

SEGUNDA PARTE: LA LUCHA POR LA VIDA

Capítulo III. La posición de los teólogos

Una vez examinadas las medidas que se destinaron a proteger la vida humana por parte de la iniciativa civil y eclesiástica, así como por varios movimientos reivindicativos, vamos a estudiar el pensamiento de los principales teólogos de la época con el fin de conocer su posición intelectual y su sensibilidad moral con relación a nuestro tema.

Como es sabido, los primeros autores escolásticos no tenían conciencia de hallarse ante la ética teológica y la teología moral como una disciplina autónoma¹. Tampoco cabía quizá pensar de otro modo. Fieles a la visión omnicomprendiva y unitaria, que caracterizaba la mentalidad de su tiempo, elaboraron también sus tratados teológicos con ese mismo planteamiento², aunque ya se hacían distinciones entre teología de la fe y teología de las costumbres, como era el caso de Alejandro de Hales, pongamos por caso, o entre *ethica docens* y *ethica utens*, utilizando sendas expresiones de san Alberto Magno.

Se puede afirmar que santo Tomás de Aquino construyó el primer tratado occidental de ética teológica. Formaba parte del grandioso conjunto de la *Summa Theologiae*, donde ha quedado plasmada una visión armónica del cosmos interpretado como un continuo *exitus* y *reditus* que viene de Dios y vuelve a Dios. Otro tanto se puede decir de san Buenaventura, quien, inspirándose en la teología agustiniana, adoptó un planteamiento ético distinto, pero siempre situado bajo la misma clave de bóveda: el *Itinerarium mentis in Deum*, tal y como reza el título de uno de sus famosos escritos.

Estamos, pues, ante dos teólogos que conviven en uno de los períodos más fecundos e influyentes de la teología católica. A ellos dedicaremos las siguientes páginas, conscientes de que un trabajo completo debería incluir otros muchos nombres ilustres.

1. SANTO TOMÁS DE AQUINO (1225-1274)

La figura del santo de Aquino está situada en un contexto³ que se caracteriza a grandes rasgos por la aparición de las nuevas escuelas urbanas, la Universidad, el renacimiento

¹ Véase O LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles, II. Problèmes de morale*, Louvain-Gembloux, 1948; G. ANGELINI - A. VALSECCHI, *Disegno storico della teología morale*, Bologna, 1972, 79-103; R. RINCÓN, "Esbozo histórico de la teología moral", en AA.VV., *Praxis cristiana 1. Fundamentación*, Madrid, 1980, 71-82; S.Th. PINCKAERS, "La Théologie morale à la période de la grande scolastique", *Les sources de la morale chrétienne*, Fribourg, 1985, 221-243; L. VEREECKE, "Historia de la teología moral", *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, 1992, 822-829; J-R. FLECHA, "Época medieval", *Teología moral fundamental*, Madrid, 1994, 44-53.

² Véanse Y. CONGAR, "Il medioevo", *La tradizione e le tradizioni*, Roma, 1964, 165-247; M.D. CHENU, *La Teología come scienza. La Teología nel XIII secolo*, Milano, 1971; ID., *La Teología nel Medio Evo. La Teología nel secolo XII*, Milano, 1972; E. VILANOVA, "Teología Escolástica", *Historia de la Teología cristiana*, I, Barcelona, 1987, 523-820; P.P. GILBERT, *Introducción a la Teología medieval*, Estella, 1993.

³ Véase J. LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, 1969; ID., *Los intelectuales en la Edad media*, Barcelona, 1986; L. GENICOT, *El espíritu de la Edad Media*, Barcelona, 1961, 115-243.

humanista basado en la introducción de Aristóteles y el resurgimiento del derecho romano, la fundación de las Órdenes mendicantes, el desarrollo de los movimientos evangélicos y la pervivencia de la tradición agustiniana. Ahí es donde hay que situar la obra de santo Tomás⁴, como el intento más sobresaliente de reinterpretar el Evangelio en relación con los problemas de su tiempo. Por lo que se refiere a la ética y la moral, «representa la síntesis más grandiosa que jamás se haya intentado»⁵.

Pero lo que a nosotros nos interesa saber puede resumirse en varias cuestiones: ¿Nos ha dejado santo Tomás una doctrina elaborada sobre la vida humana? ¿Hasta qué punto ha quedado reflejada en su obra la preocupación por la vida? ¿Qué grado de sensibilidad moral hay en su obra acerca de los principales problemas de su tiempo? ¿Cuál es el tipo de argumentación ética que utiliza?⁶.

1.1. “Una raíz de la modernidad”

Bajo este epígrafe⁷, intentaremos recoger algunas consideraciones sobre el concepto tomista de vida y su correspondiente antropología basándonos preferentemente en la *Summa Theologiae*⁸. Corremos el riesgo de simplificar demasiado la riqueza de un planteamiento tan complejo como el de santo Tomás⁹, pero a la vez estamos convencidos de que el esfuerzo merecerá la pena.

Como introducción, y dicho de manera muy resumida, santo Tomás concede un triple significado a los términos «vida» y «vivir»: 1) en sentido propio significa el «*esse*» de los vivientes, o sea, lo que constituye el principio básico de los seres vivos; 2) en un sentido menos propio y derivado, vivir significa también la operación o la *actuación* del ser viviente; 3) y hay otro significado que el santo de Aquino explica así: «Obras de vida se llaman aquellas cuyos principios están en los agentes de tal manera que ellos mismos se inducen (*ut seipsos inducant*) al ejercicio de tales operaciones» (I, q.18, a.2).

⁴ Véase M.D. CHENU, *Introduzione allo studio di S. Tommaso*, Firenze, 1953; E. VILANOVA, “La teología dominicana”, *Ibid.*, 761-801 y P.P. GILBERT, “Tomás de Aquino”, *Ibid.*, 153-176, ambos cit. supra nota 2.

⁵ Así lo afirma L. VEREECKE, *Ibid.*, 826, cit. supra nota 1.

⁶ Algunos estudios sobre la ética tomista: B. HÄRING - L. VEREECKE, “La Théologie morale de Saint Thomas et S. Alphonse de Ligoire”, *Nouvelle Revue Théologique* 77 (1955) 673-692; D. CAPONE, “S. Tommaso d’Aquino e S. Alfonso in teología morale”, *Asprenas* 21 (1974) 439-473; E. GILSON, *Saint Thomas, moraliste*, París, 1974; M. VIDAL, “La orientación tomasiana de la moral”, *Moral de actitudes*, I, Madrid, 1988, 97-105; S. ÁLVAREZ TURIENZO, “La Edad Media”, en V. CAMPS (ed.), *Historia de la ética*, I, Barcelona, 1988, 421-436; J-R. FLECHA, *Ibid.*, 48-50, cit. supra nota 1.

⁷ El título del epígrafe está tomado de M. SÁNCHEZ DEL BOSQUE, *Una raíz de modernidad. Doctrina tomista sobre la vida*, Salamanca, 1985, un estudio filosófico cuyo objetivo consiste en relacionar las principales categorías aristotélico-tomistas con los términos “vida” y “vivir”, para extraer luego la correspondiente síntesis junto a su modelo antropológico subyacente. Somos deudores de su investigación

⁸ Utilizaremos la edición bilingüe de S. Ramírez, Madrid, 1947-1960.

⁹ El riesgo se debe a que, según la monumental obra de 56 volúmenes de R. BUSA (ed.), *Index Thomisticus. Sancti Thomas Aquinatis operum omnium indices et concordantiae*, sectio II, vol. 23, 1975, los términos «vita, vitae, vitam y vivere» suman, ellos solos, 15.841 entradas diferentes de entre los más de 11 millones de palabras en latín medieval que componen la obra tomista.

Esos primeros significados ya aparecen en su comentario a los IV *Libri Sententiarum* de Pedro Lombardo: «Vita dicitur dupliciter: Uno enim modo vita idem est quod esse viventis... quod vivere viventibus est esse... Alio modo dicitur vita operatio rei viventis»¹⁰. Este lenguaje tomista no tiene nada que ver con ningún tipo de funcionamiento automático o mecánico, sino con la capacidad inscrita en el propio viviente para actuarse a partir de sus propias virtualidades internas.

1.1.1. El concepto de vida

Tal y como se ha dicho, el concepto tomista de vida encierra tres aspectos mutuamente relacionados:

1º. El **movimiento**, como punto de partida u origen empírico del propio concepto, que va íntimamente asociado a la capacidad de actuarse en cuanto realidad inscrita en los seres vivos: «... propiamente son vivientes aquellos seres que se mueven a sí mismos (*seipsa movent*), cualquiera que sea la especie de movimiento, y cuando ya no se mueve por sí, sino solo a impulso de otro, decimos que ha muerto por falta de vida... llamamos vivientes a todos los seres que se actúan a sí mismos (*se agunt*)» (I, q.18, a.1). Y más adelante añade: «la vida se atribuye a los seres que obran por sí mismos (*operantur ex seipsis*)» (I, q.18, a.3, resp.).

2º. La **dirección** que adquiere el movimiento, es decir, la clase de operaciones o aptitudes características de los seres vivos: «Cuatro son los géneros de vivientes que hay en este mundo... unos son aptos para unirse... otros para sentir... otros para moverse de lugar... y otros para entender, como es el caso de los hombres (I, q.18, a.2, ad.1um).

3º. La **substancia**, como principio básico, permanente y específico del movimiento: «El nombre de vida... fue impuesto... para significar la substancia a la que conviene según su naturaleza moverse espontáneamente (*movere seipsam*), o de algún modo impulsarse (*agere se*) a la operación y, por tanto, vivir no es otra cosa que existir en una determinada naturaleza (*esse in tali natura*), y vida significa esto mismo en abstracto, igual que la carrera es el mismo correr enunciado en abstracto» (I, q. 18, a.2, resp.). De manera muy significativa, Tomás de Aquino en su tratado *De anima* dice lo siguiente: «animatum distinguitur ab inanimato in vivo»¹¹.

Así pues, la definición tomista de la vida es el resultado de combinar, jerarquizadamente, su aspecto fisiológico (capacidad de automoción) y su diferencia específica (aptitud para un determinado fin), dentro de una sola clave ontológico-existencial que lo reunifica todo: «existir en una determinada naturaleza». Dado que lleva en sí misma el principio de su movimiento y de su aptitud, la vida adquiere una especial densidad y radicalidad, y posee consistencia y dignidad propias, independientemente de

¹⁰ Citado por M. SÁNCHEZ DEL BOSQUE, *Ibid.*, 71, cit. supra nota 7

¹¹ Citado por M. SÁNCHEZ DEL BOSQUE, *Ibid.*, 96, cit. supra nota 7. ¿Será, acaso, en otro orden de cosas, una referencia tomista a la teoría de la “animación retardada”?

su posterior interpretación o al margen del sentido que se le confiera. Las cosas son sólidas, consistentes, están estructuradas y articuladas. Los vivientes son buenos no sólo porque hayan salido de las manos de Dios, sino porque Él los hizo buenos en sí mismos.

Dicho con otras palabras, santo Tomás devuelve a la vida su propia consistencia, su propia autonomía, lo cual constituye la piedra angular sobre la que se fundamenta el valor de la vida humana y el consiguiente máximo respeto que merece, precisamente por lo que ella misma es y significa, por lo que ella misma vale. En virtud de tal planteamiento, se puede decir que el concepto tomista de la vida es “una raíz de la modernidad”.

1.1.2. Una antropología desde la vida

En lo que se acaba de exponer hay, también, una antropología elaborada directamente a partir de la vida¹². El punto de apoyo que sirve para situar al ser humano en la cima de los seres vivos tiene dos vertientes: el grado de interiorización de donde procede su propio movimiento vital, por un lado, y, por otro, la capacidad o aptitud de dirigir racionalmente sus actos en una determinada dirección. El propio santo Tomás lo explica así: «Por encima de estos animales (los irracionales) están los seres que se mueven también en orden a un fin que ellos mismos se fijan (*movent se ipsa ad finem quem sibi praestitutum*), cosa imposible de hacer si no es por medio de la razón y el entendimiento... Por tanto, el modo más perfecto de vivir es el de los seres dotados de entendimiento, que son, a su vez, los que con mayor perfección se mueven a sí mismos (*perfectius movent se ipsa*)» (I, q.18, a.3, resp.).

Así pues, lo que define al ser humano como ser viviente es conocer el fin, estar ordenado a él y dirigirse hacia él, ser capaz de organizarse a sí mismo como un todo respecto a ese fin. En lo más profundo del hombre hay unos condicionamientos que le convierten en buscador incansable de perfección, debido a su arraigado deseo de ser cada vez más él mismo, un profundo deseo del que no puede enajenarse: «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 primeros principios, acerca de los cuales no puede cambiar de parecer, y el último fin, que no puede menos de querer» (*Ibid.*).

En consecuencia, el ser humano no está clausurado en sí mismo, sino actualizándose continuamente, «*in actu*», viviendo. Lo que le distingue, a la vez, es tanto su capacidad de interiorizar cuanto de dirigirse racionalmente hacia el fin. Así pues, si el vivir humano se define como «*esse in tali natura*», lo más específico de su naturaleza reside en dirigirse hacia el fin (*movere se ad finem*): «Es propio de la naturaleza racional tender a un fin moviéndose y dirigiéndose por sí misma (*quasi se agens vel ducens ad*

¹² Véase M. SÁNCHEZ DEL BOSQUE, *Ibid.*, 143-150. Hay algún autor para quien la antropología tomista supone «el comienzo epocal del pensamiento moderno», como afirma J.B. METZ, *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, Salamanca, 1972, 144-151.

finem); mientras que la naturaleza irracional tiende al fin como impulsada y dirigida por otro» (I-II, q.1, a.2, resp.).

Pero aún debemos destacar otra idea que santo Tomás sintetiza así: «En un sentido especial se habla de la verdad de la vida (*veritas vitae*) ... en cuanto el hombre cumple en su vida aquello a que lo destina (*illud ad quod ordinatur*) el entendimiento divino» (I, q.16, a.4, ad.3um). ¿Qué significado encierra esa «*veritas vitae*»? «Cuando se habla de la verdad de la vida es por referencia a la verdad por la que una cosa es verdadera, y no aquella por la que uno dice lo verdadero. Como toda otra cosa, la vida se llama verdadera cuando es conforme a su regla y medida; en este caso, cuando es conforme a la ley divina, en cuyo cumplimiento encuentra el camino recto» (II-II, q.109, a.2, ad.3um). La capacidad que tiene el ser humano para conducirse hacia el fin entraña siempre un riesgo: la conformidad o no con su propia medida, la posibilidad de acertar o de fracasar. Su principal tarea consistirá, pues, en el esfuerzo permanente por buscar y ajustarse a esa medida, o sea, en vivir humanamente, porque el fin último es vivirlo bien todo: «*finis ultimus est bene vivere totum*» (II-II, q.51, a.2, ad.2um). Así es como la verdad de la vida parece encontrar su mejor tradición en la palabra “autenticidad” en cuanto cualidad que acredita algo como cierto y positivo por los caracteres, requisitos o circunstancias que en ello concurren y, también, en el sentido de alguien que es honrado y fiel a sus orígenes, convicciones y metas o fines.

1.1.3. La vida de “todo” el ser humano

Entre todos los autores de su época, santo Tomás fue quien mayor esfuerzo dedicó a explicar el «*compositum*» humano en clave de unidad existencial, conjurando así el peligro proveniente del dualismo que despreciaba la dimensión física de la vida, haciendo salir del punto muerto la discusión antropológica de sus contemporáneos y sirviendo a un tiempo de modelo en el que se inspiraron las declaraciones conciliares de su época¹³. En síntesis, la posición de nuestro autor puede aglutinarse en torno a los siguientes puntos¹⁴:

1º. Hablando con rigor, el hombre no consta de alma y cuerpo, sino de alma y “materia prima”. La conjugación de ambas fórmulas constituye el núcleo de la antropología tomista, que se divide en dos planos:

a) En el **plano metafísico**, la expresión «*anima forma materiae primae*» (I, q.76, a.1-4.6) pone de relieve los principios fundamentales del ser humano, a saber: el cuerpo no es sino la materia informada por el alma, la condición de posibilidad para que ésta última llegue a la existencia; y el alma no es sino el principio informante y existencial de la

¹³ Véase lo expuesto al respecto en el capítulo anterior (cap. 2º de esta 2ª parte), páginas 18-22.

¹⁴ Véase F.P. FIORENZA - J.B. METZ, “El hombre como unidad de cuerpo y alma”, *Mysterium Salutis*, II-2, Madrid, 1969, 688-692; J.F. LADARIA, *Antropología teológica*, Madrid, 1983, 105-107; J.L. RUIZ DELA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, 1988, 105-108.

materia, la condición de posibilidad para que ésta última se convierta en cuerpo humano. El alma no es el hombre ni es la persona (I, q.29, a.1, ad.5um; q.75, a4; III, q.50, a.4). Así pues, no son dos principios autónomos o preexistentes por separado, sino mutuamente ordenados a la existencia del único “compuesto humano”. Lo mismo dice en la *Summa contra Gentiles* (IV, 37)¹⁵: «el alma tiende por naturaleza a unirse al cuerpo. Por lo tanto, el alma que nunca se une al cuerpo para constituir un ser no es alma humana».

b) A su vez, en el **plano físico**, la definición «*anima unica forma corporis*» (I, q.76, a1 y 3) expresa la unidad radical de todo ser humano, puesto que lo que existe realmente (lo que vive) es lo unido, a saber: en cada ser humano concreto no hay espíritu por un lado y materia por otro o, dicho con otras palabras, la existencia real del hombre está constituida por el espíritu que deviene *alma*, no un espíritu puro, sino el «espíritu encarnado» o forma de la materia (I, q.29, a.2) y por la materia que deviene *cuerpo*, no una materia bruta, sino la informada por el alma¹⁶. Por lo tanto, cuando decimos cuerpo «estamos mentando el alma» (I, q.76, a.4, ad.1um), ya que no se trata de dos magnitudes extrañas ni distintas una de la otra, ni de dos trozos o partes del ser humano, sino de *una* sola substancia compleja que se manifiesta en la unidad del ser personal.

Esta antropología unitaria la sintetiza santo Tomás, de manera muy explícita, en la *Summa contra Gentiles* (IV, 40): «Así como con el alma y el cuerpo se constituye la naturaleza humana en común, así con esta alma y este cuerpo se constituye este hombre, que es la hipóstasis del hombre».

2º. Esta antropología ofrece importantes consecuencias sobre la valoración moral del cuerpo humano, que son muy útiles para cualquier ética de la vida:

a) **El cuerpo no es objeto de desprecio** en beneficio del alma. El alma está tan estrictamente ordenada al cuerpo que, sin él, sería como una mano que ha sido cortada del brazo (I, q.75, a.2). No sólo no sería persona, sino que ni siquiera podría comenzar a existir, puesto que el cuerpo es la condición de existencia del alma¹⁷. Según santo Tomás, el cuerpo no es una cárcel, ni un impedimento, ni tampoco un mero instrumento exterior del alma (I, q.76, a.5; q.89, a.1). La unidad substancial de ambos es provechosa para la salvación del alma, y la corporalidad es una fuente de bien pero no la consecuencia fatal de una caída (I, q.89, a.1c)¹⁸. Todo ello subraya el significado positivo de la historicidad y de la mundanidad de todos y cada uno de los seres humanos.

b) Ahora bien, **el cuerpo del hombre** alcanza un rango cualitativamente distinto del representado por cualquier otra materia debido a que «el alma es vida del cuerpo a

¹⁵ Seguiremos en este caso la edición bilingüe de L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra, Madrid, 1967-1968.

¹⁶ Uno de los estudios más sugestivos sobre la antropología tomista, a nuestro juicio, es el de K. RAHNER, *Espíritu en el mundo*, Barcelona, 1969, Véase J.L. RUIZ DE LA PEÑA, “Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner”, en J. DE SAHAGÚN LUCAS (ed.), *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, 1976, 180-201.

¹⁷ Véase también *Summa Contra Gentiles*, II, 68.

¹⁸ Sin embargo, santo Tomás no fue ajeno a la tensión que existía entre el pensamiento platonizante de su época y sus propias convicciones aristotélicas, como se puede comprobar en la *Summa contra Gentiles* (IV, 52), cuando dice que el alma es «la parte superior» y de «más alta naturaleza que el cuerpo», mientras que éste es «inferior» y permanece subordinado a aquella.

modo de causa formal» (I-II, q.110, a.1, ad.2um), o sea, el hombre **es cuerpo humano**. Si antes se afirmaba que el alma, en cuanto «forma del cuerpo», implicaba la unidad del ser humano, ahora se está afirmando que, en cuanto «causa formal», el alma confiere al cuerpo lo específicamente humano y garantiza la dignidad y el valor absoluto de todo ser humano como ser viviente. La vida del cuerpo es humana, no sólo un puro conglomerado biológico o una materia extraña y sospechosa; y es humana la vida corporal por ser la actualidad material del alma y por ser ésta la realidad vital de aquél. Ese es el único modo de ser propio del hombre *uno*, la mejor manera de salvaguardar la diferencia cualitativa del cuerpo humano y, por consiguiente, el camino más idóneo para justificar el máximo respeto que merece su vida física como manifestación visible del ser humano entero, de toda su persona¹⁹.

Y nuevamente la *Summa contra Gentiles* (IV, 37) nos ayuda a expresarlo con sus propias palabras: «A la naturaleza humana no le pertenece un cuerpo cualquiera, sino solamente el humano. Pero el cuerpo humano no es si no es vivificado por la unión del alma racional; pues estando el alma separada, ni el ojo, ni la mano o el pie, ni la carne o el hueso, pueden llamarse humanos...».

3º. Por último, a partir de su propio modelo antropológico, la escatología del santo de Aquino incluye también interesantes consideraciones sobre la relación entre vida y ética, tomadas, en este caso, de la *Summa Contra Gentiles*:

a) Ante todo, «el hombre resucitado vivirá perpetuamente» y esta nueva vida «está ordenada a la conservación de la bienaventuranza perfecta» (IV, 83). Al igual que Jesucristo resucitado, quien «tuvo un cuerpo palpable, compuesto de carne y huesos» (IV, 84), el hombre resucitado estará conformado por la misma alma y la misma materia que antes lo definían «específicamente» (*secundum speciem*), poseerá «figura», «tacto» y «cualidades tangibles» (*Ibid.*)²⁰, «no será inmortal porque vuelva a tomar otro cuerpo incorruptible... sino porque este mismo cuerpo, ahora corruptible, se hará incorruptible» (IV, 85) y se consumará así «la dignidad de naturaleza más perfecta» (IV, 86).

b) Por otra parte, todas las criaturas «son buenas porque son» (III, 20), es decir, porque ya en sí mismas existen como «*verbum Verbi*» (IV, 13), como “palabra de la Palabra”. Porque representan e imitan a Dios (III, 19-20). Además, «todas las cosas corporales son en cierto modo para el hombre» (IV, 97) y, con él, «todo está ordenado, como a su fin, a un bien sumo, que es Dios» (III, 17). La totalidad de la creación está orientada teleológicamente a lograr su máxima perfección, que, para el ser humano, se traduce en «vivirlo bien todo» (*bene vivere totum*), según se dijo más atrás, como anticipo

¹⁹ Sobre la actualidad de la antropología tomista, véase J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander, 1983, 203-232; ID., “La antropología y la tentación biologista”, *Communio* 6 (1984) 508-518.

²⁰ Y añade seguidamente: «... si después de la resurrección no tiene un cuerpo compuesto de carne y huesos y partes similares, como lo tiene ahora, el resultado no será de la misma especie y se llamará hombre equívocamente». Véase K. RAHNER, “La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana”, *Escritos de Teología*, VI, Madrid, 1967, 201-209.

de la felicidad última: la «contemplación» y el «conocimiento de Dios después de esta vida» (III, 37 y48). Si «vivir no es otra cosa que existir en una determinada naturaleza», como también se ha dicho más atrás, y si Dios «creó todas las cosas para que existiesen» (IV, 97), entonces, una vez cesada la «apariencia de este mundo actualmente existente», permanecerán para siempre transformados y purificados «esos cielos aéreos cercanos a la tierra», los hombres «serán revestidos de gloria» y toda criatura corporal deberá «alcanzar a su modo cierta gloria de esplendor» (*Ibid.*).

Resumiendo: en cuanto ser viviente real, concreto, el hombre **no tiene** una vida física yuxtapuesta a otra vida espiritual, o viceversa, sino que **es vida** totalmente espiritual y totalmente corporal a la vez. Resulta imposible disociar ambos aspectos o dimensiones. El único sujeto de la vida humana es el hombre en cuanto totalidad unitaria o unidad psicósomática, tal como lo atestigua cualquier vivencia que tenga cada uno de sí mismo. Metafísicamente pueden darse dos principios de ser (el alma-forma y la materia prima-cuerpo), pero existencialmente sólo se da el hombre como ser **uno**.

Por lo tanto, el valor y el respeto a que se hace acreedora la vida física no proceden de ella misma, como si se tratara de una magnitud autónoma o separable, sino de la dignidad y del valor que caracterizan a todo el ser humano como unidad personal, cuyo estatuto ontológico incluye el reconocimiento de su primado axiológico. En consecuencia, la calidad moral de las actuaciones sobre la vida humana se mide en función de todo el ser humano y de su integridad personal. Finalmente, si la resurrección significa recobrar la propia vida en todas sus dimensiones auténticamente humanas, ello significa también que los «cielos nuevos y la nueva tierra» serán el espacio vital de la nueva humanidad, o sea, proteger y defender la vida de las cosas y del cosmos en el más acá equivale a preparar la vida eterna del más allá.

1.2. El valor de la vida en la ética tomista

Nos hemos introducido abiertamente, y casi de seguido, en el campo de la ética y de la moral. Si antes veíamos las bases sobre las que se asentaba el respeto a la vida física, por lo que ella es y encierra de valor, ahora podremos comprobar que la vida humana consiste en actuarse a sí mismo en una determinada dirección y conforme a un proyecto de fondo, en dirigirse hacia un fin que haga posible al ser humano ser cada vez más lo que es²¹: ser humano. Determinar ese fin, ponerle nombre e incorporarlo al lenguaje es un quehacer permanente, una larga tarea y un compromiso arriesgado, que coincide justamente con el lado ético y moral de la vida humana. Y si, además, decidimos situarlo todo dentro de la perspectiva teológica del hombre como “imagen de Dios”²², donde se encuentra la raíz de

²¹ Las expresiones que lo indican son insistentes y repetidas: *se agunt, movent seipsa ad finem, perfectius movent seipsa, ad aliqua se agat, quasi se agens vel ducens ad finem, illud ad quod ordinatur*, etc.

²² Véase O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Teología y antropología. El hombre “imagen de Dios” en el pensamiento de Santo Tomás*, Madrid, 1967; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, 1988, 105-108 y 158-160.

su dignidad personal y donde queda también superada cualquier tentación de carácter dualista, entonces nos habremos colocado en la órbita adecuada para abordar el tratamiento ético²³ de la vida y de su protagonista: cada uno de los seres humanos.

1.2.1. Antropología subyacente: el hombre imagen de Dios

El proemio de la I-II se abre precisamente con un texto antológico en el que santo Tomás define al ser humano como una realidad viva y llena de dinamismo²⁴:

«Como escribe el Damasceno, el hombre se dice hecho a imagen de Dios, en cuanto que la imagen significa “un ser intelectual, con libre albedrío y potestad propia”. Por esto, después de haber tratado del ejemplar, a saber, de Dios... resta que estudiemos su imagen, que es el hombre mismo en cuanto es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos».

El hombre es «imagen» en tanto que hace lo que Dios hace, o sea, en tanto que él mismo es creador de sus propios actos (*ipse est suorum operum principium*). Estamos ante una ética teológica de la creatividad, remarcada por su autor al insistir en el ejercicio de la libertad humana. Desde este punto de vista, el hombre y Dios son semejantes en el ser y en el obrar, son, respectivamente, el modelo ejemplar y la imagen.

Lo que se acaba de exponer hay que referirlo a la estructura fundamental del obrar humano, pero debemos considerar aún otra dimensión mucho más importante y central, relacionada con el hombre como ser vivo, «*in actu*», como viviente. Para ello es necesario retomar algunas cosas dichas con anterioridad. Si lo característico del vivir humano es existir en una determinada naturaleza (*esse in tali natura*) y si lo específico de esa naturaleza es «entender», tener la capacidad de actuarse conscientemente, entonces, «la vida alcanza en Dios el máximo grado... el sentido más riguroso» (I, q.18, a.3), porque el vivir de Dios es su mismo entender... es su vida y su mismo vivir... como todo lo que Dios hace está en Él como entendido, todo es en Él vida divina» (*Ibid.* a.4).

En consecuencia, todo «nuestro ser, nuestro vivir y nuestro movimiento tienen por causa a Dios» (*Ibid.* ad.1um). Al examinar todo esto desde la “teología de la imagen” y teniendo en cuenta la impronta aristotélica de la concepción tomista, debemos concluir que «Dios es vida del alma a modo de causa eficiente, mientras que el alma es vida del cuerpo a modo de causa formal» (I-II, q.110, a.1, ad.2um): el ser humano entero es vida, viviente, “icono” vivo de Dios.

²³ Véase A. DI MARINO, “Antropología tomista e morale cristiana”, *Rivista di Teología Morale* 6 (1974) 697-716; A. SANCHÍS, “La estructura moral de la persona en el pensamiento tomista”, *Angelicum* 61 (1974) 212-234; M. VIDAL, *Ibid.*, 97-105, cit. supra nota 6; J-R. FLECHA, “La opción por el hombre, imagen de Dios, en la ética cristiana”, en N. SILANES (ed.), *El hombre imagen de Dios*, Salamanca, 1989, 115-141.

²⁴ Además de la bibliografía de las notas 14, 16 y 19, véase D. MONGILLO, “La concezione dell’uomo nel prologo della I-II”, en AA.VV., *De Homine Studia Hodiernae Anthropologiae*, Acta VII Congressus Thomistici Internationalis, vol. II, Roma, 1972; ID., “La fondazione dell’agire nel Prologo della I-II”, *Sapienza* 27 (1974) 262-271; R.A. SIGMOND, “Grandeur et Misère de l’homme. St. Thomas et les Sciences Humaines”, *Tommasso d’Aquino nel suo settimo centenario*, Atti del Congresso Internazionale, Nápoles, 1978, 175-181.

Tomás de Aquino aún va más allá cuando afirma que la corporeidad humana, la vida física, forma también parte «*per modum vestigii*» de la imagen de Dios: «la misma figura del hombre es una huella que representa la imagen de Dios en el alma» (I, q.93, a.6, ad.3um). Con independencia de la excesiva verticalidad con que santo Tomás desarrolla la antropología de la «imagen»²⁵, y dejando a un lado la polémica en torno a su explicación hilemórfica del compuesto humano como totalidad unitaria (psicofísica, psicosomática), lo que se desprende de ahí no es, ni mucho menos, una cuestión baladí. Llámese como se le llame (alma, mente, espíritu...), el problema del alma se termina convirtiendo en un problema ético de primera magnitud respecto al tema que nos ocupa, puesto que ahí está en juego la primacía absoluta del ser humano en cualquier escala axiológica, así como el irrenunciable valor prioritario que merece su vida física, al menos como «huella» de la imagen que visibiliza en su cuerpo.

A esa justificación ética del valor de la vida solemos atribuirle hoy la función de ser el soporte básico de sus derechos fundamentales. La vida se refiere a todo el «compositum» del ser humano como «espíritu encarnado» (I, q.29, a.2). Si el alma expresa la idoneidad única del hombre para vivir en relación a Dios, como elemento nuclear de su estructura humana, o sea, si es lo que mejor sintetiza su realidad personal, entonces, su corporeidad y, por tanto, su vida física, representa la traducción espacial y temporal de la totalidad unificada de su existencia, el rostro elocuente de su propia subjetividad y la manifestación visible de toda su persona.

Como ha dicho J.L. Ruiz de la Peña, «Tomás de Aquino ha desarrollado una antropología en la que los términos *alma-cuerpo* adoptan una significación enteramente nueva; sólo así se salvaguardaba la originalidad del paradigma antropológico bíblico, para el cual el hombre es *cuerpo*, lo avencinado a la tierra, lo genéticamente emparentado con ella (pues de ella fue sacado), y es a la vez lo entrañablemente familiar a Dios, su doble, su icono y, en consecuencia, *persona*, sujeto dialogante referido a Él, es *alma*»²⁶.

Así pues, el valor ético de la vida humana está directamente relacionado con la valoración que se haga del hombre entero. Ver en el ser humano el rostro de Dios o, mejor aún, encontrarse en él con la epifanía del rostro de Dios, equivale a situarlo en la cúspide de todos los vivientes y a concederle valor absoluto, precisamente por lo que él es: por ser «imagen» de Dios.

Cualquier otra antropología cerrada a la trascendencia no sólo conduce a interpretar al ser humano como una realidad clausurada en sí misma, sino que termina

²⁵ Santo Tomás acentúa primordialmente la línea vertical de la «imagen» concentrándola en su relación con Dios (I, q.63, a.4, resp.), lo cual forma parte de su lógica argumentativa fundamental. Sin embargo, ese mismo modelo se aplica a la subordinación de la mujer respecto del varón (*Ibid.*, a.4, ad.1um) y a la supremacía de la dimensión intelectual respecto a los demás aspectos del ser humano, que son siempre algo «secundario» (*Ibid.*). La dimensión horizontal y de igualdad habrá que buscarla en el tratado de la caridad (II-II, q.44), pero debe quedar claro que no está incluida en la teología de la imagen.

²⁶ *Ibid.*, 229, cit. supra nota 22.

bloqueando su propio estatuto ontológico y axiológico. Lo bloquea ontológicamente, porque no es capaz de elevarlo por encima de los frutos más logrados de la evolución genética y cibernética y, asimismo, lo bloquea axiológicamente, porque no es capaz de hacerle superar el mero nivel de las cosas no vivientes en sentido tomista.

Ahí es, justamente, donde la antropología de santo Tomás representa la más clara “raíz de la modernidad”. Si el primado ontológico del hombre como totalidad unitaria encuentra su último fundamento en ser imagen de Dios y, por ello, queda revestido de valor absoluto, eso significa que todo ser humano, incluida su corporeidad, su vida física, se hace irremediamente acreedor de respeto absoluto, es decir, goza de la máxima primacía axiológica.

1.2.2. Síntesis tomista sobre el valor de la vida humana

Como tendremos ocasión de ver, las afirmaciones anteriores tienen una importancia capital a la hora de ponerse a fundamentar la bioética, también hoy, sobre bases decididamente humanistas. Es dentro de ese marco donde vamos a exponer la síntesis tomista acerca del valor de la vida humana, que aparece en varios tratados sobre la ley, la caridad y la justicia, y cuyos puntos principales son²⁷:

1º. Es **un bien de la criatura** racional, o sea, de la persona, porque «el modo más perfecto de vivir es el de los seres dotados de entendimiento, que son, a su vez, los que con mayor perfección se mueven a sí mismos» (I, q.18, a3. resp.).

2º. Es **un bien necesario** para la realización personal, pues ésta depende del grado de felicidad alcanzado aquí, en la tierra, como prenda de la felicidad eterna: «la felicidad que se puede tener en esta vida, depende en cierto modo del cuerpo» (I-II, q.4, a.5).

3º. Es el **soporte básico** de la totalidad unitaria del ser humano (libertad, voluntad, sentimientos...), porque la estructura moral del ser humano le obliga a plasmar su impronta de sentido en toda la realidad de la vida: «el fin último del hombre es vivirlo bien todo» (II-II, q.51, a.2, ad.2um). En ello reside la «verdad de la vida» (I, q.16, a.4, ad.3um) que nosotros hemos llamado “autenticidad” moral.

4º. Es un bien que **pertenece a todo ser humano** y a cualquier otra clase de ser vivo, porque «todo ser se ama naturalmente a sí mismo y a esto se debe el que todo ser se conserve naturalmente en la existencia y resista cuanto sea capaz lo que podría destruirle» (II-II, q.64, a.5).

²⁷ Hay más información en M. VIDAL, *Ética fundamental de la vida humana*, Madrid, 1984, 20-22; E. LÓPEZ AZPITARTE, “Planteamientos generales en torno a la vida”, *Ética y vida*, Madrid, 1980, 12; J-R. FLECHA, “Sobre el derecho a disponer de la vida humana”, *Moralia* 48 (1990) 394-398; Desde la perspectiva bíblica, además de los diccionarios al uso, véase A. EXELER, *Los diez mandamientos. Vivir en la libertad de Dios*, Santander, 1983, 133-147; A. BRINGAS TRUEBA, *El valor de la vida humana en las Sagradas Escrituras*, Madrid, 1984; X. PIKAZA, “La vida en la Biblia”, *Verdad y Vida* 45 (1987) 323-346; A. BONORA, “La vita come dono e promessa. Il messaggio dell’Antico Testamento”, *Credere oggi* 42 (1987) 23-25.

5º. Es **un bien de la comunidad** humana, puesto que la vida de cada individuo pertenece de alguna manera al patrimonio común: «Cada parte, en cuanto tal, es algo del todo; y un hombre cualquiera es parte de la comunidad y, por tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad» (*Ibid.*).

6º. Es, en fin, **un don recibido de Dios** y originado por Dios: «nuestro ser, nuestro vivir y nuestro movimiento tienen por causa a Dios» (I, q.18, a.4, ad1um) y, por ello, «la vida es un don dado al hombre por Dios y sujeto a su divina potestad» (II-II, q.64, a.5).

Todos estos puntos de apoyo, que sirven para justificar el valor ético de la vida humana, hunden sus raíces en otro planteamiento más profundo: la “dignidad” de cada ser humano²⁸. Por ser «naturalmente libre y existente en sí mismo» (II-II, q.64, a.2, ad.3um), por el hecho de que «tanto en el hombre como en la mujer se encuentra la imagen de Dios» (I, q.93, a.4, ad.1um) y porque «la misma figura corporal del hombre es una huella que representa la imagen de Dios» (*Ibid.* a.6, ad.3um), la dignidad humana se convierte en el fundamento que eleva la vida física al nivel de máximo respeto: «Considerado en sí mismo, no es lícito quitar la vida a nadie, puesto que en todo hombre, incluso en el pecador, debemos amar la naturaleza, que Dios ha hecho y que la muerte destruye» (II-II,q.64, a.6).

Los fundamentos que acabamos de exponer revelan la actitud positiva de Tomás de Aquino a favor de la vida humana y su compromiso intelectual de protegerla. Cuando desarrolla las obligaciones morales derivadas del quinto mandamiento, dice expresamente que al prójimo no se le debe causar ningún daño «ni de obra, ni de palabra, ni de pensamiento» (I-II, q.100, a.5) y lo concreta en tres situaciones:

a) El daño de obra o pecado más grave es el **homicidio**, «por el que se priva a un hombre de la vida ya existente» (*Ibid.* a.6, resp.). Ese planteamiento lo repite cuando explica la obligación de cumplir los preceptos del Decálogo, debido a la justicia que los hombres deben observar entre sí y en virtud de la cual dichos preceptos nunca son dispensables (*omnino indispensabilia*) (*Ibid.* a.8, resp.)²⁹.

b) La condena del **suicidio** tiene igual contundencia: «es contrario a la inclinación natural y a la caridad por la que uno debe amarse a sí mismo», es una «injuria a la comunidad». Equivale a usurpar un derecho que corresponde a Dios (II-II, q.64, a.5)³⁰.

²⁸ Tomás de Aquino podría haber elaborado una defensa más coherente de la vida tomando como punto de partida el concepto de “dignidad” humana: A. LOBATO, “La dignidad del hombre en santo Tomás de Aquino”, *Carthaginensia* 6 (1990) 139-153. Sin embargo, las circunstancias de su tiempo le llevaron a justificar numerosas excepciones a sus propios principios generales. Ello, unido a la excesiva verticalidad de su teología de la imagen y a un concepto aún bastante cerrado del ser humano como persona, no le permitió ampliar el respeto a la vida física como «mediación» universal e insustituible de la propia imagen de Dios, según puede verse, por ejemplo, en J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Ibid.*, 175-187, cit. supra nota 22.

²⁹ La S. C. *Gentiles* (III, 128) lo argumenta desde la justicia: «Fue conveniente, por tanto, dar mandamientos de ley divina sobre la justicia, para que todos se concedieran lo propio y se abstuvieran de causar daño (al prójimo) ... de manera que no le ofendamos de obra ni en su propia persona; por eso dice: “No matar”».

³⁰ Véase N. BLÁZQUEZ, “La moral tradicional de la Iglesia sobre el suicidio”, *Concilium* 199 (1985) 387-400; G. PELLIZZARO, “Suicidio”, *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, 1992, 1741-1742.

c) Y respecto al **aborto**, no lo aborda directamente; sólo afirma que es homicida quien provoca la muerte de un feto “animado”, dentro de la polémica de su tiempo sobre la teoría de la animación (*Ibid.* a.8)³¹.

d) Y por lo que se refiere a su contribución sobre la **guerra justa** nos remitimos a lo expuesto en el primer capítulo de esta segunda parte³².

Es ilustrativo ver la gradualidad moral de los argumentos que utiliza en los casos siguientes: «Entre los pecados de obra, más grave es el homicidio, por el que se priva a un hombre de la vida ya existente, que el adulterio, por el que se introduce la duda sobre la legitimidad de la prole que ha de nacer; y el adulterio es más grave que el hurto, por el que se priva de los bienes materiales» (I-II, q.100, a.6, resp.).

1.3. Las excepciones a los principios generales

Hasta aquí, santo Tomás ofrece una doctrina muy positiva y, a nuestro juicio, también en consonancia con los problemas de su tiempo. Sin embargo, a la hora de tratar diversas situaciones concretas, justifica numerosas excepciones a los principios generales anteriormente expuestos. La posición tomista considera que la vida humana es en ciertos casos un valor condicionado o supeditado a otros valores superiores. Esta postura se basa en la utilización de otros principios de discernimiento moral, que tienen como objetivo encontrar una solución adecuada en aquellas situaciones donde el valor de la vida humana se veía peligrosamente confrontado con otros valores percibidos como predominantes en aquella época³³. Ese es el contexto donde debemos situar la justificación de varias excepciones, todas ellas referidas al quinto Mandamiento (I-II, q.100, a.5-8), al tratado de la fe (II-II, q.11 y 39) y a la virtud de la justicia (II-II, q.64-66):

1ª. Los **herejes**. Se trata, como ya hemos visto, de una de las cuestiones más polémicas de aquel tiempo. Tomás de Aquino lo plantea desde la situación irregular de los propios herejes y desde la actuación de la Iglesia. En el primer caso, el pecado de los herejes no sólo les hace acreedores de la excomunión, «sino aun ser excluidos del mundo por la muerte» (II-II, q.11, a.3). En el segundo, la Iglesia debe practicar primero la conversión y la corrección, pero, ante la posible pertinacia del hereje, debe también ir más lejos «entregándole al juicio secular para su exterminio del mundo por la muerte» (*Ibid.*) Y ratifica su postura citando a san Jerónimo: «Han de ser remondadas las carnes podridas, y

³¹ Véase G. G. GRISEZ, *El aborto*, Salamanca, 1972, 238-239; J. GAFO, *El aborto y el comienzo de la vida humana*, Santander, 1979, 93-94; G. GIANNATALE, “La posizione di S. Tommaso sull’aborto”, *Doctor Communis* 34 (1981) 296-311.

³² Véase “limitación de la guerra” (sistematización tomista), páginas 12-14 del cap. 1º de esta 2ª parte.

³³ Hay más información en F. J. ELIZARI, “Moral de la vida y de la salud”, en AA.VV., *Praxis cristiana 1. Fundamentación*, Madrid, 1981, 56-57; B. HÄRING, “Responsabilidad de la vida y su transmisión”, *Libertad y fidelidad en Cristo*, III, Barcelona, 1983, 22-23; M. VIDAL, “Valor de la vida humana y exigencias éticas”, *Moral de actitudes*, II, Madrid, 1985, 213-214; D. MONGILLO, “Prudencia”, *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, 1992, 1551-1570.

la oveja sarnosa separada del aprisco, no sea que arda toda la casa, se corrompa la masa, el cuerpo se pudra y el ganado se pierda. Arrio fue en Alejandría una chispa, pero al no ser al instante sofocada, a todo el orbe propagó su llama» (*Ibid.* ad.3um)³⁴.

2ª. Los **cismáticos**. Santo Tomás tampoco fue con ellos más blando que con los herejes. Los herejes corrompen la fe, los cismáticos destruyen la comunión de la Iglesia y rechazan su legítima autoridad, por lo cual, si «no quieren dejarse corregir por la potestad espiritual de ella, es justo que lo sean por el poder temporal» (II-II, q-39, a.4). Este último desempeña una función medicinal y aplica con ese mismo sentido las máximas sanciones, en particular con los herejes y los cismáticos, donde han resultado ineficaces las demás medidas: «Las penas de la vida presente son medicinales. Por lo cual, cuando una pena no basta para corregir, se añade otra, al igual que el médico receta distintas medicinas de no ser una eficaz. También la Iglesia, cuando algunos no cesan por excomunión, aplica la corrección del brazo secular» (*Ibid.* ad.3um)

3ª. Los **delincuentes** en general. Cuando se plantea la pregunta acerca de si es lícito o no matar a los malhechores públicos, responde así: «Si un hombre es peligroso a la sociedad y la corrompe por algún pecado, laudable y saludablemente se le quita la vida para la conservación del bien común. Pues, como afirma san Pablo, “un poco de levadura corrompe toda la masa”» (II-II, q.64, a.2).

4ª. La **legítima defensa**. El acto de defenderse a sí mismo puede producir dos efectos: conservar la propia vida y causar la muerte del agresor. En el primer caso (conservación de la propia vida), «nada tiene de ilícito» siempre que se rechace la agresión moderadamente o no se utilice mayor violencia de la requerida» (II-II, q.64, a.7). En el segundo caso (muerte del agresor), «puede hacerse ilícito, aunque tenga buena intención, si no es proporcionado al fin», o sea, a la conservación de la vida (*Ibid.*).

5ª. **Tortura, mutilación y azotes**. Una vez justificado lo más, casi resulta obvio justificar lo menos. La tortura no aparece en la *Summa*, pero sí está recogida en la *Expositio super Job*, cap.10, 1-5: «En efecto, a veces ocurre que cuando un inocente es acusado falsamente ante el juez, éste lo somete a tortura, para descubrir la verdad...». Y respecto a la mutilación, dice: «Así como se puede privar a alguien lícitamente de toda la vida por la autoridad pública, a causa de mayores culpas, así también se priva de los miembros a causa de algunas culpas menores» (II-II, q.65, a.2, ad.2um). En cuanto a los azotes, dice así: «No es lícito pegar a alguien a no ser por quien tiene alguna potestad sobre el que es azotado... no está prohibido pegar a los hijos por causa de la disciplina, pero con tal de no golpearlos inmoderadamente» (*Ibid.* ad.1um).

1.4. Los argumentos utilizados por santo Tomás

Todas las excepciones anteriormente expuestas se apoyan en una serie de argumentos que ahora es necesario presentar de manera sistemática³⁵. A nuestro juicio, la

³⁴ El texto de san Jerónimo está recogido en PATROLOGIA LATINA 26, 429-430.

³⁵ Estos argumentos han tenido mucha influencia posterior: J.G. MILHAVEN, “Absolutos morales y Tomás de Aquino”, en Ch. CURRAN (ed.), *¿Principios absolutos en teología moral?*, Santander, 1970, 155-186; J.

argumentación tomista es de dos clases o tipos: unos son de carácter más puntual y sirven para justificar determinadas posiciones ante problemas concretos; en cambio, los otros poseen un carácter más global o de conjunto y cumplen la misión de ser como horizontes de referencia para situar en su contexto los problemas anteriores.

1.4.1. Fundamentos de carácter puntual

Los principios utilizados por santo Tomás para justificar la licitud moral de todas las excepciones anteriores, son los siguientes:

1º. El **bien común**, interpretado en clave teológica y siempre como un bien superior respecto a cualquier otro bien particular. Estamos ante un principio válido para todas las excepciones. Entre otros lugares, aparece expresamente en II-II, q.64, a.2-3 y 6, pero creemos que está sintetizado con mayor claridad en la *Summa contra Gentiles*. «El bien común es mejor que el bien particular de uno. En consecuencia, el bien particular de uno solo ha de sacrificarse para conservar el bien común. Pero la vida de algunos hombres perniciosos impide el bien común, que es la concordia de la sociedad humana. Luego tales hombres han de ser apartados de la sociedad mediante la muerte» (III, 146). Así pues, la defensa del bien común es la garantía o salvaguardia del orden público y justifica la eliminación de quienes lo amenazan gravemente, como son los casos precedentes. En otro lugar lo explica así: «El bien particular se ordena al bien común como a su fin, porque el ser de la parte es por el ser del todo; por eso, el bien del pueblo es más excelente que el bien de un solo hombre» (III, 17).

2º. El **principio de totalidad**, interpretado simultáneamente en doble dirección: la primera identifica el «todo» con el conjunto social y su bien común; y la segunda subordina o sacrifica la «parte» al todo. Esto último posee siempre valor superior respecto a la vida del individuo: «Toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto... Pues bien, cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo» (II-II, q.64, a.2). Por lo tanto, está justificado matar a quienes atentan gravemente contra el conjunto de la sociedad a tenor de las excepciones indicadas³⁶.

3º. La **ortodoxia** de la fe, la **comunión** eclesial y la **obediencia** a la Iglesia, son valores superiores a los que está subordinada la vida física³⁷. El baremo utilizado aquí es la gravedad del pecado, por medio del que todo hombre «se separa del orden de la razón y por ello decae en su dignidad humana... y se hunde en cierto modo en la esclavitud de las

FUCHS, "Il carattere assoluto delle norme morali operative", *Responsabilità personale e norma morale*, Bologna, 1978, 77-125; F. BÖCKLE, *Moral fundamental*, Madrid, 1980, 259-276.291-307; S. PRIVITERA, "Principios morales tradicionales", *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, 1992, 1474-1483; J-R. FLECHA, "Normas y valores en la ética cristiana", *Teología moral fundamental*, Madrid, 1994, 213-236.

³⁶ Y para ello termina citando a 1 Cor.5, 6 («¿no sabéis que un poco de levadura fermenta toda la masa?») en el sentido más estricto de los términos.

³⁷ Santo Tomás se basa para ello en varios textos bíblicos: Mt.13,30; 1 Cor.11, 19; 2 Tim. 2, 24-26; Ti.3, 10-11. También acude en otros lugares al Antiguo Testamento: Ex.22, 18; Prov.11, 19; Sal.100, 8 y 42, 21; Ez.18, 23 y 33, 11.

bestias» (II-II, q.64, a.2), refiriéndose a los herejes por «corromper la fe» y a los cismáticos por «separarse de la comunión» de la Iglesia y porque rehúsan someterse a su «cabeza» visible» (II-II, q.11, a.3; q.39, a.4). En todos esos casos es lícito matar al pecador «en atención al bien común, que se destruye por el pecado» (II-II, q.64, a.6).

4º. La **autoridad civil**, interpretada como vicaria de la autoridad divina y delegada de la autoridad eclesiástica para defender el orden público. La vicariedad consiste en «hacer las veces de Dios» (I-II, q.100, a.8, ad.3um) en todos los casos que atentan contra el bien común, pues «los hombres que en la tierra están situados sobre los demás son como ejecutores de la providencia divina» (*Suma c. Gentiles* III, 146). También detenta la delegación de la autoridad eclesiástica para ordenar la tortura y la muerte de quienes «son funestos para los demás» (II-II, q.11, a.3; q.39, a.4; q.64, a.2). Tanto en uno como en otro caso, el poder civil cumple una función medicinal, pues «la salud de toda la sociedad» está en sus manos al igual que la salud corporal depende del médico (II-II, q.64, a.3).

La función medicinal de la autoridad pública aparece expuesta con mayor precisión en la *Summa contra Gentiles* III, 146): «Así como el médico intenta con su actuación procurar la salud, que consiste en la concordia ordenada de los humores, así el jefe de la ciudad intenta con su actuación la paz, que consiste en la concordia ordenada de los ciudadanos. Pero el médico corta justa y útilmente el miembro pútrido si éste amenaza corromper al cuerpo. Según esto, justamente y sin pecado mata el jefe de la ciudad a los hombres perniciosos para que la paz de la misma no se altere»³⁸.

5º. El **principio de excepción** o de dispensa, aplicado al quinto mandamiento cuando «la observancia literal de la ley resultase contraria a la intención del legislador», la cual «mira principalmente al bien común» y, luego, «a conservar el orden de la justicia y de la virtud por el que se conserva el bien común y se llega a él» (I-II, q.100, a.8, resp.). Así pues, «Matar a los malhechores o a los enemigos de la república no es algo indebido. Con esto no se contraría el precepto del decálogo, ni esa muerte es el homicidio que se prohíbe en el precepto del decálogo» (*Ibid.*).

Ese principio lo explica también de la siguiente manera: «Los preceptos del decálogo, atendida la razón de justicia en ellos contenida, son inmutables; pero en su aplicación a casos singulares, en que se discute si esto o aquello es homicidio, hurto o adulterio, son mudables, sea por la sola autoridad divina en las cosas establecidas por solo Dios, como el matrimonio y otros semejantes, sea por la autoridad humana como las cosas encomendadas a su jurisdicción. En esto los hombres hacen las veces de Dios...» (*Ibid.* ad.3um).

6º. El **principio del doble efecto**, aplicado a la resolución de aquellos casos en los que una determinada acción provoca simultáneamente, al menos, dos efectos o consecuencias de las que una es positiva y otra es negativa. Santo Tomás lo utiliza para dirimir la moralidad de la legítima defensa, es decir, el efecto positivo es la conservación de la propia vida y el negativo es la muerte del agresor. Puesto que el fin primario de esta conducta es la «conservación de la vida», el primer efecto será siempre lícito cuando se rechaza al agresor moderadamente y sin usar mayor violencia de la requerida. En cambio,

³⁸ Véase DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, 795, donde se puede contrastar la declaración de Inocencio III sobre la pena de muerte con el texto de la S. C. Gentiles recién expuesto arriba.

la licitud del segundo efecto, el negativo, depende no sólo de la buena intención sino de que sea «proporcionado al fin» (II-II, q.64, a.7)³⁹.

1.4.2. Fundamentos de carácter global

Junto a los fundamentos recién expuestos, hay otros que poseen un carácter más global o de conjunto y que, a nuestro juicio, permiten apreciar mejor, con un solo golpe de vista, las raíces de la argumentación tomista:

1º. Ante todo, existe **un solo orden universal** y un solo movimiento dirigido hacia un único fin. Dentro de esta visión unitaria y armónica, todo lo creado viene de Dios (*exitus*) y vuelve a Dios (*reditus*)⁴⁰. Así pues, ninguna criatura existe ni actúa por sí sola o aisladamente, sino que está insertada en un proceso de interacción universal regulado por el mismo Dios a través de las leyes naturales. Cualquier conducta individual y social hay que verla e interpretarla desde el interior de ese marco omnicomprendivo.

2º. Además, sólo existe **una sola ciudad** (*civitas*), humana y cristiana al mismo tiempo, que tanto de hecho como de derecho abarca a todo el mundo y que santo Tomás recogió de entre las ideas más extendidas de su época, quizá convencido de encontrarse ante una tesis pacíficamente admitida y relacionada con la idea de cristiandad: una sola historia y un solo sistema social, que coinciden con la historia y la estructura de la única Iglesia, como atestigua un elocuente texto de mediados del siglo XII⁴¹:

«A partir de este momento (refiriéndose al advenimiento de Teodosio), dado que no solamente los hombres, sino aun los emperadores, salvo algunas excepciones, fueron católicos, me parece que he escrito la historia, no de dos ciudades, sino por decirlo así de una sola, que llamo Iglesia. Pues, aunque los elegidos y los réprobos estén en una sola mansión, no puedo, sin embargo, decir que son dos estas ciudades... sino que no son más que una, aunque sea compuesta, porque el trigo está mezclado con la cizaña».

En esa ciudad universal el problema no reside en las relaciones entre dos sociedades “perfectas”, autónomas, como podríamos decir hoy respecto a la Iglesia y al Estado, sino entre dos poderes, el eclesiástico y el civil. Ambos provienen de Dios y tienen como único objetivo conducir a todos los miembros del conjunto social hacia el bienestar terrenal, cuyo bien común es un anticipo de la vida eterna, es decir, de Dios mismo, único Bien y único Fin de la *Christianitas*.

³⁹ Santo Tomás cita aquí en su apoyo a Rom.12, 19 («no tomando la justicia por vuestra cuenta...»), para justificar la prohibición de defenderse a sí mismo mezclando en ello deseos de venganza.

⁴⁰ Sobre la cosmovisión subyacente en la obra tomista, véase, por ejemplo, M.D. CHENU, *Introduzione allo studio di S. Tommaso*, Firenze, 1953, 257-278 y E. CHIAVACCI, “Il sociale nel passato del Pensiero cristiano, *Teología morale 2. Complementi di morale generale*, Assisi, 1980, 23-50.

⁴¹ El texto pertenece al *Chronicon* de Otón de Freising (114-1158), citado por Y. CONGAR, *Santa Iglesia*, Barcelona, 1969, 348. La inspiración agustiniana es evidente.

3º. El hombre es un **animal social** que vive orientado a Dios insertándose en la trama de la única sociedad existente. La vida asociada es el camino para la realización de la naturaleza humana, y es sólo a través de lo social donde cada uno se inserta en el plan cosmológico de Dios. La vida física del individuo humano está ordenada a todos (*ordo ad invicem*) y al todo (*ordo in finem*), pero este último tiene primacía sobre el anterior de tal manera que el fin garantiza el orden de las relaciones sociales por medio de la justicia⁴².

4º. Por último, la **eclesiología** tomista es de marcado corte monárquico: se basa en el modelo paulino del cuerpo místico y pone el énfasis en la Iglesia como institución jerárquica, en el poder de jurisdicción más que en el poder de orden sacramental y, también, en la primacía de la *sacra potestas* del papa en nombre de Cristo-Cabeza⁴³. Todo ello confiere una función capital y plenipotenciaria al cuerpo sacerdotal y especialmente al romano pontífice como Vicario de Cristo. Esta eclesiología es un fiel reflejo del tipo de sociedad feudal entonces vigente y contribuye a explicar la capacidad de disponer de la vida humana.

1.5. Hacia una valoración crítica

Partiendo de todo lo anterior, la posible insensibilidad o desconsideración de Tomás de Aquino hacia la vida humana en ciertos casos, como la pena de muerte y la tortura, debe interpretarse desde la óptica de los fundamentos de carácter global que él mismo utilizó además de los fundamentos de carácter puntual o principios más concretos del apartado precedente (bien común, principio de totalidad, de excepción, de doble efecto, etc.). La valoración crítica hecha a este respecto por algunos moralistas⁴⁴ adquiere también mayor profundidad situándola dentro de la perspectiva que acabamos de presentar, es decir, dentro de una cosmovisión unitaria tan identificada con la idea de *cristiandad*, y presidida en su conjunto por la ortodoxia de la *única verdad* y la *única fe*. Todo ello hace que resulte lógico interpretar lo imperfecto en función de lo perfecto, lo enfermo en función de lo sano y la parte en función del todo o, dicho con otras palabras, la vida de los pecadores, herejes y delincuentes está en función de y, por eso, supeditada a la vida de los buenos, los justos y los inocentes. Sólo estos últimos contribuyen al bien común y ocupan el lugar correcto en la sociedad, por el hecho de estar situados dentro del orden natural querido por Dios, interpretado por la Iglesia y protegido por el poder civil.

⁴² Sobre el lugar que ocupa la aportación tomista en el pensamiento político medieval, véase: M. GARCÍA PELAYO, *El reino de Dios, arquetipo político. Estudio sobre las formas políticas en la edad media*, Madrid, 1959. La obra fundamental al respecto sigue siendo por ahora la de G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, II. Secteur sociale de la scolastique*, Louvain-París, 1958.

⁴³ Acerca de la eclesiología tomista, véase: Y. CONGAR, "La idea de Iglesia según Santo Tomás" y "Orden y jurisdicción en la Iglesia", *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, Barcelona, 1961, 60-68 y 183-213, respectivamente; ID., *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, París, 1970, 232-241; J. HAMER, "Santo Tomás, teólogo del cuerpo místico", *La Iglesia es una comunión*, Barcelona, 1965, 65-78.

⁴⁴ Véase, por ejemplo, M. VIDAL, *Ética fundamental de la vida humana*, Madrid, 1984, 29-36 y N. BLÁZQUEZ, "La pena de muerte. Lectura crítica del pensamiento de Santo Tomás", *Moralia* 25 (1985) 107- 128.

En consecuencia, la vida física del ser humano es digna del máximo respeto siempre y cuando su protagonista no atente contra el orden establecido. Pero si «es peligroso para la sociedad o la corrompe por algún pecado» (II-II, q.64, a.2) o si se demuestra que es «convicto de herejía» (II-II, q.11, a.3), por ejemplo, puede ser lícitamente entregado a «justa pena de muerte» (*Ibid.*). A nuestro juicio existe ahí una evidente fractura entre el respeto a la vida como obra de Dios y la desprotección de la misma como escenario del pecado, entre la obligación indiscutible de «no matar» y el compromiso excepcional de eliminarla si atenta contra el bien común. Cuando se introduce ese tipo de discernimiento para dirimir la conflictividad de tales circunstancias, la vida deja de tener un valor propio al margen de la moralidad de su protagonista y termina convirtiéndose en un medio supeditado a otros valores superiores. Esa cesura de la argumentación tomista no es, propiamente, una equivocación metodológica, sino consecuencia de haber sentado como tesis las posiciones ideológicas y canónicas predominantes durante su época, que sólo el tiempo se encargaría de mostrar como una hipótesis discutible o, como decíamos más atrás, como un fundamento global u horizonte de referencia que el propio paso de la historia se encargaría de superar. La valoración crítica que ofrecemos se apoya en las siguientes pruebas:

1ª. La primera está en relación con el sentido desproporcionado que utiliza santo Tomás para interpretar el pasaje de san Jerónimo, ya citado más atrás⁴⁵, aplicado a la pena de muerte de los herejes. Ocho siglos antes el papa Inocencio I ya había utilizado la misma imagen respecto a los donatistas, interpretándola así en el concilio de Cartago⁴⁶:

«No son dignos de nuestra comunión... habéis de separarlos del corazón de la Iglesia... para que los inocentes o imprudentes no sean sorprendidos pensando que, por permanecer los herejes en la Iglesia, predicán y obran conforme a nuestra doctrina... Separad la herida gangrenada del cuerpo sano y la grey se hallará sin peligro de contagio... Pero, si se convierten, nuestra obligación pastoral es que les ayudéis y les prestéis para curar sus heridas la medicina que nunca ha negado la Iglesia a los arrepentidos para que, convencidos de su error, vuelvan al redil del Señor».

En nuestra opinión, al utilizar otros fundamentos diferentes, santo Tomás dio por justificada la pena de muerte con el fin de separar la parte infectada del bien de todo el conjunto (II-II, q.11, a.3), apoyándose para ello más adelante en 1 Cor.5, 6 («¿no sabéis que un poco de levadura fermenta toda la masa?») y sin tener en cuenta o desconociendo dos cosas: 1ª) el papa Inocencio I no estaba hablando de eliminar la vida de los herejes, sino de declarar su propia autoexclusión del seno de la Iglesia; y 2ª) la excomunión nunca tiene significado mortal ni exterminador, sino medicinal y pedagógico, tal y como está expuesto en el I concilio de Lyon: «*Cum medicinalis sit excommunicatio non mortales, disciplinans non eradicans...*»⁴⁷. Parece que Tomás de Aquino no se percató de la desproporción objetiva que existe entre excomulgar y matar, entre curar un miembro

⁴⁵ Véase páginas 13-14 (con la nota 34) de este capítulo donde se recoge el texto de san Jerónimo que utiliza santo Tomás aplicado a los "herejes" (PATROLOGÍA LATINA 26, 429-430).

⁴⁶ PATROLOGIA LATINA 56, 462-463.

⁴⁷ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* 291, can. 19, edición de J. Alberigo, Bologna, 1973.

podrido del cuerpo y eliminar la vida corporal del individuo, poniendo también ahí en evidencia otra desproporción: no es lo mismo amputar un miembro infectado en beneficio del cuerpo enfermo que quitar la vida a un ser humano en beneficio de toda la comunidad. Esta última analogía también creemos que está tergiversada⁴⁸, porque hay en ella un salto lógico indebido entre los dos planos argumentativos. Cada vida humana debería estar al servicio de toda la comunidad, puesto que de alguna manera es un bien suyo (de la sociedad), pero, siguiendo los planteamientos tomistas es, por encima de todo, un don de Dios sobre el que nadie más tiene dominio (II-II, q.64, a.5). Así pues, el símil paulino del “cuerpo místico” nada tiene que ver en ello.

2ª. La segunda tiene que ver con el predominio de una determinada mentalidad religiosa y sociopolítica de aquella época, que impidió a santo Tomás caer en la cuenta de la enorme coherencia que encerraba su propia antropología⁴⁹ en orden a defender globalmente el valor primario de la vida humana. La concepción unitaria del hombre permitía elevar su corporeidad, su vida física, al rango de lo esencialmente humano y digno del máximo respeto. Sin embargo, la fuerza del entorno antes citado, unida a la acentuada minusvaloración del cuerpo que hemos observado en algunas de sus obras, y estaba presente en su entorno cultural⁵⁰, pudieron tener mucho más peso a la hora de solucionar ciertas situaciones conflictivas que le empujaron a legitimar la eliminación de ciertas vidas humanas.

3ª. La tercera se refiere al sentido positivista con que interpreta la normatividad moral de varios textos bíblicos aducidos en su favor. Sobre ello ha dejado constancia a la hora de rebatir el error de quienes sostenían que «no es lícito imponer castigos corporales» (*Summa contra Gentiles*, III, 146)⁵¹, basándose para ello en Ex.20, 13 y Mt.5, 21, y que no era lícito «matar a los malos para separarlos de los buenos» (*Ibid.*) apoyándose en Mt.13, 30. Se denunciaba así la injusticia de quitar la vida a un hombre que puede cambiar y «hacerse mejor» mientras está en el mundo. Santo Tomás, por el contrario, se esfuerza por demostrar la inconsistencia de todas esas razones alegando que, en dichas citas bíblicas, se encuentran también los fundamentos de su propia posición: 1) en el pasaje de Ex.21, 18 se condena a muerte al culpable de bestialidad y, por tanto, sólo está prohibida como injusta la muerte del inocente; 2) en Mt.5, 22 se añade el «pero yo os digo que quien se encolerice contra su hermano...», luego sólo está prohibida la muerte que procede de la ira, «no la que obedece al celo por la justicia» (*Ibid.*); y 3) en Mt.13, 29 se da por seguro el peligro que conlleva arrancar el trigo junto con la cizaña, luego solamente «se prohíbe la muerte de los malos allí donde no puede hacerse sin peligro de los buenos» (*Ibid.*), o sea, cuando entra en juego la vida del «inocente». Y esto último debe hacerse así (no arrancar el trigo junto a la cizaña para no poner en peligro a

⁴⁸ Véase N. BLÁZQUEZ, *Ibid.*, 123, cit. supra nota 44.

⁴⁹ Véase más atrás lo expuesto sobre la antropología tomista en las páginas 4-8.

⁵⁰ Recuérdese lo dicho en el cap. II de esta 2ª parte, páginas 26-27, (“infravaloración del cuerpo”) a propósito del libro *De miseria humanae conditionis* del cardenal Lotario (luego Inocencio III).

⁵¹ Es probable que se trate de los valdenses (véanse la página 2 del cap. II de esta 2ª parte), teniendo en cuenta que la *Summa contra Gentiles* se comenzó a escribir en 1258 y, además, porque utiliza los mismos textos bíblicos que aducían los valdenses para defender su postura, reinterpretados aquí por Tomás de Aquino en sentido muy diferente.

los buenos o inocentes) porque, de una parte, aunque los malhechores (la cizaña) «pueden enmendarse mientras vivan» siguen siendo “cizaña”, es decir, son un «peligro... mayor y más cierto que el que se espera de su enmienda» (*Ibid.*) y, de otra parte, debe hacerse así (no arrancar el trigo...) porque «los malos tienen en el momento mismo de la muerte poder para convertirse a Dios por la penitencia» (*Ibid.*)

Toda esta exposición la termina reafirmando globalmente con la cita de dos textos del Nuevo Testamento, que venían siendo utilizados para justificar una amplia disponibilidad sobre la vida humana por parte del poder civil: 1) uno es Rom.13, 24: «Si obras mal, teme, pues no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal», interpretado en el más puro sentido que le daban los canonistas más célebres de su tiempo; y 2) el otro pertenece a 1 Pe.2, 13-14: «Por amor del Señor estad sujetos a toda autoridad humana, ya al emperador como soberano; ya a los gobernadores, como delegados suyos, para castigo de los malhechores y elogio de los buenos», interpretado también en el sentido más estricto de «relajación al brazo secular» que, por entonces, reconocía abiertamente la Iglesia para ciertos crímenes y delitos.

Así todo, sería absurdo negar la importancia de la contribución realizada por santo Tomás, que ofreció respuestas concretas a la violencia de su tiempo:

1ª. Sólo el legítimo poder establecido tiene competencia para aplicar la tortura y la pena de muerte, en contra de cualquier otra decisión meramente privada o a expensas del capricho individual: «El cuidado del bien común está confiado a los príncipes, que tienen pública autoridad y, por consiguiente, solamente a ellos les es lícito matar a los malhechores y no a las personas particulares» (II-II, q.64, a.3), es decir, la vida de los seres humanos nunca puede ser objeto de la “ley del talión”.

2ª. Todos los hombres, tanto justos como pecadores, son iguales por el hecho de poseer idéntica naturaleza. Por lo tanto, al pecador que «decae en su dignidad humana», haciéndose por ello acreedor del máximo castigo, habrá que aplicarle «un juicio público para decidir si se le debe matar en atención al bien común» (II-II, q.64, a.3, ad.2um), es decir, la vida de los seres humanos no está supeditada a cualquier decisión particular, sino en manos de los tribunales.

3ª. El ministerio sacerdotal es absolutamente incompatible con el derramamiento de sangre (II-II, q.64, a.4). Lo contrario sería ir en contra de toda la Tradición y del Evangelio, por dos razones (*Ibid.*): «Primera, porque son elegidos para el ministerio del altar, donde se representa la pasión de Cristo crucificado, el cual siendo maltratado no maltrataba, como escribe san Pedro. Por consiguiente, no es propio de los clérigos herir o matar, porque los ministros deben imitar a su Señor, según la Escritura: “Como sea el juez del pueblo, así sus ministros”. Segunda, porque a los clérigos está encomendado el ministerio de la Nueva Ley, que no establece ninguna pena o mutilación. Por tanto, para que sean ministros idóneos del Nuevo Testamento, deben abstenerse de tales cosas».

4ª. Puede ser lícito eliminar al delincuente por razones de bien común, pero «de ningún modo es lícito matar al inocente», porque «la vida de los justos es conservadora y promotora del bien común» (II-II, q.64, a.6). Esa conocida distinción que se hace eco de un profundo sentimiento humano continúa influyendo en la moral católica, y fuera de ella,

y establece la principal diferencia entre la escuela tomista y la franciscana: mientras que ésta pone el acento en la prohibición absoluta del «no matarás», aquella subraya la injusticia de lo que prohíbe el mismo mandamiento, o sea, «no matarás al inocente».

2. SAN BUENAVENTURA (1221-1274)

Este gran sabio franciscano comparte las mismas tareas universitarias y el mismo contexto histórico y sociopolítico de santo Tomás, pero, a diferencia de éste, permanece vinculado a la tradición agustiniana hasta el punto de ser considerado como la mejor síntesis del agustinismo medieval.

La obra de san Buenaventura⁵² se caracteriza por la especial unidad que domina todo su pensamiento: tomando como punto de partida la experiencia personal de fe, orienta resueltamente la teología, la mística y las demás ciencias “inferiores”, entre ellas la filosofía, hacia Dios como único fin. Tal es la fuerza que pone en la vida del hombre “interior” y en la experiencia religiosa individual, que la teología se convierte más en una ascensión mística que en una ciencia discursiva o, mejor dicho, en una tarea primordialmente afectiva y espiritual más que especulativa.

Nos encontramos casi en el extremo opuesto a santo Tomás quien construye su grandiosa síntesis teológica tomando como punto de partida la creación, la naturaleza en sí misma y la razón humana, desde los moldes aristotélicos. Si para el maestro de Aquino el mundo viene ser un “test” que emite continuamente pruebas racionales sobre Dios y su plan salvífico, para Buenaventura este mundo histórico no es más que un mero lugar de paso y de purificación hacia el definitivo encuentro místico con Dios.

Por eso toda la teología de san Buenaventura⁵³ se reduce al «*itinerarium mentis in Deum*», en cuyo interior la ética no constituye un capítulo autónomo, como en el caso tomista, sino una dimensión más de ese itinerario teológico que tiene como objetivo final «*ut boni fiamus*» (*In I Sent. Proem.*). Contemplando a Cristo, arquetipo de todo lo creado, la voluntad humana, informada por la caridad y el resto de las virtudes, puede determinar el correcto camino de todas las acciones en la medida en que conduce a Dios. Así pues, «el

⁵² Vamos a utilizar las *Obras de san Buenaventura*, edición bilingüe de B. Aperribay-M. Orom-M. Oltra, Madrid, 1945-1949.

⁵³ Acerca de su obra, véase: J.G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Tournai-París, 1961 e ID., *Lexique saint Bonaventure*, París, 1969. Este mismo autor ha recogido también la “Bibliografía bonaventuriana desde 1850 a 1973”, en AA.VV., *S. Buenaventura 1274-1974*, 5 vols., Roma, 1974. Hay una visión de conjunto en E. VILANOVA, *Ibid.*, 719-134 y en P. P. GILBERT, *Ibid.*, 141-151, ambos cit. supra nota 2. Y para mayor información pueden verse varios artículos publicados en *Augustinus* 19 (1974): G. BONAFEDE, “Introducción al estudio de S. Buenaventura”, 49-68; T. MORETTI-CONSTANZI, “El intellectus fidelis en el agustinismo de S. Buenaventura”, 145-161; J. OROZ RETA, “San Buenaventura. Aristotelismo y Agustinismo”, 171-188. Y las siguientes monografías: E. H. WEBER, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin*, París, 1974; y J. RATZINGER, *La Théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, París, 1988.

ejemplarismo cristológico, el primado de la caridad y el voluntarismo, son los puntos clave de la síntesis doctrinal de san Buenaventura»⁵⁴.

2.1. El concepto de vida

En los escritos de san Buenaventura no se encuentra ningún tratado específico sobre la vida humana, pero, al igual que santo Tomás, nos ha dejado suficientes pistas para recomponer sus ideas acerca de nuestro tema y lo que significa el hecho de vivir.

1º. «Vivir según la naturaleza propiamente es llevar en la tierra vida celeste» (*Soliloquium*, II, 11-12). Esto se consigue en la medida en que «más y más te enciendas en el amor a tu Esposo» (*Ibid.* II, 1). La vida física es el lugar por donde pasa la vida de la gracia, la más auténtica, que es la « semejanza de la Trinidad » (*Breviloquium*, II, 12), porque Dios es la vida verdadera y de Él la reciben y conservan todos los seres creados.

2º. Esa manera de vivir se alcanza menospreciando este mundo sensible «con todo lo que hay en él» (*Soliloquium*, II, 1), dado que «la vida de la carne es fugaz... nuestra vida en el tiempo es inútil... no es otra cosa que correr hacia la muerte» (*Ibid.* II, 3).

3º. La naturaleza humana es noble, excelente y hermosa, por el hecho de «llevar impresa la imagen de la Trinidad» (*Soliloquium*, I, 3; *Itinerarium*, III-IV). Desde esa perspectiva, al hombre no le basta con tener vida continuada, sino que quiere, además, «vida sana, salva y honrada», dado que «le apetece lo mejor» (*De decem praeceptis*, VI, 4). Precisamente porque la vida natural es «el fundamento de las otras, expresó el legislador el mandamiento de esta forma: “no matarás”» (*Ibid.*).

Sin embargo, aunque el cuerpo debe ser objeto de amor porque participará de la felicidad eterna (*In III. Sent.* d.28, a.1, q.4), en realidad hay que tratarlo como un bien de ínfima categoría y, en ese mismo sentido, hay que considerar el cuerpo del prójimo, como veremos más adelante.

En definitiva, san Buenaventura ofrece una comprensión optimista del ser humano, mezclada con bastante pesimismo sobre la vida física a la que sitúa de manera decidida en un plano inferior. Ello obedece, a nuestro juicio, al filtro agustiniano de todo su pensamiento, el cual le lleva a fundamentar toda su argumentación en los dos siguientes planteamientos ya insinuados en los párrafos precedentes:

1º. La **antropología teológica**⁵⁵. No hay ninguna criatura que pueda existir sin el apoyo permanente de la esencia divina, porque todas proceden de Dios. La criatura es «en sí» en la medida en que es «de Dios», puesto que sólo Dios «es»: la criatura «existe», o sea, «es fuera de...», está arrojada en la trama del tiempo y del espacio para llevar a cabo su retorno hacia Dios, hasta el punto de que su ser, su verdad y su bondad, vienen o dependen de Dios o, en otras palabras: vive en todos los aspectos bajo su influencia. De

⁵⁴ L. VEREECKE, *Ibid.*, 827, cit. supra nota 1.

⁵⁵ Véase J.G. BOUGEROL, *Lexique saint Bonaventure*, París, 1969, 41-48 y 84-88.

ahí que todas las criaturas del universo sean señales o símbolos de la presencia continuamente creadora de Dios. Una de esas criaturas es el hombre: su cualidad distintiva consiste en existir como «imagen» de Dios y ocupar el centro y la cima de la creación (*Breviloquium*, III, 4, 5).

Pero la dignidad que otorga al hombre esa imagen divina afecta sobre todo a su parte espiritual, al alma, donde está la raíz más profunda de su dignidad (*In IV. Sent.* d.49, a.1, q.2; *Breviloquium*, VII, 4, 3; *Soliloquium*, I, 3). Por eso la corporalidad humana, la vida física, es un bien, sí, pero el inferior. Según san Buenaventura «todas las obras de Dios son muy buenas» (*Breviloquium*, V, 8, 1), pero hay en ellas una jerarquía de bienes y, por tanto, un orden de valores éticos y morales: 1) el primer lugar lo ocupa el amor a Dios; 2) el segundo es para el amor a nosotros mismos; 3) el tercero se refiere al amor al prójimo; y 4) el cuarto se dedica a «amar a nuestro cuerpo por debajo de nosotros, como bien de ínfima categoría; y el mismo lugar debe ocupar el cuerpo del prójimo, porque ambos tienen razón de bien inferior con relación a nuestra alma» (*Ibid.* V, 8, 3).

2º. El «**contemptus mundi**»⁵⁶. Esta manera de entender el mundo, procedente entre otros de san Agustín y ampliamente difundida durante la Edad Media, aparece también con toda claridad en san Buenaventura. La actitud de condenar o, cuando menos, de subestimar las realidades temporales, las actividades terrenales y, en suma, la vida profana o laica en su conjunto, como medio de recogimiento interior y para hacerse así más disponible a la contemplación de Dios, constituye otra de las razones que justifica la posición de este santo franciscano ante la vida física. Para comprobarlo nos parece suficiente reproducir alguno de sus textos más significativos (*Soliloquium*, II, 1-3):

«Vuelve ¡Oh alma! El rayo de la contemplación a las cosas que están cerca de ti, es decir, a este mundo sensible, para menospreciarlo con todo lo que hay en él y, despreciado el mundo, más y más te enciendas en el amor a tu Esposo».

«...Y siguiendo el consejo de san Bernardo, huye y acógete a la ciudad de refugio, esto es, a la vida religiosa, donde puedas hacer penitencia de las culpas de la vida pasada, y obtener gracias para las luchas del presente, y esperar confiadamente la gloria futura».

«Quien ama el mundo más que a Dios, el siglo más que el claustro, la gula más que la abstinencia, los placeres sensuales más que la castidad, es secuaz del diablo y con él irá al eterno suplicio. Escucha a san Agustín: los que florecen en la felicidad del siglo, mueren para dios; florecen al tiempo, mueren a la eternidad; florecen en falsos bienes, mueren en verdaderos tormentos».

2.2. Las exigencias del quinto mandamiento

San Buenaventura aborda de manera explícita la valoración ética sobre la vida humana en un conjunto de conferencias impartidas en París, durante el año 1267, bajo el título *De*

⁵⁶ Según T. GOFFI, "Mundo", *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, 1983, 993-995, se trata de una actitud espiritual «ambivalente»: vivir en el mundo es provechoso para el reino de Dios, pero la vida secular esconde siempre un peligro en sí misma, una sospecha de negatividad. Para mayor información, véase A. VAUCHEZ, *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid, 1985, 40-46.

decem praeceptis. Según nuestro autor, los mandamientos, de cuya observancia «no hay nadie que pueda excusarse» (*De decem*. I, 18), son una objetivación de la virtud de la justicia por medio de la que el hombre ordena su conducta respecto a Dios y al prójimo, siempre bajo la guía de la caridad (*Ibid.* I, 21).

Partiendo de ese planteamiento, el Decálogo se divide en dos «tablas»: la primera contiene los mandamientos que regulan el orden respecto a Dios, y la segunda los referentes al orden que se debe guardar con el prójimo. Todo hombre puede conocer los mandamientos de esta segunda tabla a través de los dos preceptos de la ley natural: «haz a otro lo que quieres que a ti te haga» y «no hagas a otro lo que no quieres que a ti te haga» (*Ibid.*1, 23). Ambos preceptos son el origen de dos clases de justicia, una de «inocencia» y otra de «beneficencia», que conforman a su vez un doble mandamiento general de beneficencia e inocencia, respectivamente.

A nosotros nos interesa este último por ser el que engloba las exigencias morales con el prójimo, las cuales se resumen en no causarle ningún daño de deseo, ni de palabra ni de obra (*Ibid.* I, 24). Finalmente, el daño de obra o de «injuria» contra el prójimo puede tener lugar en su propia persona, en alguien allegado a él y en sus bienes temporales. Así pues, queda un solo conjunto de tres mandamientos para proteger otros tantos aspectos de la vida ajena, a saber: no matarás, no fornicarás, no hurtarás (*Ibid.* I, 24; VI, 3).

San Buenaventura ofrece una visión global y coherente sobre el respeto que merece la vida humana, partiendo de las obligaciones morales del quinto mandamiento y utilizando tres perspectivas complementarias: la vida física o «natural», su integridad o «vida incólume» y la «vida honrada» o, como diríamos hoy, la dignidad a que se hace acreedor su protagonista. Puesto que a «la naturaleza humana le apetece lo mejor, ya no le basta con tener vida continuada, sino que quiere, además, vida sana, salva y honrada» (*De decem*. VI, 4). Por lo tanto, decir «no matarás» equivale a prohibir: 1º) las manifestaciones de ira que destruyen la vida física o natural; 2º) las injurias de azotes y heridas que destruyen su integridad o vida incólume; 3º) las afrentas públicas u ocultas, como es el caso de las «señas», que destruyen su fama o su buen nombre, es decir, la vida honrada (*Ibid.*). Todo ello lo fundamenta nuestro autor en Mt.5, 21-22, sobre el que hace el siguiente comentario: «se puede pecar contra este mandamiento de tres maneras, cuando se aíra contra su hermano, o cuando lo llama raca, o cuando fatuo».

A continuación, menciona a los «maniqueos», probablemente los cátaros y albigenses y, quizá también, los valdenses, entrando en abierta polémica con ellos y haciendo una síntesis muy clara de su doctrina (*De decem*. VI, 5):

«Los maniqueos nos objetan y echan en cara que el legislador se contradice. Pues manda aquí: “no matarás” y en otro lugar dice: “no sufrirás que los hechiceros queden con vida” (Ex.22, 18). Y esto va contra los gobernantes cristianos que por sentencia judicial dan muerte. Objetan asimismo que el Señor asegura: “Todos los que se sirven de la espada, a espada morirán” (Mt.26, 52); luego no es lícito echar mano a la espada. Y dicen también que no es lícito al sacerdote dar muerte. Y esto va contra lo que hacen la Iglesia y las personas eclesiásticas, las cuales, para ejecutar el juicio y gobernar, echan mano de la espada. Aún objetan que está dicho: “Yo os digo que no hagáis resistencia al agravio” (Mt.5, 39); y esto va contra el legislador».

Para defender su propia posición san Buenaventura comienza diciendo que el objetivo central del quinto mandamiento es la vida del hombre y no la del resto de los seres vivos, aludiendo así a los cátaros cuya doctrina ya hemos expuesto más atrás⁵⁷. Luego, estudia el precepto en cuestión subdividiéndolo en tres apartados que corresponden, según él, a otros tantos procedimientos habitualmente utilizados para eliminar la vida humana: por razones legales, por la iniciativa de cualquier hombre, y de manera «interpretativa».

1º. Por **razones legales** corresponde a la autoridad legítimamente constituida: «La ley da muerte al hombre siempre que da muerte el ejecutor de la ley» (*De decem*. VI, 6). El poder civil actúa como vicario de Dios en sentido estricto y se argumenta del siguiente modo: «Dios, que es autor de la naturaleza y conservador de la naturaleza y de la ley, puede, cuando quiere, quitar la vida del hombre» (*Ibid.*). En consecuencia, la autoridad legítima actúa como vicaria de la voluntad divina cuando se cumplen las siguientes condiciones: «justo orden, justa causa y justa intención» (*Ibid.*). Todas se resumen en practicar la justicia. Las dos primeras tienen su fundamento en Dt.16, 29: «Justicia, sólo justicia has de buscar, para que vivas y poseas la tierra que Yahveh tu Dios te da»⁵⁸. Y en esa misma línea se explica la tercera condición, según la cual «el ministro de la ley da muerte al hombre, no por deseo de venganza, sino por amor a la justicia» (*De decem*. VI,6), basándolo en el conocido texto de Rom.13, 4, que servía para justificar la actuación penal de la autoridad pública: «Si obras mal, teme, pues no en vano lleva la espada; pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra mal».

Y a renglón seguido niega también la interpretación dada por los herejes al texto de Mt.26, 52 («Vuelve tu espada a su sitio...»), reafirmando que se refiere exclusivamente a quienes no están investidos de legítima autoridad. Y, por último, termina asegurando que el otro texto utilizado por los herejes (Mt.5, 39), donde Jesús declara abolida la ley del talión, se refiere a no actuar nunca por deseos de venganza, aunque, «por amor a la justicia, bien puede hacerse resistencia al agravio» (*Ibid.* VI, 7).

2º. Por **iniciativa particular**, es decir, cuando «se da muerte al hombre por el hombre» (*De decem*. VI, 8), el individuo queda expuesto a comportamientos muy diferentes, cuyo resultado tiene tres causas: por casualidad, por necesidad o por voluntad.

a) El *homicidio «por casualidad»* ocurre en alguna de las dos siguientes actuaciones: primera, cuando alguien da muerte a un hombre como consecuencia de estar realizando con la debida diligencia una actividad lícita, en cuyo caso «tiene excusa en proporción y de todo» (*Ibid.*); y segunda, cuando la muerte es fortuita, pero el causante

⁵⁷ Véase lo dicho al respecto en la página 1 del capítulo II de esta 2ª parte.

⁵⁸ El texto de Dt.16, 10 está relacionado con la institución de tribunales en todas las ciudades de Judá a instancias de la reforma judicial preconizada por Josafat: «Mirad lo que hacéis; porque no juzgáis en nombre de los hombres, sino en nombre de Yahveh, que está con vosotros cuando administráis justicia» (2 Cro.19,6). Esos tribunales remitían las causas que los sobrepasaban (los delitos de sangre, entre otros) a un tribunal supremo, el de Jerusalén (2 Cro.19, 8-10), cuyas sentencias eran inapelables. El significado de esos textos bíblicos ayuda a comprender mejor la estricta “vicariedad” divina que ejercía la autoridad pública, según san Buenaventura, ante determinados delitos y bajo ciertas condiciones.

está desarrollando una actividad ilícita y sin la debida diligencia, en cuyo caso «tiene excusa en proporción, pero no de todo» (*Ibid.*).

b) El *homicidio «por necesidad»* coincide con la legítima defensa, pero san Buenaventura añade un interesante matiz al distinguir entre necesidad «evitable o inevitable». La primera de ellas tiene lugar cuando el agredido, teniendo posibilidades de huir (necesidad «evitable»), deja de hacerlo por vergüenza o por cualquier otra causa, en cuyo caso «se excusa uno en proporción, pero no del todo, ya que hubiera sido mejor huir» (*De decem.* VI, 8). La segunda sucede ante lo «inevitable», es decir, se provoca la muerte del agresor no por deseo de venganza, ni por crueldad, sino «por instinto de conservación de la vida», en cuyo caso se adquiere el calificativo de «moderada e inculpable defensa» (*Ibid.* VI, 9).

El teólogo franciscano confiere una mayor radicalidad a este último tipo de legítima defensa cuando afirma que «está permitido a los imperfectos, no a los perfectos». Buscando a ese propósito en otras obras suyas el significado de “perfección evangélica”, creemos que se está refiriendo a todos aquellos que por razones ministeriales o de vocación personal, asumen la práctica de los llamados “consejos evangélicos”. Dicho de otro modo, plantea a los clérigos y religiosos la exigencia de romper los límites de «necesidad inevitable» que plantea la legítima defensa o, mejor aún, les pide que apuren hasta el máximo el ideal ético de respetar siempre la vida ajena, evitando actuar llevados por el instinto de conservación de la propia vida que conduce a la necesidad «inevitable» de atentar contra la del agresor, incluso en aquellos casos en que la propia vida se expone ante un grave peligro.

Las razones de lo que se acaba de exponer pueden encontrarse con claridad, a nuestro juicio, en *De Apología pauperum*. Esta obra habla de dos estados en la vida cristiana, cuya equivalencia no es la de lo falso respecto a lo auténtico, sino de lo inferior o imperfecto respecto a lo superior o perfecto (II, 15). El primero de ellos, inferior o imperfecto, está basado en Mt.19, 17-19 y consiste en la observancia de los mandamientos, como obligación fundamental que a todos concierne por igual, pero se trata de «oficios o deberes medios, a los cuales falta algo» (*Ibid.*). En cambio, el «oficio perfecto» se basa en Mt.19, 21 («Si quieres ser perfecto...») y lleva consigo la práctica de los consejos evangélicos que alcanza incluso hasta «entregarse con suma caridad a la muerte por los enemigos» (*Ibid.* II, 13). También aparece esa misma interpretación en *Ibid.* III, 2-4. Por lo tanto, la obligación de «no matar» corresponde a todos, pero la legítima defensa no violenta ante un agresor injusto sólo es característica de los «perfectos» porque éstos defienden su vida y no atentan contra la del agresor, actuando así por «necesidad evitable».

c) Y el *homicidio «por voluntad»*, el asesinato, es la muerte provocada «por deseo de venganza... o por crueldad de ánimo... lo uno y lo otro está prohibido» (*De decem.* VI, 10). El primero lo ilustra con el parricidio; y el segundo con la muerte de los ladrones y los arrebatos de ira, diciendo que «lo primero es más grave aún que lo segundo».

3º. De **manera interpretativa** (*De decem.* VI, 11) se da muerte a un hombre en las tres situaciones siguientes: 1ª) «por omisión de hecho», lo cual queda mejor explicado con

este texto de san Ambrosio “*Da de comer al que perece de hambre; si no le das, le matas*”; 2ª) «cuando uno da muerte aconsejando o acusando o desacreditando a otro, siempre por maldad de ánimo» (*Ibid.*); 3ª) en caso de alimentar interiormente odio contra los demás, según 1 Jn.3, 15: «todo el que aborrece a su hermano es un asesino» (*Ibid.*). Esas tres situaciones merecen para san Buenaventura la calificación moral de auténtico homicidio, puesto que el homicida, guiado por su mala voluntad, destruye la vida interpretando al revés todo lo expuesto con anterioridad, es decir, se atribuye prerrogativas que solamente son lícitas en manos de la autoridad pública y en casos de legítima defensa.

4º. Por razón de «**las circunstancias**», que hemos dejado para el último lugar porque no aparece en la obra que estamos comentando. Es una situación referida a otro planteamiento distinto. Se trata de aquellos actos moralmente malos por razón de su género o materia que, a causa de las condiciones o circunstancias en que se realizan, pueden resultar substancialmente modificados en su moralidad⁵⁹. San Buenaventura lo aplica, sin dudar, a la legitimación de la pena de muerte. Hay, según él, tres clases de acto moral: por razón del género o materia, por sí o en sí mismo, y por las circunstancias. (*De Apología pauperum*, I, 7). Partiendo de esta aclaración, el acto de matar a un hombre es malo por razón de su género, puesto que «recae en materia u objeto indebido» (*Ibid.*). Sin embargo, este mismo acto malo puede convertirse en bueno por razón de las circunstancias que concurren en él como, por ejemplo, «matar a un hombre cuando es malhechor, exigiéndolo la ley y la utilidad de la república» (*Ibid.* 9).

2.3. Los argumentos de fondo

A estas alturas, ya hemos podido comprobar la diferencia de método y de procedimiento que existe entre santo Tomás y san Buenaventura. El rigor intelectual y la amplitud de campos es quizá lo que más destaca en el primero. Sin embargo, a nuestro juicio, el santo franciscano defiende la vida humana con más coherencia e incluso baja más al detalle como sucede con lo relativo a la no violencia o al homicidio «por omisión».

Queda en el aire la pregunta de por qué, siendo un fiel seguidor de su maestro espiritual, san Francisco, no llegó a plasmar en sus obras con mayor rigor aquel cántico de amor por todo lo viviente que se desprende del magnífico mensaje del *poverello* de Asís. Creemos que la respuesta se encuentra, como le sucedía santo Tomás, en los fundamentos de carácter global, o argumentos de fondo, sobre los que se asienta su toma de posición: la teoría del «ejemplarismo» y la concepción de la sociedad en que vivía.

⁵⁹ Sobre ese capítulo de la ética fundamental hay información y bibliografía en R. FRATTALLONE, “Acto humano”, *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, 1992, 23-46 y en cualquiera de los manuales de teología moral al uso. No obstante, y sólo a título comparativo, véase lo que dice al actual *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1754, Madrid, 1992: «Las circunstancias... son elementos secundarios de un acto moral» Contribuyen a agravar o disminuir la bondad o malicia moral de los actos humanos, a atenuar o aumentar la responsabilidad del sujeto, pero «no pueden de suyo modificar la calidad moral de los actos; no pueden hacer ni buena ni justa una acción que de suyo es mala» (*Ibid.*).

2.3.1. El “ejemplarismo teológico”

Es ésta una de las claves básicas para explicar toda la teología de san Buenaventura⁶⁰. Se trata de una doctrina de origen platónico, que llega al teólogo franciscano vía san Agustín, según la cual Dios es el prototipo de todo lo que existe y la manera en que todas las cosas están en Él. Al término *exemplar*, que solamente es Dios, le corresponde el de *vestigium* en toda la creación y el de *imago* en el hombre, sobre todo en su alma o parte espiritual. Tanto la creación en general como el hombre, en particular, son correlato de Dios. La primera en cuanto “vestigio” y el segundo en cuanto “imagen” de Dios único “*exemplar*”. Y así, mientras que a Dios le corresponde la función de ser principio activo, al hombre le compete la tarea de ser principio pasivo y su movimiento depende del *liberum arbitrium* nacido de su propia voluntad. Por eso toda la creación es una obra permanentemente dirigida y conservada por Dios, que da a sus criaturas las reglas necesarias para conocer la verdad y practicar el bien moral⁶¹.

Nos encontramos aquí ante el mismo planteamiento agustiniano de la Ciudad de Dios: sólo Él es para la criatura causa del ser, razón de conocer y regla inequívoca de la vida moral. Desde este punto de vista, lo más importante consiste en obedecer los imperativos del Decálogo y del Evangelio donde se determina de manera infalible todo lo que se debe hacer u omitir. La conducta se encauza a través de la razón por la que es posible conocer la materia de los actos, pero, principalmente, está impulsada por la voluntad a quien corresponde dar forma o calificación moral a esos actos acatando la autoridad de lo mandado por la voluntad del *exemplar*, de Dios. Así pues:

«Juntando ahora estas cuatro cosas, a saber: la autoridad del que manda, la utilidad de la observancia, el peligro de la transgresión y lo irreprochable de los mandamientos, y veremos que no hay nadie que pueda excusarse de la observancia de los preceptos».

«... porque es Dios el que manda que se cumplan los preceptos. Pues es de gran autoridad, lo cual aparece por tres razones: primero porque Él es el que nos crea con su gran poder; segundo, porque nos rige y gobierna con su admirable sabiduría; tercero, porque nos salva con su liberal benevolencia».

Esos dos pasajes (*De decem.* I, 18 y 3) reafirman aún más cuanto se acaba de exponer. Si Dios es quien manda cumplir los preceptos, todos estamos obligados a «no matar». Pero como también Dios puede, cuando quiere, quitar la vida del hombre (*Ibid.* VI, 6), cumplen así mismo con su voluntad quienes eliminan la vida humana por ser «ejecutores de la ley», por «instinto de conservación» o por otras «circunstancias». Es decir, la moralidad humana, cuyo centro básico es la voluntad, consiste principalmente en ser una fiel objetivación de la voluntad divina. El “voluntarismo” de la escuela franciscana aparece ya aquí con toda claridad fundamentado en el “ejemplarismo”.

⁶⁰ Para todo lo que sigue, véase F. G. BOUGEROL, *Ibid.*, 61-65, cit. supra nota 55.

⁶¹ Sobre las consecuencias del “ejemplarismo” respecto a la ética y la moral, véase, por ejemplo, S. ÁLVAREZ TURLENZO, “La Edad Media”, en V. CAMPS (ed.), *Historia de la ética*, I, Barcelona, 1988, 439-444.

Años después, Juan Duns Escoto (1266-1308) llegará a afirmar respecto a la pena de muerte: «Ninguna ley terrena que establezca matar a un hombre es justa, si la disposición es para aquellos casos para los que Dios no ha hecho excepciones» (*In IV. Sent.*, dist.XV, q.3, 220-221)⁶², confirmando así su aceptación de la pena capital para casos de adulterio o de blasfemia y oponiéndose para casos de hurto o adulterio. En virtud de este planteamiento, la protección de la vida humana abarca aquí un campo más amplio que en el tomismo, pues éste recoge mayor número de excepciones.

2.3.2. El concepto de sociedad

Nos encontramos ante el otro fundamento global de la argumentación de nuestro teólogo franciscano⁶³. El mundo sensible no es, como en el método tomista, un *test* cuyo análisis racional puede llevar al conocimiento de Dios, sino un “vestigio” o espejo de su obra ejemplar, un signo que no posee valor en sí mismo, un lugar por el que simplemente se pasa y del que conviene huir. Situarse en un punto de vista meramente racional para estudiar el universo, el hombre y la sociedad, es un engaño que sólo sirve para perder el tiempo. La única perspectiva correcta es oír el eco de la voz de Dios en el cántico de sus criaturas, pero sin empeñarse en hacerlas hablar a ellas mismas. Así pues, en todo está el vestigio del Creador, todo se mantiene y se conserva gracias a Él. Todo forma parte de un orden perfecto y universal dirigido por la voluntad divina.

En consecuencia, la clave de bóveda del cosmos se encuentra en manos de su respectivo Señor: Dios para el universo, el papa para la Iglesia y el príncipe para la comunidad política. Cada escalón de autoridad depende de un principio exterior a él mismo, exceptuando a Dios, que ocupa la cima del conjunto. La autoridad no es propiamente un hecho moral, sino la manifestación y ejecución de lo que Dios quiere, o sea, la autoridad es sagrada por ser vicaria de Dios. Además, tampoco la autoridad posee valor natural o social en sí misma, como sucedía en la perspectiva tomista, sino que está plenamente unificada e invisiblemente incluida en el único cetro que es Dios. Razón, esta última, que conduce a reconocer en la autoridad visible del papa el origen de cualquier otra autoridad.

Por lo tanto, san Buenaventura representa, quizá mejor que nadie, la teoría del “régimen hierocrático” según el cual la unidad política encuentra sus raíces en la unidad de la fe y en la única cosmovisión religiosa entonces vigente. El orden social humano, como el universal, es una pura representación del orden celeste y cósmico, un “itinerario” obligado para toda mente humana a fin de llegar a Dios. La *respublica christianorum* ideal es aquella que tiene al papa por jefe y al brazo secular como su delegado natural para salvaguardar la ley divina. A la autoridad eclesiástica le corresponde dirimir, según la

⁶² Citado por A. BONDOLFI, “Pena de muerte”, *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, 1992, 387. Para una visión de conjunto sobre J. Duns Escoto, véase E. VILANOVA, *Historia de la Teología cristiana*, I, Barcelona, 1987, 827-841

⁶³ Para todo lo que sigue, véase G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, II. *Secteur sociale de la scolastique*, Louvain-Paris, 1958, 88-105.

Biblia, si está prevista una dispensa formal de Dios respecto a la prohibición del quinto mandamiento sobre la eliminación de la vida corporal. Y sólo al poder civil le corresponde ejecutar a un malhechor si lo exige «la ley y la utilidad de la república» (*De apologia pauperum*, I, 7).

Resumen

Los dos teólogos que acabamos de estudiar han dado lugar a dos corrientes que llevarán la reflexión teológico-moral por derroteros bien distintos. La diferencia fundamental que existe entre ambas reside en el mismo concepto de vida y en la interpretación del precepto bíblico «no matarás».

- La **escuela tomista** utiliza como punto de partida una hábil distinción entre el aspecto biológico-existencial de la vida y el sentido teológico que le confiere la razón humana. Ello le permite reconocer la vida como un valor consistente por sí mismo, un valor ético y moral que la racionalidad teológica interpreta como un don que Dios da a cada hombre para que lo cuide, lo desarrolle y busque el modo de alcanzar la mayor autenticidad posible (*veritas vitae*) arriesgando en ello la posibilidad de acertar o de fracasar en su empeño por ser feliz. La deuda contraída con la cosmovisión hierocrática de su tiempo llevó a justificar bastantes “excepciones” ante casos conflictivos debido, principalmente, a que terminó concentrando la defensa de la vida en el binomio justo-pecador u ortodoxo-heterodoxo, o sea, en el *inocente*. Sin embargo, a causa de su mismo planteamiento, puede estar más predispuesta para admitir los huecos o errores de su propia argumentación sin que ello suponga ningún detrimento a la hora de defender con la misma fuerza las razones que lo sostienen. Prueba de ello es que han cambiado con el paso del tiempo los fundamentos globales donde se apoya y, no obstante, continúa teniendo toda su vigencia el modelo de antropología unitaria que le sirve de base para justificar el valor primario de la vida.

- La **escuela franciscana**, en cambio, representada en este caso por san Buenaventura, sitúa la valoración de la vida física en el plano teológico ya desde el primer momento y, a pesar de que interpreta toda la creación como símbolo de su causa “ejemplar”, tiende a ver preferentemente este mundo como simple lugar de paso e incluso sujeto a la sospecha de no ser adecuado para poner en práctica los planes de Dios, cuya “voluntad” no sólo rige el curso universal de las cosas sino que constituye el primer deber del recto conocimiento moral. A la hora de defender la vida humana ofrece una estructura moral mucho más coherente *ab internis*, desde “su” propia perspectiva, puesto que es mucho más absoluta la prohibición de causar la muerte y maltratar la vida de cualquier ser humano, sea justo o pecador. Sin embargo, dificulta notablemente la recepción crítica de las posiciones contrarias y da pie a un cierto tipo de intolerancia si hoy se utilizase para justificar las razones destinadas a proteger la vida en una sociedad secularizada, como la actual, en la que además de la separación de poderes (impensable

en plena época medieval), está muy extendido el pluralismo y el diálogo multidisciplinar. Cuando ya no existe una sola y única cosmovisión, que todo lo abarca y todo lo ordena, es difícil hacer explícito y, menos aún, pacíficamente compartido, el planteamiento teológico del “ejemplarismo” teológico.

Todo esto pasaría por ser una simple digresión académica si no fuese porque existe la posibilidad, o la tentación, de restaurar solapadamente el agustinismo moral y político, coincidiendo con ciertos momentos de crisis y de confusión. En estos casos, la solución no consiste en volver de manera indiscriminada a las propuestas más antiguas, con el fin de recuperar la seguridad perdida, puesto que, por ese camino, suele reaparecer el libro *De miseria humanae conditionis* del cardenal Lotario con su correspondiente visión del mundo, del tiempo, del cuerpo, de la vida y del propio ser humano. La salida consiste más bien, a nuestro modo de ver, en tomar conciencia de que la recuperación del valor ético de la vida es proporcional al grado en que se vaya recuperando el significado bíblico, magisterial y teológico de la corporeidad humana con todas sus consecuencias. En ese sentido, creemos que el modelo tomista responde mejor a los planteamientos de la Bioética actual.