado a existir siempre; pero lo que sólo tiene una duración temporal no parece que sea de la principal intención de la naturaleza, sino ordenado a otra realidad; pues, en otro caso, al corromperse aquello, quedaría frustrada la intención de la naturaleza. Y, puesto que en las cosas corruptibles no hay nada perpetuo, a no ser las especies, en ellas el bien de la especie es lo principalmente intentado por la naturaleza, y a la conservación de la especie se ordena la generación natural.

“Pero las substancias incorruptibles permanecen para siempre, no sólo según su naturaleza específica, sino también en cuanto individuos; de aquí que los mismos individuos sean lo principalmente intentado por la naturaleza. Así pues, al hombre, en

cuanto corpóreo y naturalmente corruptible, le compete la generación; pero, por parte del alma, incorruptible, le compete que la intención de la naturaleza tienda, por sí, a la multiplicación de los individuos, o por mejor decir, que esto sea principalmente intentado por el Autor de la naturaleza, único Creador de las almas humanas; por esto, para la multiplicación del género humano, estableció Dios la generación en el estado de inocencia” (ii).

Por esto, Santo Tomás puede afirmar que, aunque la imagen de Dios en el hombre y en el ángel se da, principalmente, por razón de la espiritualidad, no obstante, pueden reconocerse en el hombre algunas dimensiones de su modo de ser en las que es más a imagen y semejanza de Dios que el propio ángel, y entre éstas afirma, precisamente, aquella por la que el hombre nace del hombre como Dios nace de Dios *-homo est de homine sicut Deus de Deo* (iii).

Habiéndose apoyado en este principio, Santo Tomás puede abordar el diálogo con quienes habían negado que, en el estado de inocencia, pudiese darse la generación de los hombres por medio del coito, contemplándola desde su actitud característica y fundamental de la síntesis armónica entre la gracia, que nos hace partícipes de la divina naturaleza, y la misma naturaleza humana, que es su sujeto receptivo y su destinatario, que no es destruido por la gracia, sino por ella perfeccionado y elevado.

Por esto, frente a San Gregorio de Nisa y a los otros Doctores antiguos que, atendiendo a la fealdad de la concupiscencia que hallamos en el coito en este estado presente, habían negado este modo de la generación humana, e incluso afirmado que la creación, por Dios, del hombre como macho y hembra sólo miraba al modo de generación que sobrevendría después del pecado, del que Dios tenía presciencia, puede Santo Tomás replicar así:

“Esto no está dicho razonablemente. Pues las cosas que son naturales al hombre ni se sustraen ni se dan al hombre por el pecado...” (Texto para ser meditado: la inclinación a la soberbia por la que la ciencia nos hincha no pertenece a la natural inclinación del hombre al conocimiento de la verdad. El ejercicio del libre albedrío, --exigido no sólo para el mérito, efecto de la gracia cooperante, sino para la justificación, efecto de la gracia operante— no se confunde con su flexibilidad al mal. Al hombre, según su naturaleza, le compete el estar dotado de libre albedrío). “...es manifiesto que al hombre, según su vida animal, que también tenía antes del pecado, le es natural la generación por el coito, como a los demás animales perfectos; y muestra en eso los miembros naturales destinados a este uso. Por esto, no hay que decir que el uso de tales miembros naturales no se daría antes del pecado como el de los demás miembros” (iv).

Santo Tomás va a proseguir su reflexión orientado, como siempre, por la convicción de la trascendencia del bien y el carácter privativo del mal. Atenderá, por tanto, a partir de los principios enunciados, a advertir sobre la privación del orden por la que la vida sexual humana está sujeta a deformación y puede darse en sus actos carencia de perfección moral:

“En el coito, en el presente estado, hemos de considerar dos cosas: una, que es de la naturaleza, a saber, la unión del varón y de la mujer para engendrar, pues en toda generación se requiere una fuerza activa y una receptividad pasiva. Luego, como en todos los vivientes en que hay distinción de sexos, la fuerza activa está en lo masculino

y la receptividad pasiva en lo femenino, el orden de la naturaleza exige que, para engendrar, se unan, por el coito, el varón y la mujer.

Otra cosa que puede ser considerada es cierta deformidad de la concupiscencia inmoderada, la que no se daría en el estado de inocencia, cuando las facultades inferiores estaban totalmente sometidas a la razón. Por lo que dice Agustín, en *De civitate Dei* 14, cap. 16, que “lejos de nosotros sospechar que no hubiese podido encontrarse la prole sin la enfermedad de la libido, pues aquellos miembros se moverían al mandato de la voluntad, al modo de los demás, y sin ardor y estímulo engañoso, con tranquilidad en el alma y en el cuerpo” (v).

Santo Tomás va a proseguir su argumentación en este punto tan capital de un modo en que brilla el sentido humanístico y teológico de su aristotelismo. Se planteará esta objeción: “En la unión carnal, el hombre se hace máximamente semejante a las bestias, por causa de la vehemencia del deleite. Por lo que también es alabada la continencia, por la cual los hombres se abstienen de tales deleites. Pero el hombre es comparado a las bestias por el pecado, como leemos en el Salmo 48, 21: el hombre, constituido en honor, no le entendió; se comparó a los jumentos, carentes de entendimiento, y se hizo semejante a ellos. Luego, antes del pecado, no se hubiera dado la unión del varón y de la mujer” (vi).

Merece la máxima atención la respuesta de Santo Tomás a la objeción planteada:

“Las bestias carecen de razón, por lo cual, el hombre se hace bestial en la unión sexual, porque el deleite del coito y el hervor de la concupiscencia no pueden ser moderados por la razón. Pero, en el estado de inocencia, no se daría nada así, que no pudiese ser moderado por la razón; **no porque fuese menor el deleite sensible, como dicen algunos** (pues sería tanto mayor el deleite sensible cuanto más pura la naturaleza y el cuerpo más sensible), **sino porque la facultad concupiscible no se extendería desordenadamente sobre tal deleite regulado por la razón**; a la cual no pertenece que sea menor el deleite en los sentidos, sino que no se entregue la facultad concupiscible inmoderadamente al deleite. Digo inmoderadamente refiriéndome a la medida de la razón: así como el sobrio, en el alimento tomado con moderación, no tiene menor deleite que el goloso; sino que menos descansa sobre tal deleite sensible. Y lo mismo suenan las palabras de Agustín, que no excluyen, en el estado de inocencia, la magnitud del deleite, sino el ardor de la libido y la inquietud del ánimo” (vii).

El mismo lenguaje de Santo Tomás aquí y el contexto general de su doctrina sobre las virtudes morales en su relación con las pasiones del apetito sensible sugieren que, así como el sobrio no goza menos que el goloso, el orden del amor conyugal, fiel y obediente a los bienes del matrimonio, tendría que ser un título para reconocer que los casados cristianos se acercarán, en la medida de su mutuo amor conyugal, a aquella mayor intensidad gozosa que hubiera sido característica del estado de inocencia.

Ahora veremos a Santo Tomás completar su pensamiento al deducir, de las tesis expuestas, una valoración de importancia capital acerca de la fecundidad, el desorden de la libido y la continencia, elogiada en cuanto orientada a renunciar a este desorden pero no por la privación de la fecundidad:

“Por esto, la continencia, en el estado de inocencia, no sería laudable, la que es alabada en nuestra situación actual, no por defecto de fecundidad, sino por remoción de la libido desordenada. Pero, entonces, se hubiera dado la fecundidad sin este desorden” (viii).

Lejos, pues, de ceder a la tendencia que, atendiendo al desorden de las pasiones humanas en la naturaleza herida por el pecado, llevaba a entender como consecuencia de esta herida la unión de los sexos y la generación, Santo Tomás se centra de tal modo en lo que es natural a la vida humana en cuanto tal que atribuye la mayor excelencia que damos, en el presente estado, a la continencia sobre la fecundidad a la conveniencia de evitar la desmesura y desorden que, en la naturaleza humana, se dan en este orden de cosas como privaciones resultantes de la caída original. Mientras que, situándose en la consideración esencial de lo que al hombre compete por su naturaleza, podría reconocerse una superior dignidad y excelencia en la fecundidad.

Ante lo sorprendente y, tal vez, en cierto sentido, “escandaloso” de estas perspectivas, se hace necesario situarlas en su contexto total, filosófico y teológico. Me parece que esto nos llevará a profundizar en la comprensión de la visión que tiene Santo Tomás del lugar y misión del hombre en la obra divina de la Creación y de la Salvación sobrenatural.

Que el Hijo unigénito y eterno de Dios, de la misma naturaleza que Dios Padre, venido al mundo para nuestra salvación, se diese a Sí mismo, con la máxima frecuencia, el título de “Hijo del Hombre” y se revelase como “el Prometido”, hijo de Abraham, hijo de David, no es anecdótico, sino que está en el centro de la revelación de la economía salvadora. En la *Carta a los Hebreos* leemos que Dios “no son los ángeles a quienes alarga Su mano, sino al linaje de Abraham” (*Heb. 2, 16*).

Por esto, también, en la formulación ortodoxa y católica del misterio de la Encarnación redentora, el que nuestro Salvador es “Dios con nosotros” se expresó diciendo de una mujer, Su Madre María, que verdaderamente es “Madre de Dios”.

El hombre tiene una naturaleza por la que pertenece al mundo material y sensible. Es una substancia corporal, compuesta de materia y de forma, de tal manera que el alma humana es, para Santo Tomás, como para Aristóteles, la “primera forma de un cuerpo físico orgánico capaz de vida”.

Esta vida humana es, en el cosmos, un nivel de ser por el que el hombre, viviente racional, no sólo está en el culmen del cosmos material, sino en el confín entre el mundo de lo corpóreo y del espíritu.

Por pertenecer verdaderamente al mundo material, al viviente humano le compete la operación suprema de la vida vegetativa: la generación. Mientras el mismo crecimiento se ordena al individuo viviente, en su conservación y en su desarrollo, la generación es una operación comunicativa del propio grado de ser que es el vivir; es por ella por la que florecen y fructifican las plantas y por la que se multiplican fecundamente los animales. Estas especies corruptibles permanecen y superan los límites temporales de los individuos percederos, para mantenerse presentes a través del tiempo sobre la faz de esta tierra.

Al hombre, animal superior en un sentido ya eminente entre los animales, le conviene, como a éstos, que esta operación comunicativa de la vida, que asegura la permanencia de las especies, se ejerza con movimientos orgánicos que, a diferencia de los que ocurren en los vegetales, se realizan, con conciencia sensible, movimientos impulsados por apeticiones y que, en el ejercicio de sus actos, se manifiestan en deleites que son, como notaba Aristóteles, perfección de las mismas operaciones, comparables a ellas como la hermosura lo es a la juventud.

Pero el hombre está constituido por una forma substancial, unida ciertamente a la materia e informando un cuerpo orgánico, pero no totalmente inmersa en ella, y tiene su ser, que “es el acto de todas las cosas, aun de las mismas formas”, por efecto inmediato del acto creador divino.

Objeto de solicitud providente de Dios en las operaciones de su vida, no sólo en cuanto a su esencia específica, sino en cuanto sus operaciones son actos personales -en los que decimos que consiste la vida humana personal de cada hombre- la generación no se ordena sólo a la conservación de la especie, sino a la multiplicación de los mismos individuos personales. Por esto, “el hombre nacido del hombre” es hijo de su generador, que es padre en un sentido analógico proporcional propio con respecto de la paternidad eterna del Padre celestial respecto de Su Hijo unigénito.

Ni en los ángeles, ni en el hombre por la fecundidad intelectual ejercida en el lenguaje, es ésta capaz de producir en el ser entes subsistentes personales. Por la finitud de los espíritus creados, en los que no se identifican su vivir intelectual y su acto de ser, no pueden las criaturas engendrar, por vía intelectual, seres personales que fuesen hijos suyos.

Y esto a pesar de que, por la misma fecundidad del lenguaje del espíritu, pueda decir el Apóstol que “engendra por el Evangelio” a sus fieles, como hijos de Dios y el lenguaje de los padres constituya una comunicación de vida que funda la sucesión de los linajes y de las familias.

Pero una propia paternidad y filiación entre los hombres, si implica la dignidad de personas en el generante y el generado, implica también su corporeidad orgánica y, por lo mismo, la existencia en ellos de una facultad generativa ejercida al modo de los vivientes animales superiores.

Por esto, puede descubrir Santo Tomás, en la paternidad humana, la manifestación de la perfección de la vida humana, en la que el hombre es más a imagen de Dios que los mismos ángeles, a los que no hubiera podido alargar Su mano al modo como lo ha hecho con los hombres al hacerse el Verbo “Hijo del Hombre, hijo de Abraham, hijo de David, hijo de María”.

No conviene dejar de atender aquí a las afirmaciones de Santo Tomás referentes a lo que es propio, en la generación humana, de la paternidad y de la maternidad. Su lectura sencilla y no cavilosa deshará todas las objeciones que se formulan, a veces, y que tienden o a acusar el lenguaje bíblico de “masculinismo” o a corregir, con significados “hermafroditas”, aquel lenguaje tradicional. Se trata de contaminaciones de herencia de dualismos gnósticos, que tendían a absolutizar en lo divino las dualidades de las

estructuras acto-potenciales propias de la finitud y la corporeidad. No procede ahora entrar en discusión con tales objeciones, sino leer atenta y sencillamente a Santo Tomás:

“Hay que atender que la generación carnal de los animales se realiza por facultades activas y pasivas. Por la facultad activa es llamado el viviente “padre”; por la receptividad pasiva es llamada “madre”. Por lo que, en lo requerido para la generación de la prole, hay cosas que convienen al padre y otras a la madre: pues el dar la naturaleza y la especie a la prole compete al padre, mientras que el concebir y el parir competen a la madre, como la que recibe pasivamente aquel principio”.

“Puesto que la procesión del Verbo se dice ser por cuanto Dios se entiende a Sí mismo, y en el mismo entender divino no hay ninguna facultad pasiva sino como activa, pues el entendimiento divino no es en potencia, sino sólo en acto, en la generación del Verbo de Dios no es conveniente el concepto de madre, sino sólo el de padre. Por lo cual, lo que en la generación carnal conviene distintamente al padre y a la madre, todo ello es atribuido, en la Sagrada Escritura, al Padre en la generación del Verbo: pues se dice que el Padre da su vida al Hijo y también que lo concibe y pare”.

“El Verbo de Dios es eternamente concebido, parido y presente en el Generante. Por esto, porque no se da una distinción del Verbo respecto del Dicente que impida al Verbo ser en el Dicente, así como para sugerir la distinción del Verbo respecto del Padre se dice que es parido o engendrado del “útero”, así para manifestar que tal distinción no excluye que el Verbo sea en el Dicente, se dice del Verbo (Ioh. 1, 18) que “está en el seno del Padre” (ix).

Santo Tomás puede interpretar de modo coherente la generación humana ejercida por el hombre y la mujer hechos “una sola carne” como semejanza participada de la divina generación eterna. A los vivientes corpóreos les compete, proporcionalmente, que la fecundidad generativa exija la polaridad complementaria de los sexos. En las antípodas de todo dualismo maniqueo, Santo Tomás no puede relacionar con el pecado, ni como causa ni como efecto, el modo de generación propia del linaje humano.

Conexas armónicamente con aquellos principios tan claramente establecidos, están una serie de tesis sobre la virginidad y la continencia, sobre la pertenencia de éstas al estado de perfección y sobre la misma naturaleza de la perfección cristiana, cuyo recuerdo es de la máxima congruencia y oportunidad para la época de la Iglesia católica posterior al Concilio Vaticano II.

“La virginidad es lícita y virtuosa porque no se abstiene de los deleites propios de las operaciones generativas por erróneo juicio, sino por la búsqueda de un bien mayor en orden a la unión con Dios. Es más excelente que el matrimonio y es una doctrina herética la preferencia de éste sobre la continencia y la virginidad”.

“Pero no es la más excelente de las virtudes, pues ella misma se ordena a ejercitar más libremente las virtudes teologales y la virtud de religión. La Iglesia da un más excelente culto a los mártires que a las vírgenes” (x)

“Legítimamente pueden los fieles comprometerse con voto a la continencia y a la virginidad en el estado de perfección. Pero la perfección misma, por sí y esencialmente,

consiste en la caridad hacia Dios y hacia el prójimo a la que estamos todos obligados por precepto”.

“Sólo secundaria e instrumentalmente, consiste la práctica de los consejos, que, como los mismos preceptos, se ordenan a la caridad”.

“Por esto, no puede afirmarse que todo aquel que vive perfectamente su vida cristiana viva en estado de perfección: nada impide que algunos sean perfectos no estando en estado de perfección, y que algunos estén en estado de perfección y no sean, sin embargo, perfectos.” (xi)

Para Santo Tomás, inequívocamente, la perfección cristiana no es de consejo, sino de precepto. La vocación universal a la santidad, que es mensaje central en la enseñanza del Concilio Vaticano II, está, pues, afirmada y fundamentada en la obra del Doctor Angélico.

Ayudará a comprender cómo entendía Santo Tomás, en su esencia, la perfección cristiana y la santidad, la consideración de un principio orientado a la comparación de la gracia santificante, que se nos infunde por el Bautismo, y a cuya conservación y crecimiento estamos llamados todos los cristianos, con los dones extraordinarios, que llamamos “gracias *gratis datae*”, es decir, aquellos carismas que se distribuyen entre los miembros de la Iglesia para bien de la comunidad. Frente a la tendencia a considerar que lo más excelente, y que parece propio de los mejores, sea más digno que lo que es común a todos, Santo Tomás sostiene explícitamente, en lo que se refiere a la vida sobrenatural, la ordenación de lo menos común y extraordinario a lo más ordinario y común. Atendamos a sus palabras.

Santo Tomás se plantea la siguiente objeción:

“Aquello que es propio de los mejores es más digno que lo que es común a todos: así como el discurrir, que es propio del hombre, es más digno que el conocer sensible, que es común a todos los animales. Pero la gracia santificante es común a todos los miembros de la Iglesia; mientras la gracia *gratis data* es don propio de sus más dignos miembros. Luego, la gracia *gratis data* -el carisma- es más digna que la gracia *gratum faciens* -la gracia santificante”.

A ello responde así:

“El conocimiento sensible se ordena al racional como a su fin; por esto, el razonar es más noble. Pero aquí es a la inversa, porque lo que es propio se ordena a lo que es común como a su fin. Por lo que no hay semejanza” (xii). En el cuerpo de este artículo, Santo Tomás ha podido afirmar que la gracia que nos hace gratos a Dios es **mucho más excelente** que las gracias *gratis datae*.

Es coherente con la tesis que formuló tan claramente Santo Tomás de la mayor excelencia de lo común, y de la ordenación de lo más propio a lo común y ordinario, el que, en el Concilio Vaticano II, se afirme que el apostolado individual, al que están llamados y obligados todos los laicos, “es el principio y fundamento de todo el apostolado de los mismos laicos e incluso el apostolado social, que no puede ser sustituido por éste” (xiii). También que, en el Catecismo de la Iglesia Católica, se

afirme del sacerdocio ministerial o jerárquico de los Obispos y los Presbíteros que “está al servicio del sacerdocio común, en orden al desarrollo de la gracia bautismal de todos los cristianos. Es uno de los medios por los cuales Cristo no deja de conducir a Su Iglesia” (xiv).

Francisco Canals Vidal

Citas bibliográficas

- [i] *S.Th.I* Qu. 98, artº 1, in c.
- [ii] *ibid*
- [iii] *S.Th.I* Qu. 93, artº 3, in c.
- [iv] *S.Th.I* Qu. 98, artº 2, in c.
- [v] *Ibid.*
- [vi] *ibid.* objeción 3.
- [vii] *ibid.* ad tertium.
- [viii] *ibid.*
- [ix] *IV C.G.*cap. 11.
- [x] cfr. *S.Th. II-II* Qu. 152.
- [xi] cfr. *S.Th. II-II* Qu. 184, artº 3-4.
- [xii] *S.Th.I-II* Qu. 111, artº 5, ad tertium.
- [xiii] Decreto *Apostolicam actuositatem* nº 16.
- [xiv] Cat. nº 1547.