
La dignidad humana en Tomás de Aquino

Human Dignity in Thomas Aquinas

Francisco CARPINTERO

Universidad de Cádiz

francisco.carpintero@uca.es

RECIBIDO: 19/01/2016 / ACEPTADO: 19/12/2016

Resumen: La noción de dignidad personal fue desarrollada ampliamente en la Baja Edad Media. El trabajo de los autores de la Edad Moderna consistió en hacer más operativa esa herencia. La dignidad vino de la mano de la noción de persona que es un ser de naturaleza racional caracterizado por su incomunicabilidad y su dignidad. Los nominalistas (Duns, Ockham, Gerson, Conrado o Biel) hicieron, a lo largo de los siglos XIV y XV, un uso algo abusivo de la persona en el derecho y en comparación con ellos, el de Aquino aparece como menos 'personalista'. Sucede que Tomás de Aquino posee una formación jurisprudencial superior a los de estos otros autores y no considera procedente resolver un problema alegando la *qualitas personalis* cuando ese tema puede ser decidido con los instrumentos propios del derecho. Además (y ésta sería una aclaración valiosa) él no contempla a la persona –con su conciencia y consciencia– como un ser aislado, sino que describe ambas realidades como *Cum alio scientia*: el hombre se forma en su propio ser y existir *cum aliis*. En cualquier caso, la noción del ser humano con la igual dignidad inherente a todo ser racional, ya está plenamente presente en Aquino. Pero está presente en un modo que podríamos llamar 'jurisprudencial', al modo de los juristas más clásicos. Seguramente D. Álvaro d'Ors estaría muy de acuerdo con esta forma de presentar la personalidad en el derecho.

Palabras clave: dignidad; persona; racionalidad; incomunicabilidad y sociabilidad.

Abstract: The notion of personal dignity was widely developed in the late Middle Ages. The labour of the authors of the Modern Age consisted in making this legacy more operative. Dignity came with the notion of person who is a being of a rational nature characterized by its incomunicability and dignity. The nominalists (Duns, Ockham, Gerson, Conrado or Biel) made, during the fourteenth and fifteenth centuries, a rather abusive use of the person in law and in comparison with them, Aquino appears to be less 'personalistic'. It turns out that Thomas Aquinas had a superior jurisprudential training to those of these other authors and did not consider it appropriate to solve a problem by claiming the *qualitas personalis* when that subject could be decided with the instruments of the law. In addition (and this would be a valuable clarification) he does not regard the person –with his consciousness and awareness– as an isolated being, but rather describes both realities as *Cum alio scientia*: man is formed in his own being and there is *cum Aliis*. In any case, the notion of the human being with the equal dignity inherent to every rational being is already fully present in Aquino. But it is present in the way that we could call 'jurisprudential', in the way of the most classic jurists. Surely D. Alvaro d'Ors would agree very much with this way of presenting personality in law.

Keywords: dignity; person; rationality; incomunicability and sociability.

Don Álvaro d'Ors (un nombre al que siempre hay que escribirle el 'don') tuvo una capacidad intuitiva que le llevó a ver el derecho ante todo como el orden interno de cada sociedad sin caer en ningún sociologismo. Recalcó este carácter de hecho dado y nos explicaba que las ciencias tienen nombres femeninos: la historia, la geografía, etc., mientras que nosotros aludíamos a lo nuestro como «El derecho». No diferenció mucho entre derecho y ciencia ju-

rídica porque entendía que el trabajo del jurista consistía en una discriminación de interferencias a la vista de los efectos reales que la decisión tomada tendría en el conjunto de la sociedad: el derecho era tanto algo ya *scriptum* como un saber hacer, un *scire* dinámico.

Me interesan los criterios que han de ser usados para estas discriminaciones de interferencias o solapamientos. En una etapa de nuestra relación, que revistió forma epistolar, él me decía que los juristas poseían sus propios instrumentos de trabajo y que únicamente recurrían al derecho natural cuando tropezaban con algún problema moral grave. Efectivamente, hay problemas graves (o son graves todos los problemas) cuando recurrimos a criterios muy generales que no pueden ser explicados íntegramente desde un ‘título’ concreto. En su manual de derecho privado romano nos explicaba que los Romanos, durante algún tiempo, comprobaban de forma muy experimental si algún niño había entrado en la pubertad y que más tarde, por *pudicitia*, ligaron sin más la pubertad a una edad determinada.

La *pudicitia*, la *libertas*, la *dignitas*, la *humanitas* o la *aequitas* eran realidades omnipresentes en sus explicaciones y precisamente la pluralidad de los bienes humanos expresada en estas palabras volvía imposible explicar el derecho desde algún punto de vista que no los abarcara todos, lo que equivalía a decir que el derecho no puede ser explicado bajo una teoría: es patente que la riqueza de lo humano vuelve imposible las explicaciones unilaterales que parten desde un solo principio. Pero esta imposibilidad viene exigida por una crisis de éxito en el observador, un observador que –como era su caso– presupone lo que está ya está realmente presupuesto y desdeña seccionar en partes a un cuerpo vivo, como es cada orden jurídico, que no podría sobrevivir a las amputaciones ‘teóricas’. Él nunca quiso explicar lo más complejo por lo más simple.

Pero los elementos que componen la complejidad permanecen *manente perplexitate* y es lícito tratar de estudiarlos individualmente, sabiendo que estamos ante kantianos principios del entendimiento, siempre verdaderos y siempre falsos por su excesiva unidimensionalidad.

Ignoro por qué motivos la filosofía de Aristóteles, el derecho de Roma y las explicaciones de Tomás de Aquino encajan unas en otras con tanta facilidad. Ciertamente, podría haber realizado este pequeño estudio sobre las aplicaciones de las exigencias de la *humana dignitas* en los casos expuestos en el Digesto o en la Instituta. Pero parece mejor hacerlo sobre la obra del de Aquino, que mantiene un espíritu extremadamente jurisprudencial y de más alcance teórico. Es posible que un jurista se sienta prevenido frente al ‘mayor alcance teórico’ –¡qué mal van las teorías para los juristas!–, pero no parece

que éste fuera el caso de don Álvaro d'Ors, que distinguía limpiamente entre las complacencias teóricas y el examen de la cotidianidad llevado a cabo con acribia. Ciertamente, la obra de d'Ors no dependía de la filosofía de la justicia expuesta por el de Aquino, pero Aquino sí dependía del espíritu jurisprudencial que tan a fondo vivió d'Ors.

Recuerdo, a este respecto, lo que le gustó el primer artículo que publiqué en *Persona y Derecho*, titulado «El derecho natural laico de la Edad Media»; solamente me reprochó el poco orden en la exposición interna del estudio¹. Él fue quien me animó –asunto de trato epistolar– a ocuparme de los orígenes de la noción moderna de ‘persona jurídica’, que él entendía que principiaba con Kant: dio origen a otro estudio que él fue el primero en conocer². La estructura mental de don Álvaro no rechazaba los estudios de las nociones más generales, y así como le gustaron los exámenes de los tópicos del derecho natural de los juristas del Derecho Común y de la noción de persona en los jusnaturalistas de la Modernidad, pienso que también le hubiera gustado un estudio sobre un dato con operatividad también propiamente jurídica, como es el de la dignidad humana.

Todo sea cuestión de no tomar la parte por el todo ni de detenerse en algún momento de esas ‘excogitaciones’ que forman el derecho. Pues lo cierto es que el *jus est scriptum et jurisprudentia est scire*, y si hay que atender a los hechos ya fijados y difícilmente cuestionables, no menos relevante es indagar en la conformación siempre en marcha de esos factores que hacen que los razonamientos de los juristas atiendan adecuadamente a esos ‘efectos reales’ que deben ser alcanzados.

Nuestra cultura tiende a pensar que la noción de la dignidad personal es una cualidad que corresponde a cada hombre con independencia de su estado civil, de su raza o nacionalidad; y piensa también que fue una conquista moderna, propiciada por el Humanismo renacentista y hecha realidad en la igualdad humana proclamada por la Modernidad. Pero este extremo no está claro, o no lo está enteramente, entre otras cosas porque el investigador comprueba que tanto en la Edad Media como en la Edad Moderna existieron tendencias divergentes entre los contenidos de bastantes obras doctrinales y la praxis social.

¹ CARPINTERO, F., «El derecho natural laico de la Edad Media», en *Persona y Derecho*, VIII (1981) pp. 33-100. Disponible online en <franciscocarpintero.com>.

² CARPINTERO, F., «La independencia y autonomía del individuo: los orígenes de la «persona jurídica», en *Anuario de Filosofía del Derecho* (1987) pp. 477-522. Disponible en la en <francisco-carpintero.com>.

Desde luego bajo el Antiguo Régimen la sociedad era estamental, y los estamentos forzaban a que los que estaban insertados en ellos dispusieran de una dignidad mayor o menor: la *dignitas* era ante todo una secuela de una situación socialmente reconocida. De hecho, Carlos III hubo de dictar una pragmática por la que prohibía que se llamaran ‘viles’ a los oficios mecánicos (manuales). Pero a pesar de la tendencia presente en todos los tiempos –también hoy– a discriminar a los ciudadanos por su situación social, lo cierto es que la afirmación de la igual dignidad de todos los hombres aleteaba doctrinalmente desde siglos antes.

Esta última tendencia la reconocemos en el autor de la *Glossa Magna*, Acursio, cuando escribía que «Homo est dignissima creaturarum»³ sabiendo que todo ser humano posee la cualidad personal. Los juristas del *Jus Commune* nos dejaron abundantes sentencias, especialmente conocidas porque solían estar al comienzo de los comentarios al Digesto y a la Instituta, en las que mantenían que, de acuerdo con el derecho natural, el esclavo es siempre un hombre libre, de modo que cuando se le manumite no se le otorga la libertad sino que se la devuelve. Entre los teólogos de la Baja Edad Media, los que integraron el grupo que podemos llamar como los ‘Nominales’ (Scoto y Ockham en el siglo XIV, o Gerson o Biel en el siglo XV), realizaron el valor y la libertad de cada persona hasta unos límites que, desde diversos puntos de vista, son impensables hoy⁴. La Segunda Escolástica del siglo XVI llevó estas filosofías hasta la Edad Moderna, y vemos que los grandes ‘jusnaturalistas’ del siglo XVII fueron poco originales en este tema⁵.

En esta secuencia histórica no he mencionado a Tomás de Aquino, a pesar de que en estos temas estuvo bastante más próximo a los juristas que no a los teólogos. La razón es sencilla: Aquino usa el término ‘persona’ con moderación, mientras que los Nominales lo utilizan profusamente; de hecho, si el estudioso abre un incunable o algún libro publicado en el siglo XVI escrito por

³ Para ésta y las otras citas de los juristas, *vid.* mi estudio *El derecho natural laico de la Edad Media*, cit.

⁴ *Vid.* mi estudio *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino, y los otros escolásticos*. Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho, Universidad Complutense, Madrid, 2004 o «El desarrollo de la facultad individual en la Escolástica», en F. CARPINTERO (ed.), «El derecho subjetivo en su historia», Universidad de Cádiz, 2003, pp. 35-288. Disponibles en <franciscocarpintero.com>. Más ampliamente, *La ley natural. Historia de una realidad inacabada*, UNAM, México, 2013, o *El desarrollo de la idea de libertad personal en el pensamiento medieval*, Universidad Panamericana-Porrúa, México, 2006

⁵ *Vid.* *La ley natural. Historia de una realidad inacabada*, cit.

algún escolástico desconocido, le basta comprobar el uso del término ‘persona’ para saber si tiene sobre la mesa la obra de un nominal o de un autor más tocado por el estilo tomista. Este cierto apartamiento del estilo que podemos llamar ‘personalista’ hace recaer sobre el de Aquino la sospecha de una excesiva compenetración con la realidad social en la que él vivía.

1. PERSONA Y SECULARIZACIÓN

Se impone un inciso. Nuestro momento tiende a pensar que el hombre es persona, y por tanto un ser digno, si tiene libertad para trazarse su propio plan de vida y seguir él, con rectitud de intención, las exigencias de ese plan que se ha trazado personalmente. Éste sería el pensamiento secularizado sobre la dignidad, y hay que examinar si esta exposición del tema se ajusta a la realidad. Tomemos a Kant como banco de pruebas. Algunos reparan en la afirmación kantiana de cada persona como fin en sí misma y en la necesidad de cumplir las reglas por respeto (*aus Achtung*) ante las reglas mismas, expulsando de sus motivos para cumplirlas las ventajas que este cumplimiento pudiera traerle. Las ideas de cada hombre como fin en sí mismo o auto-fin (*Selbstzweck*) y de respeto incondicional a las reglas crean la dignidad humana.

Quienes piensan así debieran tener en cuenta que Kant parte desde la realidad, existente objetivamente, concretamente de la vivencia del deber personal. Si leemos sus observaciones sobre el deber expuestas en el comienzo de su «Crítica de la razón práctica», el deber posee atributos cuasi-divinos. Pero hay que explicarlo, esto es, hay que demostrarlo *deduciéndolo* desde otras realidades, porque si no es así, el deber no pasaría de ser un estado emocional o psicológico más. A estas realidades que es preciso demostrar las llama los ‘intereses de la razón’, y son tres: la existencia de un orden moral objetivo, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios remunerador. El deber puede existir en los términos expuestos –como una obediencia de la regla *aus Achtung* por el deber que conlleva– porque estas otras tres objetividades permiten hablar de la existencia del deber. Notemos que Kant expuso estos tres postulados escalonadamente: primero, el orden moral objetivo, en segundo lugar la inmortalidad del alma y, finalmente, Dios que remunera. Si Dios cae, todo lo anterior no tiene sentido porque Dios aparece finalmente como el garante de este orden universal de moralidad y dignidad.

Tengamos presente que cuando él estaba activo, solamente poseían prestigio las filosofías mecanicistas y los empirismos que se derivaban desde ellas.

Él renegó expresamente de sus maestros, Leibniz y Wolff, a los que atribuyó –con cierto cariño– lo que llamó la ‘Retórica trascendental’, y reaccionó contra el empirismo que había propuesto Hume. Pero Kant hubo de partir también desde un mecanicismo intelectual (un juego mecánico de conceptos⁶) para reivindicar a Dios gracias al deber, o para hacer posible doctrinalmente el deber y la ‘autonomía’ moral de cada persona. Esta empresa la acometió en la segunda parte de su «Crítica de la razón pura». Lamentablemente, la segunda parte de esta obra de Kant es poco conocida, y algunos investigadores permanecen en el plano de la primera parte, a la que llamó «Doctrina de los elementos», que es donde habla de la imposibilidad de conocer las cosas en sí, y de la fusión trascendental de los datos sensoriales con los principios a priori del Entendimiento. Pero pierden de vista que, en Kant, una cosa es el momento del Entendimiento (*Verstand*), y otra realidad bien distinta es la de la Razón (*Vernunft*), y que dedica dos capítulos distintos –los mencionados– a tratar cada realidad. (Aunque es comprensible que haya confusiones porque él presentó a estos dos tratados, el del Entendimiento y el de la Razón, en una misma obra; si los hubiera publicado en dos libros tipográfica y editorialmente distintos, habría ahorrado confusiones).

El problema era para él que desde los esquemas simplemente mecánicos y fenomenistas tan del agrado del siglo XVIII, que dejan a Dios fuera del mundo no hay lugar para hablar del deber ni por tanto de la dignidad humana. Kant –que entendió que la física de Newton era el saber definitivo en las ciencias de la naturaleza– realizó el máximo esfuerzo conocido para reconocer y dar legitimidad al deber, y para ello hubo de remontarse hasta Dios. En el tratado del Entendimiento Dios no tiene ninguna función, pero es imprescindible en el tratado de la Razón. Al filo de estas comprobaciones, parece que el intento de afirmar una dignidad ‘laica’ que se base en la libertad del arbitrio y en la capacidad para componer autónomamente la propia vida, es un intento condenado al fracaso. Aunque hay que reconocer que, *a pesar de todo*, diversos profesores quieren mantener esta secularización.

⁶ Sobre la naturaleza mecánica de la razón kantiana, vid mis estudios *La crisis del Estado en la Edad Posmoderna*, Thomson-Aranzadi, Cizur Menor, 2012. *Dogmas y escepticismo. Presupuestos de Filosofía del derecho*, Escuela Libre de Derecho-Porrúa, México, 2013. De forma más abreviada, «Los constructos racionales en la reflexión sobre la justicia», en *Dikaosyne*, Primera parte 23 (2009) pp. 25-65, Segunda Parte, 24 (2010) pp. 59-87. «Métodos científicos y método del derecho: una historia superada», en *Persona y Derecho*, 62 (2010/1) pp. 20-58. «Crisis de la ciencia, crisis del escepticismo ético», en *Dikaion*, 21, 2012, pp. 11-52. Estos últimos estudios están disponibles en la web <franciscocarpintero.com>.

Volviendo al hilo argumental inicial, comprobamos que nuestra historia ha sido muy paradójica sobre este punto porque cuando no le era reconocida la igual dignidad a todos los hombres, los juristas⁷ y los teólogos propusieron explicaciones sobre el fundamento de la igual libertad de todos y, más tarde, cuando ya se clamaba por este respeto universal, las explicaciones antropológicas abandonaron las bases teológicas y no estuvieron en condiciones de encontrar un fundamento suficiente a esa dignidad que compete a todos. El investigador tiene la certeza (moral) de que los modernos se hicieron con los frutos de las obras medievales sin mencionar sus orígenes, o con frecuencia despreciándolos; pero la inercia que se desprendía especialmente tanto desde el *Jus Commune* como desde las obras de los filósofos-teólogos que conocemos como los Nominales, llevaron a Luis de Molina, Francisco Suárez, Hugo Grocio y Samuel Pufendorf a popularizar lo que otros habían creado. Desde luego, la noción laica de dignidad no hubiera sido posible sin las fundamentaciones teológicas que las precedieron desde siglos antes. Sólo una vez que el término ‘dignitas’ se hubo emancipado de unos y otros y había permanecido como un tópico al que cualquiera podía, de hecho, recurrir, todos pudieron hablar de libertad, dignidad y respeto. Hoy no hemos avanzado en estos planteamientos: Rawls sólo reconoce individuos iguales y algo timoratos que desean crear una Mutua de Seguros, e indica expresamente que el término de ‘persona’ no le evoca nada más allá que el de individuo⁸.

2. PERSONA Y TOMISMO

Este estudio, planteado sobre la dignidad de la persona en Tomás de Aquino es amplio, porque en él se imbrican nociones tales como persona, dignidad, libertad, honor o mérito. Hay algo escrito sobre la persona y sus derechos ‘naturales’, y a ello me remito en este momento⁹. Buena parte del esfuerzo reside en que adentrarnos en un tema básico de la Baja Edad Media supone forzar algunas categorías antropológicas por las que intentamos entendernos hoy a nosotros mismos; en este caso pesa sobre el estudioso lo que podríamos llamar la ‘falacia antropológica’; y en el caso opuesto tenemos

⁷ Sobre los juristas, una versión breve en *El derecho natural laico de la Edad media*, ya citado.

⁸ Vid. RAWLS, J., *Liberalismo político*, trad. S. R. Madero, FCE (México 1996), Conferencia I, «Ideas Fundamentales», p. 49.

⁹ Me remito a mis estudios ya citados.

en contra una mentalidad historicista excesivamente simplista que entiende que, más o menos desde Humboldt a hoy, que si hablamos de obras escritas hace siete siglos, los conceptos son distintos aunque se expresen con los mismos términos; lo que no siempre es cierto, porque hay conceptos históricos y conceptos no tan históricos. Una cierta historicidad está siempre presente en nuestras expresiones pero si podemos leer a Platón entendiéndolo hay que concluir que no todos nuestros conceptos son simples conceptos históricos por muchas diferencias que encontremos.

3. DIGNIDAD Y PERSONA

La noción de dignidad ha ido históricamente unida a la de persona. La noción de persona como substancia individual de naturaleza racional fue una creación de los teólogos de los primeros siglos –conocidos como ‘Padres de la Iglesia’– cuando hubieron de explicar el dogma de la Trinidad. Aunque nuestra cultura, por la *debacle* cultural del Imperio romano, no tomó esta noción de uno de los Padres sino de una obra especialmente conocida a finales del primer milenio, cuyo autor fue Boecio.

Los impulsos que se prolongan con Boecio llevaron a afirmar la incomunicabilidad de cada persona y su consiguiente soledad. También se le añadió la nota de dignidad porque, como explicó Tomás de Aquino, el término ‘persona’ designó anteriormente un cargo eclesiástico¹⁰; pero notemos que Tomás, al margen de este dato simplemente histórico, indica que el nombre de persona comporta dignidad, y los restantes escolásticos mantuvieron que la persona, al mismo tiempo que incomunicable y solitaria, era merecedora por sí misma de dignidad. No es cuestión en este momento de encontrar las fuentes que llevaron a la afirmación de la dignidad personal: esta empresa exigiría estudiar a todos los Padres de la Iglesia y ésta es empresa imposible para un solo hombre. Nos contentaremos con aludir a este tema en las obras del de Aquino. Sí se puede adelantar que así como la noción de persona tuvo su origen en la teología trinitaria, la idea de la dignidad de todos los hombres nos vino desde la Cristología, ya que Cristo fue, al mismo tiempo, hombre y Dios. La persona es siempre un ser con dignidad¹¹.

¹⁰ *Suma Teológica*, I, q. 29, art. 3.

¹¹ «Videtur quod personarum acceptio non sit peccatum. In nomine enim personae intelligitur personae dignitas». *Suma teológica*, II-II, q. 63, art. 1.

Tomás indica que la persona por sí misma significa sustancia individual e intelectual, y si hablamos de la persona humana, significa lo que es subsistente en tal naturaleza tan racional como individual¹². En realidad, el nombre de persona sólo corresponde estrictamente a Dios porque, aunque lo aplicamos también a los hombres, en Dios existe de un modo más noble¹³, aunque hablando con total rigor racional (*formalmente*), tan personas son los hombres como Dios¹⁴.

4. EL CUERPO EN LA PERSONA

Él trata de huir de cualquier ‘espiritualismo’ que sitúe la cualidad personal del ser humano en sólo un sector o un momento de él. Por ello reitera que ha sido común en casi todos los movimientos heterodoxos entender que lo material o el cuerpo era lo malo, creado por el Diabolo y que por esto, según los heterodoxos, no hay resurrección de los cuerpos¹⁵. No es así, porque el Hijo

¹² «Secundum hoc ergo dicendum est, quod hoc nomen persona communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individuum rationalis naturae. Et quia sub substantia individua rationalis naturae continetur substantia individua, id est incommunicabilis et ab aliis distincta, tam Dei quam hominis quam etiam Angeli, oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae. Sed quia distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individua materiam individuatam et ab aliis diversum, ideo oportet quod hoc sit materialiter significatum, cum dicitur persona humana». *De potentia*, q. 9, art. 4. Todas las citas, excepto las tomadas de la «Suma teológica», proceden del *Corpus Thomisticum* by Roberto Busa SJ and associates, web edition by Eduardo Bernot and Enrique Alarcón.

¹³ «Respondeo dicendum, quod nomen personae proprie convenit Deo; tamen non eodem modo sicut est in creaturis, sed quodam nobiliori modo; sicut est in omnibus aliis quae de Deo et creaturis dicuntur. Salvatur enim ratio personae in divinis, secundum quod habet esse per se subsistens in natura intellectuali». *In IV Sent.*, Lib. 1. d. 23, q. 1 art. 2

¹⁴ «Secundum hoc ergo dicendum est, quod hoc nomen persona communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individuum rationalis naturae. Et quia sub substantia individua rationalis naturae continetur substantia individua, id est incommunicabilis et ab aliis distincta, tam Dei quam hominis quam etiam Angeli, oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae. Sed quia distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individua materiam individuatam et ab aliis diversum, ideo oportet quod hoc sit materialiter significatum, cum dicitur persona humana». *De potentia*, q. 9, art. 4.

¹⁵ «Hujusmodi autem opiniones alud diversos diversa eran falsa fundamenta. Quídam enim haeretici posuerunt omnia corporalia esse a malo principio, spirituales vero a bono; et secundum hoc anima summa perfecta non esset, nisi a corpore separata, per quod a suo principio distrahitur,

de Dios no asumió la naturaleza humana sólo desde el punto de vista del intelecto, ya que si hubiera hecho esto no hubiera sido íntegramente un hombre. Los platónicos mantienen que existe el hombre sin materia –como una idea separada–, y si Cristo hubiera sido de este modo no habría asumido la carne, lo que es contrario a los textos evangélicos¹⁶. Los huesos y la carne forman parte de la definición del hombre, por lo que es imposible entender al hombre al margen de la materia sensible¹⁷. Hay que concluir que Cristo, por su unión con la naturaleza humana, no debe ser considerado simple naturaleza humana sino hombre, que es el ser que posee tal naturaleza¹⁸. Es la materia sensible la que individúa a cada hombre, de modo que desde «estas carnes, estos huesos y esta alma», se forma el ser humano¹⁹. Son muchos los lugares en los que habla de la ‘carnis et Ossa’ como constitutivos necesarios del hombre, y no es cuestión de hacer ahora una enumeración reiterativa.

Su actitud queda resumida, frente a los tocados por el estilo platónico, cuando escribe que, tal como dejó indicado San Agustín, Porfirio afirmaba que para vivir la felicidad humana perfecta, era necesario no tener en cuenta ningún cuerpo «huir de todo cuerpo»; y de este modo, según él, el alma que vive en la *beatitudo* perfecta no puede estar unida a un cuerpo. Esta opinión la tomó Orígenes en su «Periaechon» indicando que algunos habían opinado que los

cujus participatio ipsam beatam facit; et ideo omnes haereticorum sectae quae ponunt corporalia a Diabolo esse creata vel formata, negant corporum resurrectionem. Hujusmodi autem fundamenti falsitas in secundi libri principio ostensa est». *In IV Sent.*, lib. 4, d. 43, q. 1, art. 1.

¹⁶ «Filius autem Dei non assumpsit humanam naturam prout est in sola consideratione intellectus, quia sic non assumpsisset ipsam rem humanae naturae. Nisi forte diceretur quod humana natura esset quaedam idea separata, sicut platonici posuerunt hominem sine materia. Sed tunc filius Dei non assumpsisset carnem, contra id quod dicitur Luc. ult. *Spiritus carnis et ossa non habet, sicut me videtis habere*». *Suma teológica*, III, q. 2, art. 5.

¹⁷ «Per se quidem subsistere non potest, ut philosophus probat, in VII Metaphys. quia ad naturam speciei rerum sensibilium pertinet materia sensibilis, quae ponitur in eius definitione; sicut carnes et ossa in definitione hominis. Unde non potest esse quod natura humana sit praeter materiam sensibilem. Si tamen esset hoc modo subsistens natura humana, non fuisset conveniens ut a verbo Dei assumeretur». *Suma teológica*, III, q. 4, art. 4.

¹⁸ «Ad tertium dicendum quod verbum Dei, propter unionem humanae naturae, non dicitur humana natura, sed dicitur homo, quod est habens humanam naturam. Anima autem et corpus sunt partes essentielles humanae naturae». *Suma teológica*, III, q. 50, art. 3.

¹⁹ «Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa sicut inhumana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra». *Suma teológica*, I, q. 29, art. 4.

santos abandonarían sus cuerpos en la resurrección para vivir en perfecta felicidad con Dios. Aquino explica que, aparte de que esta sentencia es contraria a la Fe, como se puede deducir de muchas autoridades, tampoco es conforme a la razón, porque no puede haber *beatitudo* en donde falta perfección natural. Como la unión del alma con el cuerpo es sustancial, no accidental, no puede suceder que la naturaleza del alma sea perfecta si no está unida al cuerpo. Por lo que el alma separada del cuerpo no puede obtener la última perfección de la felicidad²⁰.

Es preciso considerar que el cuerpo humano es materia proporcionada al alma humana, de modo que se comparan como la potencia al acto. No importa que se adecúen por la potencia misma de su existir (*in virtute essendi*), porque el alma humana no es una forma enteramente atrapada por la materia, de lo que se deduce que algunas de sus operaciones son superiores a las posibilidades de la materia. Se puede decir, de acuerdo con la Fe, que el cuerpo humano fue constituido en el principio como incorruptible de algún modo y que por el pecado incurrió en la necesidad de morir, de la que será liberado en la resurrección²¹.

5. DIGNIDAD PERSONAL Y DIGNIDAD ESTAMENTAL

Es bien conocido que en el siglo XIII no existían los derechos humanos, con su nota típica de universalidad. Las declaraciones de derechos que nos han llegado desde aquel momento son enumeraciones de privilegios que se le conceden a los de una ciudad, un reino o un estamento. Y como Tomás de Aquino

²⁰ «Respondeo. Dicendum, quod sicut Augustinus dicit, Porphyrius ponebat, ad perfectam beatitudinem humanae animae, omne corpus fugiendum esse; et sic, secundum eum, anima in perfecta beatitudine existens, corpori unita esse non potest. Quam opinionem tangit Origenes in suo periarchon dicens: quosdam opinatos fuisse, sanctos corpora in resurrectione resumpta quandoque deposituros, ut sic ad Dei similitudinem in perfecta beatitudine vivant. Sed haec positio praeter hoc quod est fidei contraria, ut ex auctoritatibus inductis et pluribus aliis patere potest, etiam a ratione discordat. Non enim perfectio beatitudinis esse poterit ubi deest naturae perfectio. Cum autem animae et corporis naturalis sit unio, et substantialis, non accidentalis, non potest esse quod natura animae sit perfecta, nisi sit corpori coniuncta; et ideo anima separata a corpore, non potest ultimam perfectionem beatitudinis obtinere». *De potentia*, q. 5 art. 10.

²¹ «Ad quintum dicendum quod corpus humanum est materia proportionata animae humanae; comparatur enim ad eam ut potentia ad actum. Nec tamen oportet quod ei adaequetur in virtute essendi: quia anima humana non est forma a materia totaliter comprehensa; quod patet ex hoc quod aliqua eius operatio est supra materiam. Potest tamen aliter dici secundum sententiam fidei, quod corpus humanum a principio aliquo modo incorruptibile constitutum est, et per peccatum necessitatem moriendi incurrit, a qua iterum in resurrectione liberabitur. Unde per accidens est quod ad immortalitatem animae non pertingit». *Quaestio de anima*, art. 1.

vivía en una edad estamental, lo procedente es preguntarse si la pertenencia a un estamento determinaba sin más el carácter digno o el carácter vil o canalla de una persona.

Hay textos que parecen dar la razón a esta última tesis. Hubo un problema muy tratado por los Padres de la Iglesia que, por vivir en época de esclavitud, se planteaban a propósito del matrimonio. Concretamente la cuestión era: si alguien contrae matrimonio con otra persona creyendo que era libre y resulta ser un esclavo, ¿hay un verdadero *error in persona* que dirime el matrimonio? Los Padres contestaron que sí y lo mismo hizo Tomás²². Hay que suponer que él, por su propia autoridad, no quiso oponerse a lo que ya era sentencia más que milenaria en el momento en el que él escribe.

Aparte de este *error in persona*, las fuentes tomistas hablan con fluidez de la dignidad de las personas, sin matizar más. Veamos un caso especialmente frecuente en el Antiguo Régimen. En un prelado –explica Aquino– hay que considerar dos vertientes distintas, una la del cargo y otra la propiamente personal. Desde el punto de vista del cargo público, en el que un hombre representa a Cristo y a la Iglesia, ese hombre debe ser tratado como si fuera el portador de una dignidad secular más; pero si lleva una vida desaconsejable, como persona (*secundum personam*) que no debe ser imitada, posee poco valor²³. Es innegable que una injuria se mide por la dignidad de la persona injuriada y tanto mayor será la injuria como más grande sea la dignidad del ofendido²⁴. Pero la dignidad personal, provenga desde donde provenga, es incommunicable²⁵.

²² «Praeterea, sicut ad conditionem personae pertinet servitus et libertas, ita nobilitas vel ignobilitas, aut dignitas status, et privatio ejus. Sed error conditionis libertatis vel servitutis impedit matrimonium». *In IV Sent.*, lib. 4, d. 30, q. 1, art. 2.

²³ «Dicendum, quod in praelato duo possumus considerare: scilicet personam propriam, et dignitatem, secundum quam est quaedam persona publica. Si ergo praelatus sit malus ratione personae suae, non est honorandus; quia cum honor sit reverentia alicui exhibita in testimonio virtutis, falsum testimonium de eo proferret, si quis eum obtentu propriae personae honoraret; contra illud quod dicitur Exod. cap. XX: *non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium*. Sed in quantum est persona publica, sic gerit typum et locum non sui ipsius, sed alterius scilicet Christi, in Ecclesia, vel reipublica, ut dominus ut in saecularibus dignitatibus; et sic valor eius non comportantur secundum, personam, sed secundum eum cuius loco praesidet; sicut est de lapillo, qui in computationibus ponitur loco centrum marcarum, ejus in se nihil valeat, ut dicitur Prov. cap. XXVI, 8: *sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii: ita qui tribuit insipienti honorem*». *Quodlibet*, VIII, q. 4, art. 2.

²⁴ «Iniuria vel passio alicuius mensuratur ex dignitate personae; maiorem enim iniuriam patitur rex si percutiatur in facie, quam aliqua privata persona». *Quodlibet* II, q. 1, art. 2.

²⁵ «Praeterea, illud ad quod aliquid assumitur, communicatur quodammodo ei quod in ipsum assumitur, sicut dignitas communicatur ei qui in dignitatem assumitur. Sed de ratione personae est quod sit incommunicabilis, ut in prima parte dictum est». *Suma teológica*, III, q. 3, art. 1.

6. EL HOMBRE, IMAGEN DE DIOS

«La nobleza del alma consiste en ser imagen de Dios, y es imagen porque posee razón o inteligencia»²⁶. (A tenor de lo ya expuesto, y como continuación de ello, prevengo al lector que, a diferencia de los platónicos, Tomás no separa el alma y el cuerpo: para él el alma es la forma del cuerpo, es decir, todo el hombre²⁷).

Es una verdadera imagen, más que un simple vestigio porque el vestigio es sólo una similitud confusa e imperfecta de alguna de las partes y, por el contrario, la imagen representa a la cosa de forma más determinada según todas sus partes y sus disposiciones, por lo que también conocemos, a través de ella, realidades interiores de lo representado o copiado²⁸. No es una imagen al modo de cómo lo son las cosas que están esculpidas en piedra. San Agustín mantiene que es imagen al modo cómo el rey está esculpido en el denario; pero estamos tratando de un tipo superior de imagen porque esta *ratio imaginis* designa la naturaleza de la sustancia, así como el hijo es imagen de su padre, que tiene no sólo similitud en la figura, sino también en la naturaleza que significa²⁹.

Obviamente, se trata de una imagen imperfecta, ya que no hay igualdad entre el ejemplar original y lo figurado, sino que persiste una cierta distancia³⁰. De hecho, si en nuestra alma hubiera una imagen de Dios perfecta, así como

²⁶ «Nobilitas enim animae consistit in hoc quod est ad imaginem Dei. Sed anima est ad imaginem Dei secundum rationem vel intelligentiam». *De veritate*, q. 22, art. 11.

²⁷ *Vid.*, entre otros muchos lugares, *Com. Eth.*, § 122.

²⁸ «Respondeo dicendum, quod imago in hoc differt a vestigio: quod vestigium est confusa similitudo alicujus rei et imperfecta; imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest». *In IV Sent.*, lib. 1 d. 3, q. 3, art. 1.

²⁹ «Invenitur tamen quidam gradus perfectionis imaginis. Dicitur enim quandoque imago alterius, in quo invenitur aliquid simile qualitati alterius, quae designat et exprimit naturam ipsius; quamvis illa natura in ea non inveniatur; sicut lapis dicitur esse imago hominis in quantum habet similem figuram, cui non subsistit natura illa cujus est signum; et sic imago Dei est increatura, sicut imago regis in denario, ut dicit Augustinus; et sic est imperfectus modus imaginis. Sed perfectior ratio invenitur quando illi qualitati quae designat naturam substantiae, subest natura in specie, sicut est imago hominis patris in filio suo: quia habet similitudinem in figura, et in natura quam figura significant». *In IV Sent.*, lib. 1, d. 28, q. 2, art. 1.

³⁰ «Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari, non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit hominem factum ad imaginem Dei, praepositio enim ad accessum quandam significat, qui competit rei distant». *Suma teológica*, I, q. 93, art. 1.

en el hijo es perfecta la imagen del padre, nuestra mente entendería inmediatamente a Dios, lo que no es el caso³¹.

El hombre es imagen de Dios por su intelecto y voluntad³² o bien, para expresarlo de una forma más completa, el alma humana es imagen divina por potencia, voluntad y ciencia³³. El Apóstol dice que el varón es imagen de Dios, y que la mujer es imagen del varón; pero lo cierto es que tanto en el varón como en la mujer se encuentra la imagen de Dios porque ambos participan de «la razón principal de la imagen», es decir, en cuanto a la naturaleza, y por esto dice el Libro del Génesis que Dios creó al hombre y a la mujer juntamente³⁴.

7. LA ‘UNIVERSALIS PARTICIPATIO’

Sucede que la *dignitas* es una realidad universal de la que goza todo aquello que está en acto, es decir, lo que existe³⁵. La razón más general que explica este hecho es que todo lo que existe o hay, existe por una participación del ser de Dios, y tiende a asimilarse a Dios³⁶. Todo lo existente compone el *ens creata* y forma el contenido del ser de Dios gracias a la participación mencionada³⁷. De

³¹ «Ad tertium dicendum quod, si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut filius est perfecta imago patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta». *Suma teológica*, I, q. 88, art. 3.

³² «Praeterea, in libro de Eccl. Dogmat. dicitur quod imago Dei attenditur in homine secundum aeternitatem. Damascenus etiam dicit quod *hominem esse ad imaginem Dei, significat intellectualem, et arbitrio liberum, et per se potestativum*». *Suma teológica*, I, q. 93, art. 5.

³³ «Praeterea, anima humana est imago Trinitatis per potentiam, voluntatem, et scientiam». *In IV Sent.*, lib. 3, d. 14, q. 1, art. 4.

³⁴ «Videtur quod imago Dei non inveniatur in quolibet homine. Dicit enim Apostolus, I ad Cor XI, quod *vir est imago Dei, mulier autem imago viri*. Cum ergo mulier sit individuum humanae speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei». *Suma teológica*, I, q. 93, art. 4.

Pero en *Suma teológica*, I, q. 93, art. 4, añade que «Ad primum ergo dicendum quod tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde Gen I, cum dixisset, ad imaginem Dei creavit illum, scilicet hominem, subdidit, masculum et feminam creavit, et dicit pluraliter eos, ut Augustinus dicit, ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse coniunctus»

³⁵ «Praeterea, nobilitas actionis et motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quae ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quam quae est ex nihilo in aliquid». *Suma teológica*, I, q. 45, art. 1.

³⁶ «Dicendum, quod uniuscuiusque perfectio nihil est aliud quam participatio divinae similitudinis. In tantum enim sumus boni in quantum Deo assimilamur». *Super Io.*, cap. 17, l. 3.

³⁷ «Secundo, quantum ad hoc quod omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub eius virtute, quia virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum; et hoc est quod dicit, quod esse commune est in ipso Deo sicut contentum in continente et non e converso ipse Deus est in eo quod est esse. Tertio, quantum ad hoc quod

acuerdo con esta realidad universal, del mismo modo que Dios se quiere y se ama a Sí mismo, quiere y ama a todas las cosas³⁸. Quedó indicado que la gravedad de la injuria depende de la dignidad de la persona que es injuriada, y ahora hay que situar en voz activa esta tesis: que la gravedad del pecado depende de la dignidad de persona que lo comete; no solamente de su dignidad por un cargo –así se desprende del contexto– sino ante todo por su excelencia personal³⁹.

8. EL FIN DEL HOMBRE

Su declaración más general expresa que *Dignitas eorum quae sunt ad finem, praecipue consideratur ex fine*: la vida del hombre tiene un fin, que es la contemplación de Dios, y la dignidad humana se mide desde este fin⁴⁰. Las cosas creadas son llevadas por la providencia divina hacia su fin último, que es su bien, y esta participación del Bien se realiza mediante la providencia divina⁴¹. Giramos sobre el mismo eje: el hombre se encuentra en las manos de Dios y participa de su bondad y dignidad.

9. LA DIGNIDAD QUE OTORGA EL CONOCIMIENTO

Este tema puede sorprender al lector; está poco tratado, al menos comparativamente, que otras cuestiones. Él mantiene que las cosas corporales están en el alma de un modo más noble que en sí mismas, tal como expresó San

omnia alia existentia participant eo quod est esse, non autem Deus, sed magis ipsum esse creatum est quaedam participatio Dei et similitudo ipsius; et hoc est quod dicit quod esse commune habet ipsum scilicet Deum, ut participans similitudinem eius, non autem ipse Deus habet esse, quasi participans ipso esse». *In Librum Beati Dionysi de divinis nominibus Expositio*, cap. 5, L. 2.

³⁸ «Sed Deus suum esse secundum se et propter ipsum vult et amat, ut supra ostensum est. Omne autem aliud esse est quaedam sui esse secundum similitudinem participatio, ut ex praedictis aliquatenus patet. Relinquitur igitur quod Deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia». *Sum. Gent.*, L. 1, cap. 5, n.º 4.

³⁹ «Alio modo, ex statu ipsius peccantis. Nunquam enim dignitas personae diminuit peccatum, sed magis auget, ut ex supra dictis patet. Unde nec peccatum est minus in fideli quam in infideli, sed multo maius». *Suma teológica*, I-II, q. 89, art. 5.

⁴⁰ «Respondeo dicendum quod dignitas eorum quae sunt ad finem, praecipue consideratur ex fine». *Suma teológica*, II-II, q. 174, art. 2.

⁴¹ «Res creatae providentiae divinae subduntur prout ab ipso in finem ultimum ordinantur, qui est bonitas sua. Participatio ergo divinae bonitatis a rebus creatis est per providentiam divinam. Bonitatem autem divinam participant etiam singularia contingentia». *Sum. Gent.*, lib. 3, cap. 75, n.º 14.

Agustín⁴². Es lógico, porque lo más excelente de todo lo creado es el hombre y su ‘alma’, en este caso ‘sus’ conocimientos. Las cosas conocidas no existen en la razón humana del mismo modo que son en sí mismas, ya que al ser conocidas por el hombre sufren una transmutación, *indigente transmutaciones*. Sucede que la similitud entre Dios y los hombres se da en la forma y la forma del cuerpo humano es el alma racional, que es imagen de Dios⁴³.

El alma es noble porque es imagen de Dios⁴⁴ y la nobleza de la operación intelectual se mide según la medida del intelecto⁴⁵. Por otra parte, la dignidad del entendimiento se mide, a su vez, por la dignidad de lo que conoce⁴⁶. La libertad y su ausencia, la nobleza y la ignominia se determinan por la fuerza de la mente: de ahí que los que son virtuosos según la mente son libres y nobles, en tanto que los viciosos ni son libres ni nobles⁴⁷.

La nobleza del alma, representada en su razón, lleva a que los pecados que se cometen racionalmente son más graves que los otros; los pecados que son causados por el apetito concupiscible no son tan graves (*graviora*) pero son más ‘torpes’ (*turpiora*). Cuando el hombre se aparta de la razón, «en la que consiste toda la dignidad humana», cae en la torpeza propia de lo concupisci-

⁴² «Quia res corporales sunt in anima nobiliori modo quam in seipsis, cum anima sit nobilior eius, ut dicit Augustinus». *In IV Sent.*, lib. 1, d. 3, q. 4, art. 2.

⁴³ «Ad secundum dicendum, quod similitudo attenditur secundum formam. Corporis autem humani forma est anima rationalis, in qua imago Dei consistit». *In IV Sent.*, lib. 3, d. 2, q. 1, art. 3.

⁴⁴ «Nobilitas enim animae consistit in hoc quod est ad imaginem Dei. Sed anima est ad imaginem Dei secundum rationem vel intelligentiam». *De veritate*, q. 22, art. 11.

⁴⁵ «Ad primum ergo dicendum quod operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente, et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis, et cuiuslibet virtutis appetitivae, perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum». *Suma teológica*, II-II, q. 23, art. 6.

⁴⁶ «Ut igitur consideretur quae harum potentiarum sit potior simpliciter, voluntas, an intellectus, hoc ex per se earum differentiis considerandum est. Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectae in ipso intellectu consistit; cum secundum hoc intelligat actu, in quo eius dignitas tota consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus eius consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem, secundum esse quod res illa habet in seipsa». *De veritate*, q. 22, art. 11.

⁴⁷ «Deinde cum dicit *cum autem hoc dicant* etc. ostendit qualiter id quod dictum est, sit intelligendum. Et dicit quod illi qui hoc dicunt, nihil aliud dicere videntur quam quod libertas et servitus, nobilitas et ignobilitas determinantur virtute mentis: ita quod illi qui sunt virtuosos secundum mentem sint liberi et nobiles, qui autem sunt vitiosos sunt servi et ignobiles, secundum quod dominus dicit in libro regum *qui contemnunt me erunt ignobiles*. Et hoc ideo, quia homines reputant dignum, quod sicut ex homine generatur homo et ex bestiis bestia, ita ex bonis viris generatur bonus vir». *In octo libros Politicorum Aristotelis Expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1966, l. 1, l. 1, n.º. 11.

ble⁴⁸. El momento intelectual es superior al corporal porque estos actos de la vida se componen de formas corruptibles y cambiantes; las inteligencias superiores (*superiores spirituales substantiae*), que no requieren de un órgano corporal para conocer, poseen una dignidad mayor⁴⁹. Lógicamente, a las creaturas racionales se les debe mayor *honor seu reverentia* que a las irracionales, para las que no existe reverencia si no la impone la naturaleza racional del hombre⁵⁰: todo lo racional es honorable incluso cuando representa seres irracionales.

10. CRISTO, ORIGEN DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE

Su idea directriz sobre este tema pertenece a lo más elemental del catecismo de la Iglesia: dado que Dios se ha hecho hombre se nos ha dado la esperanza de llegar a la perfecta participación de la *beatitudo* que sólo tiene naturalmente en el estado de la vida presente, y de aquí proviene la dignidad del género humano, a la que tanto ama Dios que se hizo hombre para su salvación⁵¹.

Por lo que se refiere a las dos naturalezas de Cristo como fuente de la *humana dignitas*, hace una declaración algo programática cuando indica que en la

⁴⁸ «Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod motus rationis magis participatur in irascibili, peccata irascibilis sunt graviora; sed peccata concupiscibilis turpiora: ipsa enim discretio rationis culpam auget, sicut ignorantia culpam alleviat. Recessus autem a ratione, in qua tota dignitas humana consistit, ad turpitudinem pertinet: unde ex hoc ipso patet quod concupiscibilis est magis corrupta, utpote longius a ratione discedens». *De veritate*, q. 25, art. 6.

⁴⁹ «Non enim superiores spirituales substantiae habere possunt de operibus animae, nisi quae pertinent ad intellectum: quia aliae operationes vitae sunt actus animae in quantum est forma corporis corruptibilis et transmutabilis; cum quadam enim transmutatione et alteratione corporali sunt; nec intellectus superiorum substantiarum indigere videtur ut a sensibilibus cognitionem accipiat, sicut intellectus noster. Si ergo nulla est in eis de operationibus vitae nisi intelligere et velle, quae non indigent organo corporali, earum dignitas unionem ad corpus excedere videtur. Harum autem duarum considerationum, secunda efficacior est quam prima». *De spiritualibus creaturis*, art. 6.

⁵⁰ «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, honor seu reverentia non debetur nisi rationali creaturae, creaturae autem insensibili non debetur honor vel reverentia nisi ratione naturae rationalis. Et hoc dupliciter, uno modo, in quantum repraesentat naturam rationalem; alio modo, in quantum ei quocumque modo coniungitur». *Summa teológica*, III, q. 25, art. 4.

⁵¹ «Per hoc etiam quod Deus homo factus est, spes datur homini ut et homo pervenire possit ad perfectam beatitudinis participationem, quam solus Deus naturaliter habet. Homo enim suam infirmitatem cognoscens, si ei promitteretur quod ad beatitudinem perveniret, cuius vix Angeli capaces sunt, quae scilicet in visione et fruitione Dei consistit, vix hoc sperare posset, nisi ex alia parte sibi dignitas humanae naturae ostenderetur, quam tanti aestimat Deus, ut pro eius salute homo fieri voluit. Et sic per hoc quod Deus factus est homo, spem nobis dedit ut homo etiam posset pervenire ad hoc quod uniretur Deo per beatam fruitionem». *De rationibus Fidei*, cap. 5.

Encarnación de Cristo la naturaleza humana es llevada a la mayor perfección, porque el Verbo encarnado es la causa eficiente de la perfección humana⁵², de modo que la obra de la Encarnación no es la meta final de un movimiento desde lo imperfecto a lo perfecto, sino el principio de la perfección de la naturaleza humana⁵³.

Podría considerarse que la humanidad de Cristo es distinta de la humanidad de los hombres, pero esto no es así, puesto que es de la misma especie con nosotros y corresponde a la perfección de Dios tener voluntad y la perfección de nuestra naturaleza se nos muestra en el hecho de que Dios quiere que el hombre tenga voluntad por la que ejerce el libre arbitrio⁵⁴. Hay que concluir que la dignidad de la naturaleza humana de Cristo no es menor que en nosotros, y que hay que mantener que la personalidad es nombre de dignidad: *Personalitas autem ad dignitatem pertinet*⁵⁵. Aunque hay que reconocer que la dignidad de la naturaleza divina excede a cualquier otra dignidad y es superior a la de la persona humana, por lo que hay que decir que el nombre de persona compete a Dios en el máximo grado⁵⁶.

La dignidad no se pierde por el pecado, porque la máxima dignidad del hombre está asumida en la unidad de la persona divina⁵⁷. Tal como expresa San Agustín el hombre únicamente perdió la dignidad que correspondía a su *stola prima*⁵⁸. El hombre perdió la dignidad de la inocencia, que era un

⁵² «In opere autem incarnationis utrumque concurrat. Quia natura humana in ipsa incarnatione est producta ad summam perfectionem, et ideo non decuit quod a principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum verbum incarnatum est perfectionis humanae causa efficiens, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius omnes accepimus*, et ideo non debuit incarnationis opus usque in finem mundi differri». *Suma teológica*, III, q. 1, art. 6.

⁵³ «Ad secundum dicendum quod opus incarnationis non solum est considerandum ut terminus motus de imperfecto ad perfectum, sed ut principium perfectionis in humana natura». *Suma teológica*, III, q. 1, art. 6.

⁵⁴ «In Christo est divina natura perfecta, per quam consubstantialis est patri; et humana natura perfecta, secundum quam est unius speciei nobiscum. Sed de perfectione divinae naturae est voluntatem habere, ut in primo ostensum est: similiter etiam de perfectione humanae naturae est quod habeat voluntatem, per quam est homo liberi arbitrii». *Sum. Gent.*, lib. 4, cap. 36, n.º. 3.

⁵⁵ «Praeterea, natura humana non est minoris dignitatis in Christo quam in nobis. Personalitas autem ad dignitatem pertinet, ut in primo habitum est». *Suma teológica*, III, q. 2, art. 2.

⁵⁶ «Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est. Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae». *Suma teológica*, I, q. 29, art. 3.

⁵⁷ «Item, non est credendum quod homo ex peccato aliquod commodum reportaverit. Sed maxima dignitas humanae naturae est in hoc quod assumpta est in unitatem divinae personae. Ergo hoc per peccatum homo consecutus non est; et sic idem quod prius». *In IV Sent.*, lib. 3, d. 1, q. 1, art. 3.

⁵⁸ «Augustinus. *Vel stola prima est dignitas quam perdidit Adam*». *Catena in Lc.*, cap. 15, lect. 4.

accidente, pero su dignidad persiste en cuanto al decoro de la gracia por la «que Dios» se la restituyó⁵⁹.

11. OTRAS OBSERVACIONES

En el Antiguo Régimen las nociones de dignidad y de *reverentia*, aunque no consideradas idénticas, solían ir unidas; las dignidades concretas que corresponden a cada cual las determina la justicia distributiva⁶⁰.

Vimos que la dignidad se muestra en su mayor medida en el hecho de poseer voluntad libre, y parece que la voluntad de Dios, al dejarnos actuar a nosotros, quedará menoscabada por la autonomía de esta voluntad; no es así, porque la causalidad de la voluntad divina no excluye a todas las causas próximas a las cosas, ya que la Sabiduría de Dios quiere comunicar esta causalidad a lo creado por Él, dotándolo así de dignidad⁶¹. De lo que resulta que, según Tomás, ser causa segunda es otro fundamento más de la dignidad humana.

Todo hombre posee dignidad. Los escolásticos distinguían el culto que se debe a Dios (al que llamaban *latría*) de la reverencia que se debe a los otros hombres, al que conocían como *dulía*, y este honor se debe al hecho de ser cada hombre imagen de Dios; aunque puede suceder que cuando se honra a otro hombre no se refiera este acto a Dios⁶². Pero, aunque los tratamientos –muestras de la *reverentia*– sean diversos, todo ser humano es digno porque todos somos igualmente imágenes de Dios.

La dignidad de los hombres es perpetua. Porque, como Dios quiso satisfacer por los pecados de los hombres, no tanto quiso deshacer su culpa como volverlos a llevar a su primera dignidad humana *integraliter*. Por ello la digni-

⁵⁹ «Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non reparetur pulchritudo animae quantum ad aliquod accidens, quod erat dignitas innocentiae; reparatur tamen quantum ad decorum gratiae quae restituitur». *In IV Sent.*, lib. 4, d. 18, q. 1, art. 2.

⁶⁰ «Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam iustitiam». *Suma teológica*, II-II, q. 63, art. 1.

⁶¹ «Ad quartum dicendum, quod causalitas divinae voluntatis non excludit omnes causas proximas rerum; nec hoc est ex insufficientia voluntatis, sed ex ordine sapientiae ejus quae effectus mediantibus aliis causis provenire disposuit, ut sic etiam causandi dignitas creaturis communicaretur». *In IV Sent.*, lib. 1, d. 45, q. 1, art. 3.

⁶² «Et ideo quandoque est alius specie motus in imaginem, et motus in rem. Sic ergo dicendum est quod honor vel subiectio duliae respicit absolute quandam hominis dignitatem. Licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum». *Suma teológica*, II-II, q. 103, art. 3.

dad permanece perpetuamente en la naturaleza del hombre, y la pena queda rebajada: en lo que se nos muestra más la misericordia llevándonos a la dignidad eterna que no remitiendo la culpa temporal⁶³.

Es patente que, planteado así el tema, el pecado es ante todo un atentado contra la dignidad que porta todo hombre⁶⁴, y él reitera que el hombre, al pecar, peca ante todo contra sí mismo⁶⁵.

Tanto disertar sobre la dignidad inherente a la naturaleza humana no tiene por qué llevar hacia una actitud siempre seria en las enseñanzas, o exposiciones en general. El buen humor también tiene sus momentos, y Tomás de Aquino nos indica que las actitudes jocosas deben ser congruentes con los negocios y con las personas. Por esto es por lo que nos dice Tulio, en el primer libro de la Retórica, que cuando el auditorio esté fatigado no es inútil que el que habla diga algo ‘nuevo’ o ridículo, a no ser que la dignidad del tema no admita estos momentos lúdicos⁶⁶.

Un castellano de hace siglos hubiera dicho que estos temas son de tomo, y graves, y que no admiten momentos jocosos. Pero sí momentos festivos porque Cristo fue una persona igual a nosotros, y aunque su personalidad fuera de algún modo más elevada, la sustancia o meollo de Su personalidad está participada en todos los hombres. De forma que la propia persona es el mayor motivo para vivir las obras de misericordia; lo que concuerda muy bien con lo que nos exige el momento de hoy. Y siempre es cuestión festiva comprobar cómo los temas más generales y graves de la teología se acomodan y exigen a lo que necesitamos todos los días según nuestra ‘carne y huesos’.

⁶³ «Ad secundum dicendum, quod in hoc quod Deus per satisfactionem hominem reparari voluit, maxime manifestatur ejus misericordia: quia non tantum culpam ab eo voluit remove, sed etiam ad pristinam dignitatem humanam naturam integraliter reducere: quae quidem dignitas perpetuo in natura manet, sed poena ad modicum transit; unde magis manifestatur misericordia in perducendo ad aeternam dignitatem, quam in dimittendo temporalem culpam». *In IV Sent.*, lib. 3, d. 20, q. 1 art. 1.

⁶⁴ «Secundo, quia per hoc instruimur quanta sit dignitas humanae natura ne eam inquinemos peccando. Unde dicit Augustinus, in libro de vera religione, *demonstravit nobis Deus quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit*. Et Leo Papa dicit, in sermone de nativitate, *agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et divina consors factus naturae, noli in veterem volitatem degeneri conversatione redire*». *Suma teológica*, III, q. 1, art. 2.

⁶⁵ «Non enim Deus a nobis offenditur, nisi ex eo quod contra nostrum bonum agens». *Sum. Gent.*, § 2948. *Com. Eth.*, n.º 257 según la edición de Marietti.

⁶⁶ «Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, jocosae debent congruere negotiis et personis, et Tullius dicit, in I Reth. quod quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliqua res nova aut ridicula oratore incipere, si tamen rei dignitas non admitat iocandi facultatem». *Suma teológica*, II-II, q. 168, art. 1.