



LA LEY ETERNA Y SU PENETRACION EN LAS CRIATURAS: SU ALCANCE A LO SINGULAR

JAIME SORDO - ENRIQUE COLON

I. EXTENSION UNIVERSAL DE LA LEY ETERNA

Dios ha creado todas las cosas con un orden hacia el último fin: Dios crea a cada alma en un momento histórico concreto. Y al crearla, la ordena para que retorne a El con exigencias que, respondiendo siempre a lo que es propio de la naturaleza humana, no son idénticas para cada una; toda vida y todo acto humano tienen algo de irrepetible. En su perfecta sabiduría, Dios ha ordenado a cada criatura, en la unidad de su ser y la identidad de su naturaleza, para que recorra el propio camino de retorno, y la guía y la mueve atrayéndola hacia Sí: como causa primera de todas las cosas, no sólo las trae a la existencia dándoles el ser, la esencia o naturaleza y todas las determinaciones que son propias de cada una, sino que las conserva y les concede el auxilio divino en sus operaciones, ordenándolas hacia el último fin, que sólo puede ser El (1); Dios, al crear, da a cada criatura una forma determinada que la coloca en un grado de ser y que es, a la vez, principio de un dinamismo cuya finalidad es adquirir su per-

(1) Cfr. *Prov.* 16, 4.



fección, que consiste en la máxima semejanza —según sus posibilidades— con la perfección y la bondad divina, de la que procede y a la que tiende.

Esta ordenación de las criaturas a Dios, implica un orden interno en la creación (2); así, podemos decir que el movimiento de todas las cosas es como una respuesta de la criatura al mandato del Creador (3). Esto manifiesta, al mismo tiempo, que el ser de las criaturas está indisolublemente unido al orden del universo: en la medida en que una cosa es, posee una ordenación al fin; las criaturas al recibir el ser, reciben simultáneamente su ordenación al último fin, y la capacidad de dirigirse —siempre con el auxilio divino— a él. Por tanto, hay que afirmar que “el proyecto de Dios sobre cualquier ser, la providencia divina que ordena hasta el último detalle las acciones al fin, alcanza a lo más íntimo de toda criatura. Le llega a cada una, en el plano natural, a partir de su mismo *actus essendi* —su participación en el ‘Ser’—” (4). De ahí que el principio por el que se expresa esta tendencia de todos los entes hacia su fin —*omnia appetunt bonum* (5)—, sea también un principio constitutivo de su mismo ser: la naturaleza de las cosas determina su forma de tender a Dios (6).

El orden de las criaturas descende del Creador: “Todo lo ordenado es ordenado por algo. Y este ‘por’ aquí tiene razón de causa final, que es la primera de las causas y, por eso, supremamente ordenadora. Por tanto, tiene en ese algo la razón de su propio orden” (7). De ahí que la ordenación de las criaturas se encuentra antes en Dios,

(2) “Bonum enim in rebus surgit ex duplici ordine: quorum primus et principalis ordo est rerum omnium ad finem ultimum, qui Deus est; secundus ordo est unius rei ad aliam rem: et primus ordo est causa secundi, quia secundus ordo est propter primum”. *In I Sent.* d 47 q 1 a 4 c.

(3) Cfr. *S. Th.* 1 q 65 a 2 c.

(4) R. GARCÍA DE HARO, *La Conciencia Cristiana*, Ed. Rialp, Madrid 1971, p. 22.

(5) *S. Th.* 1 q 44 a 4 ad 3; 1 q 5 a 4 c; *De Veritate* q 22 aa 1-2.

(6) Cfr. *De Veritate* q 21 a 1 ad 1.

(7) C. CARDONA, *La Metafísica del Bien Común*, Ed. Rialp, Madrid 1966, p. 40.



que en ellas mismas; es el plan de la divina sabiduría —*ratio ordinandorum in finem*— imperado por su voluntad, para conducir todas las cosas hacia su fin, que es El mismo.

El orden de las criaturas es, por ende, una participación en la misma *ratio divina* y de ella descende: es la misma sabiduría divina la que mueve y dirige hacia su fin a todas las criaturas —según su propia naturaleza—, como norma suprema de toda actividad (8).

Ley eterna, providencia y gobierno divino: Como la ley no es otra cosa que la *ratio et regula* según la cual se obra (9), la ordenación que Dios imprime en las criaturas dirigiéndolas hacia su fin, se puede denominar con toda propiedad *ley eterna* (10).

En Dios todo es Uno, salvo lo que atañe a la distinción de Personas, porque todos sus atributos y perfecciones se identifican con su Ser simplicísimo. Sin embargo, como hablamos de Dios según el modo en que las perfecciones se dan en las criaturas, le atribuimos algunas distinciones que, sin ser reales en El, nos ayudan a nosotros a conocer mejor la infinita riqueza de la simplicísima esencia divina; en tal sentido se suele distinguir entre ley eterna, providencia y gobierno divinos. La ley es la ordenación perfectísima de la divina sabiduría, en cuanto principio del régimen de todo lo creado y lo creable, y que con su infinita bondad impuso al universo concreto que libremente quiso crear (11).

La ley eterna rige toda la creación; y llamamos providencia al cuidado con que Dios vela por el despliegue de su eficaz acción ordenadora, por la que el universo es llevado hacia su último fin: en este sentido puede considerarse la ley eterna como el principio de la providencia, al

(8) Cfr. *Prov.* 3, 19; 8, 22-31.

(9) Cfr. *C. G.* III c 114.

(10) "Ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium motuum et motionum" *S. Th.* 1-2 q 93 a 1 c.

(11) Cfr. *S. Th.* 1-2 q 93 aa. 1 et 4.



modo como en nosotros existen unos primeros principios morales de los que derivan los actos propios de la prudencia o *providencia* (12).

La providencia así tomada —en sentido amplio— comprende dos cosas: la *ratio ordinis* y la *executio ordinis* (13). La primera —providencia en sentido estricto— es *ipsa ratio divina in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit* (14) y, como tal, es la misma ley eterna en tanto principio de la participación del orden divino, que las criaturas poseen por la ley natural y la divino-positiva; por eso, es corriente llamar indistintamente ley eterna o plan de la providencia al proyecto del gobierno divino que ordena todas las cosas hacia su último fin (15). La segunda, la *executio ordinis* es la ejecución de ese plan; dicho al modo humano, comprendería no sólo la ordenación como exigencia del camino al fin, sino también como efectiva provisión de cuanto es necesario —abundantemente colmado— para lograrlo; a esa *executio ordinis* se le llama comúnmente gobierno divino, y no siempre lo realiza Dios de modo inmediato (16); su efecto en las criaturas tiene una doble vertiente: *conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum* (17).

Por todas estas razones, podemos decir que la providencia pertenece más a la potencia que a la sabiduría y voluntad divinas (18), y se dice más en orden a la acción divina que la ley eterna. Por eso, Santo Tomás afirma que la ley eterna mide y regula las acciones de las criaturas, para que consiguiendo su fin particular se consiga el fin del universo, mientras que la providencia mueve y dirige

(12) Cfr. *De Veritate* q 5 a 1 ad 6.

(13) Cfr. *S. Th.* 1 q 22 a 1 ad 2.

(14) *S. Th.* 1 q 22 a 1 c.

(15) Cfr. *C. G.* III cc 75-76; *De Veritate* q 5 a 1.

(16) Cfr. *S. Th.* 1 q 103 a 6 c.

(17) *S. Th.* 1 q 103 a 4 c.

(18) "Gubernatio est providentiae effectus...; voluntas est ut imperans, sapientia ut dirigens, potentia ut exequens; et sic potentia propinquior est gubernationi quam scientia et voluntas. Ergo providentia magis pertinet ad potentiam quam ad scientiam vel voluntatem". *De Veritate* q 5 a 1 sc 7.



esas acciones —las provee adecuadamente para que alcancen el fin— de acuerdo con lo que la ley eterna ha dispuesto (19). Y, por ende, la ley eterna es como la *regula providentiae* o *regula finis* según la cual conduce al fin todas las cosas: así, *providentia est ... aliquid ad legem aeternam consequens* (20) y, en este sentido, cabe decir que la consideración del orden de la providencia lleva al conocimiento de la ley eterna, que es el principio de dicho orden.

El plan del gobierno divino: La ley eterna es, por tanto, el plan con que Dios ha trazado el “retorno” de las criaturas —cada una según su naturaleza— al Creador. Y es El mismo quien va proveyendo al cumplimiento de ese plan dispuesto por su sabiduría y bondad, que conduce todas las cosas hacia la perfección. La ley eterna se nos presenta como un proyecto del Dios personal y trascendente, que dirige amorosamente a todas las criaturas —cuyo dinamismo es fruto de la difusión continuada de la bondad divina (21)— hacia su plenitud.

El plan de la divina sabiduría abarca todo lo creado: todo lo que de alguna manera *es*, está contemplado en la ley eterna. Es más, Dios mismo no puede hacer que algo conserve su subsistencia con independencia de El (22), pues no sería efecto suyo y, por tanto, no sería (23). Precisamente, en cuanto Dios ordena y dispone a todas las cosas de un modo inmediato, se dice que está en ellas *per praesentiam* (24); por eso la ley eterna pertenece a lo más íntimo de las cosas, y a la vez las excede. Se revela así la dignidad de las criaturas y su bondad constitutiva (25), la positividad que anida en ellas en cuanto encierran en lo

(19) Cfr. *De Veritate* q 5 a 2 c; *S. Th.* 1-2 q 91 a 2 c.

(20) *De Veritate* q 5 a 1 ad 6.

(21) Cfr. *Ps.* 110, 7-8.

(22) “Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? Aut quod a te vocatum non esset conservaretur?”. *Sap.* 11, 26.

(23) Cfr. *C. G.* II c 25.

(24) Cfr. *Comp. Th.* c 135. “La formula tomistica: *per essentiam, per potentiam, per praesentiam...*, esprime al suo vertice supremo, con la suprema quiete dell’Assoluto calato nel finito, la suprema dipendenza del finito dall’Infinito”. C. FABRO, *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, en “*Divinitas*” 2 (1967) 584.

(25) Cfr. *Eccl.* 3, 11; *Eccl.* 39, 21.30.39; *I Tim.* 4, 4.



más íntimo esa continua acción de Dios que no sólo las mantiene en el ser, sino que las ordena y las conduce al fin; de ahí que exista en ellas una potencialidad de grandeza, que a veces se nos oculta, pero que es inseparable del hecho de la creación. Para el hombre —y para toda criatura racional—, que se hace consciente de esta realidad, seguir la ley eterna y llegar a amar a Dios sobre todas las cosas (26), no sólo le resulta el más amable de los preceptos (27), sino la fuente de todos sus bienes, de todo lo que es y puede llegar a ser, el único camino para llegar a la plenitud (28).

La ley eterna penetra lo más íntimo de cada hombre —Dios es más íntimo a mí, que yo mismo—, por ser la misma sabiduría divina quien lo crea y, por eso, se encuentra en su interior aún antes de que alcance a saber de ella: “Los planes de Dios penetran el ser del hombre y del cristiano de modo tal que su dependencia de ellos es más íntima que la relación que el hombre alcanza con tales planes a través de su conocimiento” (29); el que sea capaz de conocer esa divina ordenación es una prueba de la confianza que Dios otorga al hombre, y un acicate para abrirse a ella y seguirla amorosamente —aunque no siempre pueda desentrañar su significado— pues, en último término, sabe que le conduce a la máxima perfección que puede alcanzar.

Regla de todas las leyes: La ley eterna, en cuanto presencia de la divina sabiduría que establece el orden de todas las cosas hacia su fin, posee de una manera eminente el carácter imperativo de la ley. El orden dispuesto por Dios no es sólo el más adecuado para que los seres alcancen su fin y, por tanto, su plena realización sino que se presenta además con carácter de obligatoriedad para conseguir la perfección. Como la ley eterna es la misma razón de Dios, Santo Tomás la compara con la luz (30): es la

(26) Cfr. *Matth.* 22, 37.

(27) Cfr. *Ps.* 118, 47-48.

(28) “Qui quaerit legem replebitur ab ea”. *Ecclí.* 32, 19.

(29) R. GARCÍA DE HARO, o. c., p. 20.

(30) Cfr. *S. Th.* 1-2 q 19 a 4 c; *In Ps.* 18; *In Ps.* 42; etc.



misma luz de la sabiduría divina; y la luz de la razón humana, que está en nosotros como participación de la luz divina, sólo puede mostrarnos el bien y regular la voluntad en cuanto deriva de la luz de la razón divina que es la ley eterna (31). Por esto, cuando el hombre se aparta de la ley eterna renuncia, de manera implícita al menos, a la perfección, y se pone en vías de lesionar el propio ser al separarse del orden querido por Dios. Entonces el hombre anda en tinieblas, porque se sale del orden sapientísimo dispuesto por Dios, que es la luz que le guía para que pueda alcanzar la plenitud.

Esta consideración ilustra el carácter obligatorio que tiene la ley eterna para la actividad libre del hombre: como la ley eterna ordena al hombre primaria y principalmente hacia el fin (32), el apartarse de ella lleva consigo la renuncia a poder alcanzar el fin, porque fuera de sus caminos es imposible alcanzar la meta. Por esto la separación voluntaria del cumplimiento de la ley eterna lleva consigo la aversión del fin, que incluye cualquier otro tipo de desorden, y es lo que constituye la esencia de todo pecado: la *aversio a Deo* por conversión a las criaturas.

En consecuencia la ley eterna es la ley por excelencia, en cuanto toda otra ordenación debe subordinarse al orden divino; de ahí que las demás leyes lo son en cuanto derivan de la ley eterna (33). Si una ley humana se opone a la ley eterna, es más violencia que ley (34); y viceversa,

(31) "Lumen rationis quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, id est a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana". *S. Th.* 1-2 q 19 a 4 c.

(32) Cfr. *S. Th.* 1-2 q 71 a 6 ad 3.

(33) Cfr. *S. Th.* 1-2 q 93 a 3 c. "Todas las leyes de la naturaleza, todas las leyes de la moral o de la sociedad deben ser consideradas por lo tanto como otros tantos casos particulares de una sola y misma ley, la ley divina. La regla según la cual Dios quiere que sea gobernado el universo, necesariamente es eterna como el mismo Dios; por consiguiente se dará el nombre de *ley eterna* a esta ley primera, fuente única de todas las otras leyes". E. GILSON, *El Tomismo*, Ed. Desclée, Buenos Aires 1951, p. 372.

(34) Cfr. *Is* 10, 1; *Jer.* 10, 3.



todo lo que hay de perfección en las leyes, lo tienen por participación de la ley eterna (35).

Las causas segundas: En la ordenación universal dispuesta por Dios, no todo está ordenado del mismo modo: el orden de cada criatura depende de su grado de participación en el ser (36); de ahí que las que está más cerca del fin también participan con mayor intensidad del orden divino, y por tanto pueden ordenar a otras a conseguir el fin propio (37). Así pues, las cosas son movidas por la ley eterna de acuerdo con su naturaleza: los seres racionales por el conocimiento que de ella tienen, los irracionales inconscientemente y de manera pasiva (38); pero siempre la ley eterna se presenta con un carácter imperativo: imperatividad para que unas cosas sucedan necesariamente y otras libre y contingentemente. De esta manera, por su providencia, Dios va ordenando los seres hacia el fin respetando su casualidad propia; por eso dice la S. Escritura que dispone las cosas con suavidad (39).

Precisamente la existencia de causalidad propia en las criaturas explica el mal, la imperfección y el pecado, dentro de la infinita perfección del plan divino: ya se ha indicado que en la ejecución del orden divino, Dios se vale de intermediarios gobernando a los seres inferiores por medio de los superiores, no a causa de la insuficiencia de su poder, sino por sobreabundancia de su bondad, que quiere comunicar a las criaturas la dignidad de ser causas de bien (40). Es aquí donde tiene su origen la imperfección, cuando las criaturas no obran con la perfección debida. A

(35) "Lex humana in tantum habet rationem legis, in quantum est secundum rationem rectam: et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur". *S. Th.* 1-2 q 93 a 3 ad 2.

(36) Cfr. *De Veritate* q 5 a 5 c.

(37) "Ea quae sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem: nam eis mediantibus etiam alia ordinantur in finem. Actiones autem substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem, quam actiones aliarum rerum". *C. G.* III c 90.

(38) "Intellectum tibi dabo, et instruam te in via hac qua gradieris; firmabo super te oculos meos. Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus". *Ps.* 31, 8-9.

(39) Cfr. *Sap.* 8, 1.

(40) Cfr. *C. G.* II c 45.



pesar de todo, esto sucede de tal manera que no se daña realmente la bondad del plan de Dios, a quien como provisor universal corresponde permitir que haya defectos en algunos seres particulares para que no sufra detrimento el bien común del universo, porque el Dios omnipotente no habría permitido que hubiese mal, si este mal no pudiera ordenarlo al bien (41).

Mientras la ley eterna da razón de toda la perfección de las criaturas, la providencia da además razón de los males y defectos, en cuanto permite dichos males y defectos en el universo precisamente porque esta permisión lleva consigo una orientación al bien.

II. LA LEY ETERNA Y LOS "SINGULARIA"

1. *Fundamento último de la sujeción.*

Las criaturas están sometidas a la acción providente de Dios, no sólo tomadas en su conjunto, sino también en su singularidad concreta: *non in universali tantum, sed etiam in singulari* (42). La ley eterna alcanza a las cosas en su singularidad, a diferencia de las leyes humanas cuyo alcance se limita al caso general, sin llegar a las *particulares direcciones singulorum, quae tamen in aeterna lege continentur* (43).

El fundamento se encuentra en la perfección con que Dios obra, en la absoluta perfección de la causalidad divina sobre las criaturas. Santo Tomás lo argumenta así: *omne agens agit propter finem*, y la ordenación de los efectos al fin se extiende hasta donde se extiende la causalidad del agente. Pero la causalidad de Dios se extiende absolutamente a todos los existentes, no sólo en cuanto a

(41) Cfr. *S. Th.* 1 q 22 a 2 ad 2.

(42) *S. Th.* 1 q 22 a 2 c; 1 q 103 a 5 c; *De Veritate* q 5 a 3 c; C. G. III cc 75-76.

(43) *S. Th.* 1-2 q 91 a 3 ad 1; *In Iob*, 2 lect. 1.



los elementos que constituyen su esencia, sino también en cuanto a sus principios individuales —*non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia*—. Por eso, todo lo que participa del ser de algún modo, necesariamente ha de estar ordenado a un fin por Dios y, por lo tanto, sujeto a su providencia (44): “La ley eterna, el orden de la providencia, el entero designio de Dios es, por exigencia de la perfección del obrar divino, inseparable del ser de las cosas. En la misma medida que algo ‘es’, está ordenado por Dios; su ordenación abarca a lo singular de cada ser: alcanza al ser en cuanto es y, por tanto, en su singularidad. Por eso las criaturas obtienen el orden al fin, y especialmente al fin último, en la misma medida que reciben el ser, pues ese orden es un bien participado del ‘Ser’; igualmente, vale asentar que la ordenación al fin que les proviene de la propia forma o dinamismo es una participación del ‘Ser’; por último, el mismo movimiento por el cual se dirigen al fin y la conservación de las virtualidades de su ser, según las que lo realizan, son una bondad que está en las criaturas en tanto participan del ‘Ser’” (45).

La criatura se encuentra finalizada en la medida misma que ha sido sacada de la nada por la causalidad eficiente de la omnipotencia divina (46). Ahora bien, el *esse* —principio constitutivo de toda realidad creada— es el primer efecto de Dios en las criaturas: todos los demás efectos lo presuponen y en él se apoyan (47); de ahí que, en la medida que todas las criaturas proceden del Creador —cuya causalidad alcanza toda la razón de ser que hay

(44) “Necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud Apostoli, ad Rom 13, 1: *quae a Deo sunt, ordinata sunt*. Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, in quantum participant esse, in tantum subdi divinae providentiae”. S. Th. 1 q 22 a 2 c.

(45) R. GARCÍA DE HARO, o. c., pp. 21-22.

(46) Cfr. *Esth.* 13, 8-11.

(47) “Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur”. *Comp. Th.* c. 68.



en las cosas (48)— la ordenación de todas las criaturas hacia su fin pertenece a lo más íntimo que hay en ellas, puesto que les viene dada por su participación en el ser. Por tanto la ley eterna, que constituye la razón de esa ordenación, no llega extrínsecamente a la criatura (49), sino que procede del mismo orden del amor con que Dios la crea y la lleva hacia su plenitud (50): la ley eterna aparece como una consecuencia necesaria de la creación, de la causalidad primera y absoluta de Dios sobre todo lo creado, en su singularidad. Santo Tomás es explícito en este punto: *cum omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis ... necesse est omnia, in quantum participant esse, in tantum subdi divinae providentiae* (51). Y como la ordenación de los efectos al fin se extiende hasta donde se extiende la causalidad del primer agente, es decir a todo lo que es, incluso a sus principios individuales, se sigue que la providencia —y, por ende, la ley eterna— alcanza los seres en su singularidad.

Dios, al crear, no sólo da a la criatura una forma que la coloca en un grado de ser, sino también un dinamismo orientado (ordenado) cuya finalidad es adquirir su plena perfección, que consiste en una semejanza con la perfección y la bondad divinas de las que procede (52). Por eso, la causalidad divina en la creación no se limita a dar el ser a las criaturas, sino que además lleva consigo su orientación y conducción a la bondad divina, es decir, el retorno a su causa. En resumen, la ley eterna en cuanto razón de la orientación de las cosas a su fin, es inseparable del ser de las cosas y la única posibilidad de que éstas al-

(48) Cfr. *I Cor.* 12, 6.

(49) "Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam". *Ier.* 31, 33; *Hebr.* 10, 16.

(50) "Gubernatio providentiae ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat: in hoc enim praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit. Quanto ergo Deus aliqua magis amat, magis sub eius providentia cadunt". *C. G.* III c. 90; *S. Th.* 1 q 20 a 2 c; 1 q 22 a 4 c; 2-2 q 106 a 3 c.

(51) *S. Th.* 1 q 22 a 2 c.

(52) Cfr. *S. Th.* 1 q 44 a 4 ad 1.



cancen su plenitud; ordena todas las acciones —hasta las más pequeñas— hacia ese fin, y pertenece a lo más íntimo de la criatura, pues le viene dada con lo más profundo e íntimo de ellas: su acto de ser, en virtud del cual participan también de la ordenación de la ley eterna.

2. *Ejemplaridad divina y alcance de la ley eterna.*

Dios, causa ejemplar del universo: El fin del agente es producir algo semejante a él: *omne agens agit sibi simile* (53); por tanto, también el fin del efecto —que hemos visto coincide con el de la causa eficiente— será asemejarse al agente: *effectus tendit in similitudinem agentis*, y en este sentido decimos que el agente es fin del efecto (54). Por ello el efecto alcanza su máxima perfección en el retorno a su causa (55); y, del mismo modo, la semejanza (similitud) entre la causa y el efecto no se reduce a ser un juego de palabras o la mera constatación de un hecho, sino que es un principio determinante de toda actividad, considerada hasta la realización de su sentido último. Así, por ser Dios el principio primero y la causa de todas las criaturas, se sigue que el universo participa de alguna semejanza (similitud) con su causa (56); pero esta similitud de las criaturas con su Creador no sólo se da por el hecho de que Dios es el principio de todas las cosas, sino también por ser el modelo y ejemplar de la creación, y esto es válido tanto para el universo considerado en su conjunto como para cada una de las criaturas (57). Precisamente en la ejemplaridad divina pone Santo Tomás el fundamento de la inteligibilidad de las cosas, así

(53) *S. Th.* 1 q 4 a 3 c; *C. G.* III c 19.

(54) Cfr. *C. G.* III c 19.

(55) Cfr. *C. G.* II c 46.

(56) Cfr. *S. Th.* 1 q 4 a 3 c; *C. G.* I c 29.

(57) "Sciendum tamen est quod ea quae a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem. In causam quidem efficientem, in quantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur. In causam quidem exemplarem, secundum quod id quod in nobis a Deo est, aliquo modo Deum imitatur". *C. G.* IV c 21.



como de su multiplicidad y diversidad; también en ella se fundamenta, de alguna manera, su dinamismo (58).

El universo ha sido creado para participar de la bondad divina y manifestarla, por lo que las criaturas imitan en su naturaleza y en su ser esta bondad. Pero esta manifestación de la bondad divina también se produce en la actividad creatural, pues algo representa mejor a Dios en la medida en que se asemeja a El en más cosas; y en Dios no sólo hay bondad, sino también difusión de esta bondad. De ahí que la criatura se asemeja más a Dios, si además de ser buena, puede también difundir el bien a otras (59). Debido a esto, el dinamismo de las criaturas aparece también como una participación del ser y la bondad divinas (60).

El obrar como tensión al fin: Es precisamente a través de su operación como la criatura retorna a Dios y se perfecciona (61), pues *summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem* (62); por este motivo la forma, que es acto primero, tiene su razón de ser en el acto segundo que es la operación y, por tanto, la operación es el fin de las cosas creadas (63): la actividad de las criaturas hacia el fin querido por Dios realiza así una nueva semejanza con la bondad divina. El universo no sólo se dirige hacia su fin mediante la operación de las criaturas, sino que en ese operar hay ya una manifestación de la bondad divina. En esta manifestación, el conjunto de las criaturas, no puede asemejarse a Dios, Acto Puro, de manera condensada en un único instante, sino de manera múltiple y progresiva mediante la sucesión y diversidad de sus actos, hasta lograr la perfección última, a través del cumplimiento entero del plan de la providencia que las reconduce a Dios.

(58) Cfr. C. G. I c 69; III c 24.

(59) Cfr. S. Th. 1 q 103 a 4 c; C. G. II c 45.

(60) Cfr. I Cor. 3, 9; II Par. 29, 11.

(61) Cfr. C. G. III c 64; *In II De Coelo et Mundo* lect 4.

(62) S. Th. 1-2 q 55 a 2 ad 3; C. G. III c 21.

(63) Cfr. S. Th. 1 q 105 a 5 c.



Así, la ley eterna en cuanto razón de la ordenación al fin de las criaturas, no se aplica solamente al conjunto del universo considerado globalmente, sino también a cada uno de los momentos y de las operaciones mediante las cuales se lleva a cabo la representación de la bondad divina, a cada acción particular de los seres singulares: no sólo el universo considerado como un todo manifiesta la bondad divina y tiende a Dios como fin último, sino también cada una de sus partes, de modo que cada acción particular de las criaturas está sostenida por Dios y tiende a El; por ello tiene consistencia en sí misma y está regulada por la ley eterna: "El influjo de la Causa Primera, precisamente en cuanto Dios es el *esse subsistens*, fundamenta cualquier aspecto de la realidad y de la causalidad de las cosas: se puede por tanto afirmar que el influjo divino se ejerce *antes, durante y después* del influjo de la causa segunda, sea particular o universal, en cualquier orden, porque Dios es la causa universal en el sentido intensivo absoluto, que abarca totalmente tanto la causa como el efecto, tanto *in esse* como *in fieri*" (64).

Las criaturas racionales: "Fue conveniente, para que el universo alcanzase su perfección acabada, que hubiese algunas criaturas que tornasen a Dios no sólo por semejanza de naturaleza sino por semejanza de operación. Operación que no puede ser otra que la del entendimiento y la voluntad, pues así es como obra Dios respecto de sí mismo" (65). La razón de esto radica en el hecho de que sólo por la operación libre del entendimiento y de la voluntad realiza formalmente el hombre —y toda criatura racional— la semejanza operativa con Dios: la criatura racio-

(64) "L'influsso della Causa Prima, proprio in quanto la natura di Dio è l'*esse subsistens*, sottende ogni aspetto di realtà e di causalità delle cose: si può affermare allora che l'influsso divino si esercita *prima, durante e dopo* ...l'influsso della causa seconda particolare o universale che sia, in qualsiasi ordine, perchè Dio è la Causa universale in senso intensivo assoluto che abbraccia totalmente tanto la causa come l'effetto, sia *in esse* e sia *in fieri*". C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, Soc. Ed. Internazionale, Torino 1960, pp. 481-482.

(65) C. G. II c 46.



nal participa formalmente de la ley eterna, en la medida en que su actividad posee una semejanza formal con la actividad divina (66). En virtud de ello, cada instante y cada acción de las criaturas racionales tienen en sí mismos un sentido mucho más elevado que en los seres irracionales, ya que se ordenan de una manera más perfecta a Dios. "El hombre participa, por tanto, de los planes de Dios —ley eterna, providencia— de una manera peculiar, con una dimensión más elevada de participación que en el caso de las criaturas irracionales. Participa siendo capaz de adherirse, en el doble aspecto de conocer y amar en ellos el camino hacia su Creador" (67). Es claro desde este punto de vista, que la ley eterna se extiende con un particular cuidado y amor a las acciones concretas de cada persona, regulándolas hasta en sus más mínimos detalles, puesto que cada una de ellas tiene una ordenación inmediata a Dios —la manifestación de su bondad— que está en plena concordancia con la ordenación de la criatura a su último fin.

El que la criatura racional alcance su fin trascendente y último a través de su actividad (68), no significa sin embargo, que una vez alcanzado el fin se llegue a la aniquilación absoluta de la actividad creatural; por el contrario, la bienaventuranza —perfección definitiva y última del hombre— es también una actividad (*operatio perfecta*): la culminación del conocimiento y del amor sobrenatural de Dios, iniciados por la gracia en el mundo presente (69). De tal modo que la bienaventuranza se presenta como la prolongación trascendente de una actividad —que se lleva a cabo con el auxilio sobrenatural de Dios— iniciada por la criatura en el tiempo.

(66) "Etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali, proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis". S. Th. 1-2 q 91 a 2 ad 3.

(67) R. GARCÍA DE HARO, o. c., p. 15.

(68) Cfr. II Cor. 11, 15; Ps. 27, 4; Eccli. 20, 30.

(69) Cfr. S. Th. 1 q 93 a 4 c.

3. *Extensión universal del conocimiento práctico de Dios.*

La actividad providente de Dios se extiende a donde llega el conocimiento divino: En varias de sus exposiciones sobre la divina providencia, Santo Tomás hace ver su acción sobre todo el universo y sobre cada una de las criaturas singulares, a partir del perfecto conocimiento que Dios posee de ellos, argumentando que la actividad providente de Dios se extiende hasta donde llega el conocimiento divino (70). Así, liga en este aspecto la providencia divina con la ciencia práctica absoluta de Dios o ciencia de visión, que es el conocimiento que Dios tiene de las cosas a las que da efectivamente el ser por medio de su acción creadora (71).

El argumento es el siguiente: si Dios no tiene providencia sobre los singulares será porque no los conoce, o porque no puede o no quiere tener cuidado de ellos; pero Dios conoce perfectamente las cosas en su singularidad hasta el más mínimo detalle, y como su voluntad abarca todo bien, no parece conveniente que no quiera su ordenación que es lo que constituye su principal bien; es pues menester que, así como conoce inmediatamente lo singular, así también lo ordene (72).

Extensión del conocimiento práctico de Dios: Por ser Dios la esencia misma de la bondad, se le debe atribuir cada perfección según lo mejor que hay de ella. Pero lo mejor en el género del conocimiento práctico, cual es la razón de gobierno, consiste en que se conozcan las cosas

(70) Cfr. *De Veritate* q 5 a 4 c; C. G. III cc 75-76.

(71) Cfr. *S. Th.* 1 q 14 a 16 c.

(72) "Si Deus horum singularium providentiam non habet, aut hoc est quia non cognoscit ea; aut quia non potest; aut quia non vult eorum curam habere. Non autem potest dici quod Deus singularia non cognoscat: ostensum enim est supra quod Deus eorum notitiam habet. Neque etiam potest dici quod Deus eorum curam habere non possit: cum eius potentia sit infinita, ut supra probatum est ... Neque etiam potest dici quod Deus non velit ea gubernare: cum voluntas ipsius sit universaliter omnis boni; bonum autem eorum quae gubernantur, in ordine gubernationis maxime consistit. Non igitur potest dici quod Deus horum singularium curam non habeat". C. G. III c 75.



singulares sobre las cuales versa el acto del conocimiento práctico. (73). Este conocimiento en lo que se refiere a la ordenación de las cosas será, por ende, más perfecto cuanto más al detalle descienda dicha ordenación; y si el hombre no puede tener presente el orden de todas las cosas particulares que entran en lo que ha de disponer, es debido al defecto del entendimiento humano que no abarca todo lo singular, de ahí que se tenga por más capacitado el que alcanza a tener presente más cosas singulares (74). Así, ejemplifica Santo Tomás, el médico no cura a un hombre genérico sino a este hombre, y es mejor médico el que no se queda en la consideración de generalidades, sino que descende hasta los detalles más mínimos para curar al enfermo (75).

La amplitud del conocimiento divino, que llega a lo singular, se deduce también de su causalidad absoluta: "como Dios causa todas las cosas por su ciencia, tanto se extenderá la ciencia de Dios cuanto se extienda la causalidad divina, de ahí que la ciencia divina alcance hasta lo particular" (76). De todo esto se sigue que la ley eterna y la providencia disponen el orden de las cosas al fin hasta el más pequeño detalle, en razón de la perfección del conocimiento práctico de Dios.

En el régimen humano la ordenación del legislador superior se extiende solamente a las cosas más importantes y universales, sin que él atienda por sí mismo a los detalles de dicha ordenación, que deja en mano de los legisladores inferiores para que ellos los determinen; esto se

(73) Cfr. *S. Th.* 1 q 103 a 6 c.

(74) *C. G.* III c. 94.

(75) Cfr. *C. G.* III c 75; *S. Th.* 1 q 103 a 6 c.

(76) *S. Th.* 1 q 14 a 11 c. "En un universo en el cual todo el ser es creado, lo material y lo singular deben necesariamente caer bajo la acción del entendimiento divino.—Si esto es así, la providencia no puede limitarse a lo universal, y aun puede decirse que, como las ideas divinas, su objeto es esencialmente lo particular. Pero lo particular es inseparable de su orden; el orden de la obra forma parte de la obra; es menester, pues, que quien hizo el mundo supiera, previera y quisiera lo que sería el mundo hasta en sus menores detalles". E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Ed. Emecé, Buenos Aires 1952, p. 171-172.



debe a la condición defectuosa del intelecto humano que no puede comprender plenamente y hasta el detalle el orden de los singulares, por lo que no se basta a sí mismo para disponerlo todo; de ahí que las leyes humanas sólo pueden mirar a las cosas generales, que ocurren frecuentemente, pero no a todos los casos particulares. Estos defectos no se pueden poner en Dios, cuya sabiduría comprende plenamente el orden de las criaturas hasta en las particularidades más ínfimas (77); y así, la ley del régimen divino, en tanto que proviene de su sabiduría, se extiende a todos y cada uno de los casos particulares hasta en sus más mínimos detalles. Por eso puede ocurrir que el hombre no actúe rectamente y, sin embargo, no viole la ley humana, cosa que no sucede con la ley de Dios (78).

Conveniencia de que la ley eterna alcance a lo particular: Santo Tomás aduce una razón de conveniencia, partiendo de la base que Dios es provisor supremo e inmediato de todas las criaturas: si diese solamente reglas universales, no se podrían aplicar a los casos particulares de modo inmediato, y sería preciso que los segundos y terceros provisos impusieran sus propias reglas a los seres que caen bajo su dominio. Según esto, estarían capacitados para juzgar sobre las leyes recibidas, precisando cuándo habría que obrar según ellas y cuándo habría que dejarlas, lo cual es imposible porque este juicio corresponde sólo al provisor supremo e inmediato, que de otro modo no lo sería (79). Además, para que Dios —provisor inmediato de los singulares— pueda juzgar sobre lo ordenado por los

(77) "Ecce, Domine, tu cognovisti omnia, novissima et antiqua. Tu formasti me, et posuisti super me manum tuam. Mirabilis facta est scientia tua ex me; Confortata est, non potero ad eam. Quo ibo a spiritu tuo? Et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades. Si sumpsero penas meas diluculo, et habitavero in extremis maris, etenim illuc manus tua deducet me, et tenebit me dextera tua". Ps. 138, 5-10.

(78) Cfr. *S. Th* 1-2 q 91 a 4 c.

(79) "Si autem (Deus) dat eis universales regulas regiminis, cum universales regulae non possint semper ad particularia applicari, maxime in rebus mobilibus, quae non semper eodem modo se habent; oportet quod illi provisoser secundi vel tertii quandoque praeter regulas sibi datas ordinarent de rebus suae provisioni subiectis. Haberent ergo iudicium super regulas acceptas: quando secundum eas oporteret agere,



provisores intermedios, es necesario que El tenga en cuenta el orden de lo singular.

Todo lo anterior explica por qué Santo Tomás, en su tratado sobre la ley eterna, considera como una evidencia el principio *omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur* (80). Así, la ley eterna alcanza a cada caso particular; incluso aquellas cosas que no pueden ser reguladas por el hombre están incluidas en el campo de acción de la ley eterna, que se extiende hasta la otra vida (81). Es más, también la misma defectibilidad humana y aquellas cosas que Dios no quiere directamente, están sujetas de algún modo a la regulación de la ley eterna que las ordena al bien; tales como la ley del *fomes* y la prudencia de la carne (82), los pecadores y los condenados (83), inclusive el diablo y sus tentaciones (84); de este modo, la acción de la ley eterna se extiende a todas y cada una de las cosas creadas, hasta en sus más mínimos detalles.

III. PERFECCION CON QUE LA LEY ETERNA ALCANZA LOS "SINGULARIA"

Pero esto plantea el tema de comprobar cómo se compensa la perfección del plan de Dios con los defectos, las imperfecciones y el mal que de hecho encontramos en las cosas creadas.

1. *Limitación con que conocemos la ley eterna.*

La naturaleza racional, en virtud de su inteligencia, está abierta al "orden del ser", a la realidad: puede captar

et quando eas praetermittere oporteret. Quod esse non potest: quia hoc iudicium ad superiorem pertinet; nam eius est interpretari leges et dispensari in eis, cuius est eas condere". C. G. III c. 76.

(80) *S. Th.* 1-2 q 91 a 2 c.

(81) *Sfr. S. Th.* 1-2 q 93 a 6 ad 3.

(82) *Cfr. S. Th.* 1-2 q 93 a 3 ad 1, et a 6 ad 2.

(83) *Cfr. S. Th.* 1-2 q 93 a 6 c.

(84) *Cfr. In Iob* 1 lect 1.

“que las cosas son”, y “lo que las cosas son”. Debido a ello, aprehende también el “orden al fin”, que —como se ha visto— está indisolublemente unido al “orden del ser” y forma parte de él. El captar ese “orden al fin”, supone captar —más o menos profundamente— la ley eterna; por eso en las criaturas racionales se da una participación especial y más perfecta de la ley eterna, en cuanto se sujetan a ella por su entendimiento y voluntad, a través del conocimiento y su libre adecuación al plan divino (85).

El hombre la conoce por sus efectos: La peculiar constitución de la naturaleza humana —alma y cuerpo—, determina las particularidades de su participación en la ley eterna. Su conocimiento se realiza del mismo modo a como se efectúa cualquier conocimiento humano, ya que la aprehensión del orden al fin o del orden de la acción está incluida como caso particular en la captación misma del orden del ser. La primera consecuencia de ello es que el hombre sólo puede conocer la ley eterna a través de los efectos de la misma que le llegan por los sentidos (86).

Ahora bien, siendo la ley eterna la razón o plan del gobierno divino, en la medida en que la acción de gobierno se extiende a todas las cosas (87), todas participan también del plan divino; por eso el conocimiento que el hombre puede tener de la ley eterna, lo alcanza precisamente a través de su manifestación en la acción de gobierno de Dios sobre las criaturas que le rodean —en las obras de

(85) Cfr. *S. Th.* 1-2 q 93 a 6 c. “Al contrario delle creature non intellettuali, l'uomo fino ad un certo punto può trascendere la totalità creata che lo contiene, separarsi ed avvertire la propria posizione, avvistando Dio come la sua causa e l'origine radicale di ogni situazione, appunto perchè l'uomo è *quodammodo omnia*. Ma lo è soltanto *quodammodo* (e questo l'antropologia pura non può saperlo): la sua *comprehensio entis* è imperfetta, limitata, poichè l'uomo è una partecipazione particolare dell'essere. Ma allo stesso tempo quella *imperfecta comprehensio* è *totius entis*, e quindi ha la possibilità di adoperare la categoria della totalità per trovare il proprio orientamento, in una infinita lontananza da un Dio infinitamente vicino, e scoprire con meraviglia che *locus autem animae Deus est*. E che pertanto la sua vita dev'essere un ritorno”. C. CARDONA, *La Situazione Metafisica dell'uomo* en “*Divus Thomas*”, LXXV (1972), p. 52.

(86) Cfr. *S. Th.* 1-2 q 93 a 2 c, et ad 1.

(87) *S. Th.* 1 q 103 a 5 c.



Dios resplandece su providencia—, la cual llega al entendimiento humano por medio de los sentidos: el conocimiento de la ley eterna arranca de la experiencia, de la observación de los efectos de la providencia de Dios; este conocimiento es imperfecto, pues hay muchas cosas que se le escapan (88). El hombre posee por naturaleza un conocimiento general de la ley eterna, que no puede perder nunca totalmente y le encamina de algún modo hacia su fin, pero no de modo indefectible, porque al aplicar los principios universales a los casos particulares, puede cometer errores (89); es decir, tiene un conocimiento incoactivo de la ley eterna que comprende los principios comunes y fundamentales del orden práctico, que por su evidencia constituyen el punto de partida para su conocimiento de la ley eterna; lo que ocurre es que cuanto más se alejan las conclusiones sacadas de esos principios, o descienden más al caso particular, tanto más defectible es su conocimiento de la ley, ya que al referirse a un mayor número de circunstancias pueden mezclarse más errores en su determinación.

“No cabe olvidar, sin embargo, que los primeros principios de la ley moral son siempre actuantes en toda persona cuya opción fundamental sea correcta, y permiten acertar en la mayoría de los casos. Supuesta la voluntad salvífica universal de Dios, tales principios, que virtualmente contienen todos los demás, deben ser accesibles a todos. De otro modo, el hombre no estaría capacitado por Dios a conocer el camino a su fin, lo cual sería contrario a la santidad y perfección de Dios. Sin duda, no se trata de un saber técnicamente científico: basta un conocimiento suficientemente claro; la aplicación de la luz de la ley moral al acto no se realiza sólo por vía de *razonamiento conclusivo*, sino también por *vía de reducción* espontánea del contenido del acto a los primeros principios, que muestra su coherencia o su contradicción con ellos” (90). Por

(88) Cfr. *In Iob* 5 lect. 2; C. G. III cc 80-81.

(89) Cfr. *S. Th.* 1 q 113 a 1 ad 1.

(90) R. GARCÍA DE HARO, o. c., p. 110.



eso, para que el hombre tenga una regla para regir su vida y ordenar su conducta debidamente, no se requiere un conocimiento total de la ley eterna, es suficiente tener como punto de partida el conocimiento de los principios generales de la misma en cuanto se refiere a su actividad; y este conocimiento lo tiene efectivamente por su aprehensión de los primeros principios de la ley natural —lo que constituye la sindéresis—, que el empleo de la razón unido a una voluntad efectiva de mejora deberá perfeccionar. Además, para ello cuenta también con la ayuda de las verdades reveladas que puede alcanzar mediante la gracia de la fe, de tal manera que si se esfuerza, puede conocer siempre el hilo conductor de los planes que Dios tiene para él y que le dicen la orientación concreta de su acción en cada caso particular. De ahí que el oscurecimiento subjetivo de los planes de Dios, entrañe siempre responsabilidad moral (91).

Desigualdad de conocimiento e imposibilidad de comprenderla: Todas las criaturas racionales, de modo natural, sólo alcanzan la ley eterna a través de sus efectos en las cosas; además, cada una la conoce según la capacidad que corresponde a su propia naturaleza. Esta diferencia de grado en la capacidad de conocimiento natural de la ley eterna, da origen a la jerarquía de los seres en el orden del gobierno divino: una criatura ocupa un lugar más elevado en la medida en que es más detallado el conocimiento que recibe del orden divino; el hombre, que ocupa el lugar inferior en la escala de los seres racionales, tiene conocimiento natural de la ley eterna sólo por noticias de algunas cosas muy generales (92). Únicamente los bienaventurados —que han alcanzado la plenitud de su perfección por el conocimiento y el amor de Dios, gozando de la visión beatífica— pueden conocer perfectamente y en sí misma la ley eterna, porque tienen una visión directa de

(91) Cfr. *Rom.* 1, 18 sq; *Eph.* 5, 17.

(92) "Intellectus humanus, qui est infimus secundum naturalem cognitionem, solum quorundam universalissimorum notitiam habet". C. G. III c 80.



esencia divina, con la que esta ley se identifica; pero tampoco pueden comprenderla y abarcarla totalmente (93). pues ello equivaldría a comprender la esencia divina, lo cual es imposible para cualquier criatura, aun iluminada por el *lumen gloriae*.

Actitud correcta ante la ley eterna (94): La imposibilidad de abarcar con nuestro conocimiento la ley eterna, y la dificultad de conocer todo lo que a nosotros se refiere, no es motivo para pensar en su imperfección. Se puede aclarar con un ejemplo esta idea: cuando partiendo de unas fichas —limitadas en número— tratamos de encontrar el plan de organización del fichero, siempre se tropiezan con dificultades, aunque se aprecien elementos de orden y se entrevea algo del plan previsto, por eso “la propia torpeza en reencontrar la idea del autor no impide admitir que éste tuviera un proyecto pergeñado y pulido hasta el último detalle” (95).

La postura natural de la criatura ante la ley eterna es, por tanto, de apertura y de conformar a ella su actividad, porque se trata del proyecto de Dios en orden al fin de toda la creación, que concuerda con lo que más conviene al bien personal de la propia criatura, al contener toda la perfección que puede y debe adquirir, hasta tal punto que absolutamente todo lo bueno que hay en ella y toda la bondad que puede llegar a alcanzar está previamente contemplada en la ley eterna. Los planes divinos aparecen así a la inteligencia como el único camino para conseguir el propio bien, lo que se traduce en un impulso a querer obrar lo que es objetivamente conforme a la ley (96).

El hecho de que la ley eterna sólo se constituya formalmente en norma moral por el conocimiento, que determina la posibilidad de una dirección consecuente y activa al

(93) Cfr. *S. Th.* 1-2 q 93 a 2 ad 2.

(94) A este respecto puede ser muy útil leer y meditar el *Ps.* 118 —el más extenso de los Salmos— cuyo tema es las excelencias de la ley de Dios.

(95) R. GARCÍA DE HARO, o. c., pp. 25-26.

(96) “Ideo dilexi mandata tua super aurum et topazion”. *Ps.* 118, 127.

fin, no debe llevar a limitar su sentido al mero ser conocida —pues lleva consigo unas instancias mayores que este hecho—, sino que hay que verla en toda su amplitud como el proyecto de la sabiduría divina que abarca todo el ser de la criatura. Por lo mismo, no ha de entenderse como algo sobreañadido que limita la actividad y se imponga a la fuerza desde el exterior, sino como la fundamentación misma del propio ser, al punto que apartarse de ella lleva consigo privarse libremente de toda la perfección que se puede y se debe alcanzar: “Dios es el Uno, el Unico y pide la totalidad de nuestro amor, precisamente porque Dios es todo. No pide un poco de nuestro amor, un poco de nuestra vida, algo con medida. Dios es Todo y se le debe amar *ex toto corde*, absolutamente. Nada hay de amable que no se encuentre en El que Es. A Dios nada le falta, no en el sentido formal de que no le falte nada para ser lo que es, sino en sentido absoluto: Dios es la Totalidad del Ser, es la plenitud inefable del Ser, es Todo el Ser, es por esencia” (97).

Como consecuencia de lo anterior —limitación de nuestro conocimiento y obligatoriedad de la ley—, para que el hombre pueda integrarse plenamente a los planes de Dios, ha de poner en juego su inteligencia y voluntad en la búsqueda del último fin (98). Tiene la certeza de que en todas las cosas, buenas y malas, que ocurren existe una *recta ratio* —la ley eterna— según la cual la providencia *omnia ordinat*, aunque por limitación de su conocimiento puede parecerle que algunas cosas suceden desordenada e irrazonablemente (99); en virtud de ello, el hombre debe

(97) “Dio è l'Uno, l'Unico, e chiede la totalità del nostro amore, appunto perchè Dio è Tutto. Non ci chiede un po' del nostro amore, un po' della nostra vita, qualcosa di misurato. Dio è Tutto, e dev'essere amato *ex toto corde*, assolutamente. Nulla c'è che sia capace di essere amato che non sia in Colui che è. A Dio non manca niente, non nel senso formale che non gli manchi niente per essere ciò che è, ma in senso assoluto: Dio è la Totalità dell'Essere, è la pienezza inesprimibile, è Tutto l'Essere, è per essenza”. C. CARDONA, *La Situazione...*, p. 53.

(98) Cfr. Ps. 118, 24; *In Iob* 11 lect. 1.

(99) “*Quamvis videatur nobis quod omnia aequaliter bonis et malis accidant ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentia singula dispensat; non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis quae*



evitar cualquier confusión entre el conocimiento defectuoso de los planes de Dios —que en ocasiones pueden parecerle imperfectos— y un defecto real de esos planes. La existencia de la libertad, lo fortuito o incluso el mal, son problemas que se deben estudiar bajo esa luz y, por tanto, en absoluto pueden hacer dudar de la perfección de la ley eterna (100).

2. *Lo fortuito.*

Diversidad de las causas segundas: Dios, en su ordenación, respeta la naturaleza de cada ente; mejor aún, la naturaleza de cada uno depende del modo con que Dios ha previsto su retorno hacia El. Ahora bien, por razón del modo de ser de las cosas y de ocurrir los acontecimientos, podemos distinguir en el universo dos tipos o categorías de hechos: los que se producen de manera necesaria, y las que se producen contingentemente. Todo lo creado tanto en lo que tiene de necesidad como de contingencia, está sujeto a la ley eterna (101).

De este modo se esclarece también la contingencia en el mundo: la causalidad absoluta y universal de Dios sobre todas las criaturas, y la eficacia también absoluta de su voluntad, implican no sólo que se produzca lo que Dios quiere —*non solum fiant ea quae Deus vult fieri*— sino que se produzcan del modo que El quiere —*sed quod fiant contingenter, vel necessario, quae sic fieri vult* (102)—. Porque la voluntad divina asigna uno u otro modo a las cosas en plena concordancia con el orden dispuesto por su sabiduría. Por eso, no decimos que las cosas sean contingentes solamente por la contingencia de las causas segundas, sino sobre todo

eveniunt sive bonis sive malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniunt". *De Veritate* q 5 a 4 ad 11.

(100) Cfr. *Iac.* 4, 11.

(101) Cfr. *S. Th.* 1-2 q 93 a 4 c.

(102) *S. Th.* 1 q 19 a 8 ad 2; 1 q 22 a 4 ad 1.



por la disposición de la voluntad divina que asigna tal orden a las cosas (103).

El que la contingencia pueda parecernos un defecto de orden o de previsión, se debe a que dicho efecto se sale de nuestro orden particular, porque se nos escapa el conjunto de todas las causas; pero no ocurre lo mismo en el caso de Dios, causa primera y universal: lo que se produce fuera del orden de una causa particular cae, sin embargo, dentro del orden de la causa universal, en la que están comprendidas todas las causas particulares. La razón está en que si una causa particular no consigue su efecto, se debe a que lo impide otra causa particular que a su vez está sometida a la acción de la causa universal (104), fuera de la cual nada sucede: cuando algo parece escapar al orden de la providencia atendiendo a una causa particular, necesariamente cae dentro de ese mismo orden en razón de otra causa también particular (105). De ahí que al efecto que no entra en la previsión de una causa particular se le llama casual o fortuito respecto a ella; pero en relación a la causa universal, a cuyo orden no puede sustraerse, se ha de considerar cosa prevista (106), por eso nada sucede en el mundo por "casualidad" respecto de la providencia divina (107). De este modo, la contingencia no se opone a la inmutabilidad e infalibilidad de la ley eterna, precisamente porque su ordenación como causa del orden universal

(103) "Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, et quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt: quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo, eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes: sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit". *S. Th.* 1 q 19 a 8 c; *De Veritate* q 23 a 5 c.

(104) Cfr. *S. Th.* 1 q 19 a 6 c.

(105) Cfr. *S. Th.* 1 q 103 a 7 c.

(106) Cfr. *S. Th.* 1 q 22 a 2 ad 1.

(107) "Aliqua dicuntur esse casualia in rebus, per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt. Sed quantum ad divinam providentiam pertinet, *nihil fit casu in mundo*, ut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium quaest.* *S. Th.* 1 q 103 a 7 ad 2.



alcanza hasta lo más pequeños detalles, y porque la actividad de todas las criaturas se ha de reducir siempre en alguna manera a la causalidad divina, y sometidas a ella realizan el orden dispuesto por Dios que, de modo infalible, determina tanto la producción del efecto como el modo en que este efecto se ha de producir (108). Es interesante notar que la infalibilidad y la inmutabilidad se refieren a la certeza de la ley eterna y no a la necesidad de los efectos, y esto se debe a que tanto la contingencia como la necesidad están previstas por Dios, aunque no entren en los planes de los provisos particulares (109).

Conveniencia de lo fortuito: Podemos entender más: la existencia de sucesos contingentes resulta conveniente para la perfección del universo, en la medida en que dicha perfección consiste en manifestar la bondad divina bajo múltiples aspectos, y la contingencia constituye un modo, aunque ínfimo de bondad; de ahí que la contingencia contribuya a la perfección del orden del universo (110); contrariaría el plan de la providencia que todo sucediese necesariamente: *esset autem contra rationem providentiae divinae si omnia ex necessitate contingerent.*

La contingencia aparece, dentro del querer de Dios, como consecuencia de la eficacia real de las causas segundas, que no se puede extender a todo lo que sucede en el universo sino únicamente a sus efectos propios. Dado que en el universo existe una multitud de causas diferentes, es preciso que algunas veces haya entre ellas interferencias que impidan o ayuden sus efectos; de los encuentros e interferencias de dos o más causas resultan a veces cosas casuales, dando como resultado un fin no buscado por alguna causa concurrente. El hecho de que los agentes particulares no consigan en algunas ocasiones sus efectos propios o que unas cosas se opongan a otras, indica únicamente que se puede contrariar el orden en cuanto proce-

(108) Cfr. C. G. III c 94.

(109) Cfr. S. Th. 1 q 22 a 4 ad 3

(110) Cfr. C. G. III c 74.



de de una causa particular, mas nunca en cuanto procede de la causa primera y total del universo (111).

Existencia de defectos naturales: Por la misma razón, los defectos que encontramos en las cosas de la naturaleza están regulados por la ley eterna, pues aunque están fuera del dominio de las causas particulares —*praeter ordinem causarum particularium*—, no están sin embargo fuera del orden de las causas universales —*praeter ordinem causarum universalium*— y especialmente de la Causa primera, a cuya providencia nada escapa. Por eso hay que distinguir entre el provisor particular y el provisor universal: el particular evita en cuanto puede los defectos de las cosas puestas a su cuidado atendiendo únicamente a su limitada visión de las mismas, en cambio el universal permite que haya algunas deficiencias en los seres particulares para que no se impida el bien del todo (112). La razón está en que lo bueno y lo mejor no significan lo mismo según se refiere a la parte o al todo: referido al todo el bien es la integridad que resulta del orden y la composición de sus partes; luego es mejor para el todo que haya disparidad en sus partes a que todas sean iguales, aunque para cada parte en sí considerada lo mejor sería tener el grado de perfección de la parte superior: el pie sería una parte más digna si tuviera la belleza y el poder del ojo, pero el cuerpo sería más imperfecto si le faltase el servicio del pie. Distintas son pues las tendencias del agente universal y del particular: mientras éste tiende a su bien, el agente universal busca el bien del todo que redundará en un mayor bien para la parte; de ahí, que pueda haber defectos que estén al margen de la intención del agente particular, y caigan bajo la intención del universal (113): los defectos y las corrupciones de los seres naturales entran en el plan de la providencia, porque la privación de uno sucede en bien de otro. Siendo Dios el provisor universal de todas las cosas, pertenece a su providencia permitir que haya

(111) Cfr. *S. Th.* 1-2 q 93 a 5 ad 3.

(112) Cfr. *S. Th.* 1 q 22 a 2 ad 2.

(113) Cfr. *C. G.* III c 94.



defectos en algunos particulares, para que no sufra detrimento el bien perfecto del universo, pues si impidiese la existencia de esos defectos, se encontrarían muchos menos bienes en el mundo; así, ejemplifica Santo Tomás, la muerte de algunos animales hace posible que otros vivan, y el sufrimiento de algunos males por el hombre le permite poner en práctica muchas virtudes (114).

No hay, por tanto, inconveniente en que Dios permita el mal para ordenarlo al bien, e incluso que quiera el mal físico para sacar de él un bien más alto. Así pues, a la superficial frase: puesto que hay mal, no existe Dios; hay que oponer la real y audaz afirmación: puesto que existe el mal, Dios existe (115).

3. *Perfección del gobierno divino y libertad humana.*

La actividad libre de las criaturas: La criatura racional participa de la ley eterna de un modo más perfecto que las demás criaturas, pues *perfectissime divinam bonitatem participant inter ceteras creaturas* (116): participan de la ley divina no sólo en cuanto las ordena, sino también en cuanto son capaces de ordenarse por sí mismas (117). De ahí la grandeza que supone la libertad, que “es el bien más noble de la naturaleza, propio únicamente de los seres inteligentes o racionales, y da al hombre la dignidad de estar en manos de su propio consejo y de tener la potestad de sus acciones” (118). La dignidad propia de las criaturas libres consiste en tener el poder de dirigirse por sí misma a su último fin, inmergiéndose con positiva acti-

(114) Cfr. C. G. III c 71.

(115) “Per haec autem excluditur quorundam error qui, propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse: sicut Boëtius, in I *de Cons.*, introducit quendam philosophum quaerentem: *Si Deus est, unde malum? Esset autem e contrario arguendum: Si malum est, Deus est. Non enim esset malum sublato ordine boni, cuius privatio est malum. Hic autem ordo non esset, si Deus non esset*”. C. G. III c 71.

(116) C. G. III c 95.

(117) Cfr. *S. Th.* 1 q 22 a 2 ad 4.

(118) León XIII, Enc. *Libertas praestantissimum*, 20-VI-1888.



vidad en los planes de Dios; y esto tanto en lo que la ley eterna les impone como único camino, como cuando les ofrece diversas posibles maneras de comportarse legítimamente; la libertad no es sólo poder de elección, sino antes y sobre todo fuerza originaria de ir al fin: hay un “doble poder de la libertad: lo que tiene de fuerza originaria, de proceder del sujeto —supuesto siempre el auxilio divino en el obrar—, de energía o dominio sobre sus propios actos, de *amor originario*; y lo que tiene de *vis electiva*, de poder de elección. El núcleo más profundo de la libertad es ese *amor originario* que sin embargo no incluye de por sí como perfección la posibilidad de elegir: no repugna el carácter originario y libre de la voluntad la necesidad del fin, ya que lo que excluye es la coacción, no el fin: *quia amor, qui maxime voluntarius est, necessarius est si quis velit ad salutis finem pervenire* (119). Basta pensar que el movimiento íntimo de las procesiones intratrinitarias, supremamente originario y libre —como no condicionado *ab extrinseco*—, si se considera desde el punto de vista de la elección, es en Dios necesario: indefectiblemente necesario. De ahí, que el poder de elección, el libre arbitrio —es decir, la libertad en lo que tiene no de proceder originario sino de *vis electiva*— propiamente sólo lo tenemos respecto a lo que no queremos necesariamente, es decir a los medios (120): y es así como es perfección, que imita no ya el amor originario de Dios, sino la libertad divina en relación a las criaturas, o más absolutamente, a su posibilidad de crear. La *libertad como amor originario* es una perfección absoluta del sujeto; en cambio, *como libre arbitrio, como elección*, lo es sólo en relación a las cosas que le sean inferiores” (121).

Se entiende así, que muy otra es la indeterminación de lo *fortuito* y de la libertad. En el primer caso, la indeterminación se debe a la mera interferencia de las diversas

(119) *In IV Sent.* d 15 q 4 a 1 ql 3 ad 1.

(120) Cfr *S. Th.* 1 q 19 a 10 c.

(121) R. GARCÍA DE HARO, *El último fin y el amor primero*, en “*Scripta Theologica*” VI (1974): 228-229.



causas segundas en su limitación, dentro de su modo determinado *ad unum* de obrar. En cambio, en la libertad la indeterminación procede, como perfección de la riqueza de las legítimas direcciones en el obrar, y como imperfección de su libre defectibilidad.

Providencia de lo singular y elección libre: La total causalidad de las criaturas intelectuales, no debe llevar a pensar que las acciones libres se salen del amoroso cuidado de la ley eterna y la providencia: la misma libertad es establecida y ordenada por la ley eterna (122), pues el orden divino es precisamente la causa de nuestra libertad (123). Y así, también la actividad libre de las criaturas racionales está sometida a la ley eterna, que las dirige y regula de acuerdo con su naturaleza espiritual hasta los detalles más pequeños e insignificantes de su actividad racional. De nuevo entra en juego la eficacia infinita de la voluntad divina en virtud de la cual no sólo se realiza lo que Dios quiere, sino que además se lleva a cabo del modo que El quiere, en este caso en libertad. Es tan eficaz la acción de la providencia aun en las determinaciones libres, que éstas, por provisión divina, pueden adquirir dimensiones insospechadas para su mismo ejecutor (124).

Para aclarar más este punto, es conveniente recordar que el gobierno de la sabiduría divina se lleva a cabo en conformidad plena con la naturaleza de cada criatura; en virtud de ello, la ley eterna realiza la ordenación de la criatura hacia el fin según el modo peculiar que corresponde a su naturaleza: *secundum modum suae naturae* (125), y como pertenece a la naturaleza de las criaturas intelectuales actuar con libertad, la ley eterna regula cada una de sus acciones sin que ello suponga menoscabo en la libre

(122) Cfr. *Dt.* 30, 19; *Eccli.* 15, 14.

(123) Cfr. *C. G.* III c. 90.

(124) Cfr. *Gen.* 45, 8.

(125) "Sed sciendum, quod (Deus) providet omnibus secundum modum suae naturae. Haec autem est diversitas in rebus creatis, quod quaedam sunt naturaliter liberae, aliae vero non. Illa dicitur creatura libera in cuius potestate est quod faciat quod vult: non libera quae hoc non habet. Unde providet rationalibus tanquam liberis; sed providet aliis tanquam servis" *In Matth.* X, 29.



elección (126). La especial providencia que tiene Dios sobre las criaturas racionales, significa que no ha determinado sus acciones *ad unum* como en las criaturas irracionales (127); de manera que, cualquiera que sea su elección, si le buscan a El como último fin, siempre se encuentra dentro del orden querido por Dios: es como si Dios hubiera previsto una multitud de planes, coordinando cada una de las posibles elecciones con la totalidad del orden del universo. Esto conlleva entender en toda su profundidad que la riqueza de legítimas direcciones en el obrar propia de la criatura espiritual, no es ni ausencia de dirección, ni por tanto, independencia, sino real multiplicidad de caminos para ir a Dios. Por eso, no existen acciones moralmente indiferentes *en concreto*: “en el mundo de lo real, las cosas no se presentan nunca como absolutamente ambiguas, ya que Dios llama siempre a través de ellas. Nada de cuanto es puede ser ajeno a Dios: ‘La caridad de Dios —que nos ama eternamente— está detrás de cada acontecimiento, aunque de una manera a veces oculta para nosotros’ (128). Por eso, la indeterminación de la voluntad hacia los bienes que conocemos, no es primaria, supone que los desproveamos previamente de su relación a Dios, porque desprovistos de esa relación carecen de verdadera ordenación moral. La famosa indeterminación en que la voluntad queda ante todos los bienes conocidos (la perplejidad del asno de Buridano), no puede ser univocidad entre los bienes parciales y el Sumo Bien, ya que el hombre tiene capacidad de reconocer en cada cosa —fuera de Dios— que no es su último fin, y, por consecuencia, el orden de cada una a Dios. Los bienes que el entendimiento presenta a la voluntad dicen razón parcial de bien, pero no indiferencia —salvo en abstracto—, pues por su misma parcialidad proclaman necesariamente una relación al Bien absoluto” (129).

(126) Cfr. C. G. III c 73.

(127) Cfr. *De Veritate* q 5 a 5 ad 1.

(128) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Homilias*, “Las riquezas de la fe”, p. 25.

(129) R. GARCÍA DE HARO, *El último...*, pp. 223-224.



En su posibilidad de elegir los medios, el hombre —y es una muestra de la imperfección de nuestra libertad— puede desviarse del orden al fin establecido por Dios, dando origen al pecado o mal moral (130). Esta posibilidad de apartarse de Dios, no significa que se salga del orden de la providencia, sino que está sujeto a ella de un modo especial, en el sentido que hay cosas que se le imputan como culpas o como méritos (131). Por eso, aunque nos resulte difícil entenderlo, también es compatible la eficacia de la providencia divina con la elección desordenada: la criatura libre puede determinarse contra lo establecido por la ley eterna, pero esta determinación cae dentro de la permisión de la providencia —en otro caso no sería— y de la reordenación según la ley eterna; el cumplimiento de la ley eterna se realiza porque el pecador siempre obra buscando la felicidad (aunque la busque mal), porque sus pecados por el arrepentimiento no impiden el reordenarse a Dios, y sin arrepentimiento manifiestan la gloria de Dios —finalidad de la ley eterna— en su justicia.

Dios no puede querer el pecado: La posibilidad de rechazar voluntariamente el plan divino, lleva como de la mano al problema del mal moral o pecado: a diferencia del mal físico que no priva de la ordenación al último fin, el mal moral supone la intención de apartarse del bien divino, por eso Dios no lo quiere de ninguna manera. Sin embargo, su existencia no destruye la superior realidad del orden divino, que alcanza las acciones particulares de las criaturas racionales: Dios no quiere el mal en sí mismo, pero lo conoce y lo permite para obtener un mayor bien.

El mal no se puede entender como una forma de ser, porque constituye la privación de algún bien debido (132):

(130) Cfr. C. G. III c 140.

(131) "Quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est, speciali quodam modo subditur divinae providentiae; ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut poena vel praemium". *S. Th.* 1 q 22 a 2 ad 5.

(132) Cfr. *De Malo* q 1 a 1 c, et ad 2.



no hay nada totalmente malo en el mundo, puesto que el mal no existe sin un bien que lo pueda sustentar. Sabiendo que pertenece a la perfección de la bondad divina no dejar nada desordenado en las cosas, todo mal debe estar comprendido en la disposición de algún bien ordenado por Dios, y una cosa se dice mala en la medida en que se sale del orden de un bien particular. Por eso, si algo estuviera totalmente fuera del orden del gobierno divino, carecería totalmente de ser (133). Incluso el hombre al pecar se propone algún bien, aunque al hacerlo se oponga a otro bien que sería necesario para su naturaleza o estado (134), apartándose libremente del último fin; pero no es en razón de oponerse o apartarse del fin por lo que las criaturas son conservadas en el ser y movidas a esa acción por la providencia, sino del bien que pueden hacer o que ya tienen: el pecador puede “pensar —pensar, pero no *conocer*— que Dios no es bien para tal o cual cosa, que no es bien para todo, o que no es totalmente bueno, ya que contraría alguna tendencia (desordenada), y, por consiguiente, bajo la razón formal de bien se puede querer algo que de alguna manera excluye o se opone a Dios: y así se explica que sea compatible amar naturalmente a Dios más que a uno mismo y a la vez pecar, no naturalmente, pues nadie peca *naturalmente* o por naturaleza” (135).

Otra puntualización importante es la gran diferencia que hay entre el pecado, por el que la criatura se aparta de Dios como fin último, y la contingencia, los defectos y los males físicos que se dan en el universo y que no apartan a las criaturas de su último fin. Pues si ciertamente Dios prefiere un bien finito a otro bien finito, el bien del todo al bien de la parte, no hay bien que Dios pueda preferir a su bondad; y por ende lo que priva de la ordenación al bien divino, Dios no lo quiere de ninguna manera (136). De ahí que, aunque en cierto sentido, Dios quiere

(133) Cfr. *S. Th.* 1 q 103 a 7 ad 1.

(134) Cfr. *S. Th.* 1 q 103 a 8 ad 1.

(135) C. CARDONA, *La Metafísica del Bien Común*, p. 39.

(136) “Malum autem quod coniungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi



y ordena lo que nos aparece como defecto o mal físico en razón de un bien mayor del universo, no es cierto que Dios quiera y ordene el pecado porque Dios no puede querer apartar a las criaturas de Sí mismo, de su último fin (137). No obstante la existencia del pecado es un hecho, y su permisión por parte de Dios ha de tener una explicación, aunque para nosotros siempre tendrá un aspecto insondable. Santo Tomás a este respecto dice que Dios no puede querer el pecado en cuanto tal de ningún modo por razón de la parte de bien que lleva consigo; sin embargo, no se opone a su bondad que el mal sea conocido y regido por EL, dominado y ordenado a algún bien por su providencia, permitido para ordenarlo al bien (138). Así, aunque no es lícito sostener que Dios quiere la existencia del mal, hemos de afirmar que Dios quiere permitirlo, lo cual es bueno en cuanto ocasión de mayores bienes (139): *facere malum propter bonum in homine reprehensibile est nec Deo potest attribui. Sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati; et ideo permittere malum propter aliquod bonum inde eliciendum, Deo attribuitur* (140). Por eso, aunque Dios no quiera el mal moral, su permisión se explica por la parte de bien que lleva consigo y por la ulterior ordenación al bien que realiza la sabiduría divina.

El defecto moral procede de la criatura y Dios lo encauza al bien: Lo anterior demuestra que el defecto de la acción pecaminosa no proviene de ninguna manera del influjo divino, sino de la voluntad de la criatura racional: de Dios depende toda la parte de bien en virtud de la cual es permitida la acción pecaminosa y su ordenación a un bien, mientras que la privación proviene totalmente de la

bonum cui coniungitur malum, magis appeteretur quam bonum quod privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem; vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum". *S. Th.* 1 q 19 a 9 c; 1 q 49 a 2 c.

(137) Cfr. *S. Th.* 1-2 q 79 a 1 c.

(138) Cfr. *In I Sent.* d 39 q 2 a 2 c.

(139) Cfr. *S. Th.* 1 q 19 a 9 ad 3; *In I Sent.* d 46 q 1 a 4 c.

(140) *De Veritate* q 5 a 4 ad 10.



criatura (141). Se pone así de manifiesto la perfección con que la sabiduría divina gobierna las criaturas, sacando con ocasión de los mismos males bienes; y al mismo tiempo la auténtica realidad de la acción libre de la criatura racional, que —por permisión divina— es capaz de introducir la privación o el defecto de bien en sus acciones, al oponer su voluntad a lo que quiere la voluntad divina.

Queda, por ende, más clara la tremenda negación del pecado: es algo exclusivo de la criatura espiritual que introduce el desorden en el orden divino; y a la vez, manifiesta la perfección de la divina sabiduría que ordena el mal al bien (142): a través del arrepentimiento o de la sanción eterna. Podemos concluir que “el verdadero mal es el pecado, y la verdadera pena es la que consigue al que lo comete. El mal que nos puede venir de fuera es siempre transformable en bien, si la propia libertad quiere: *diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum* (143). Es un íntimo poder de transformación que nadie puede quitar a la persona: la enfermedad, el dolor, la injusticia, la muerte, la misma seducción intentada, son otras tantas ocasiones de amar el bien en sí, subordinándole cualquier especie de fruición. Por eso los mártires gozaban, y se dolían sólo del pecado de quien los martirizaba” (144).

IV. CONCLUSION

Todo conocimiento teológico, para que lo sea en el sentido profundo de la palabra, debe llevarnos a un efectivo

(141) “*Pecatum omne ex aliquo reffectu provenit proximi agentis, non autem ex influenza primi agentis: sicut peccatum claudicationis provenit ex dispositione tibiae, non autem ex virtute motiva; cum tamen ex ea sit quicquid de perfectione motus in claudicatione apparet. Proximum autem agens peccati humani est voluntas. Est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem a Deo, qui est primus agens: a quo tamen est quicquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati*”. C. G. III c 162.

(142) Cfr. *De veritate* q 5 a 5 ad 3.

(143) *Rom.* 8, 28.

(144) C. CARDONA, *Introducción a la Quaest. Disp. De Malo*, en “*Scripta Theologica*” VI (1974) 141.



acercamiento a Dios: porque el conocimiento lleva al amor, y el amor tiende a la unión (145). En este trabajo hemos querido profundizar en tres aspectos de la ley eterna:

- su extensión hasta lo singular y concreto: “hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados” (146);
- la perfección con que todo lo ordena: “de toda perfección vi que había límite, tu ley tiene inmenso alcance” (147);
- la indigencia de nuestro conocimiento: las cosas de Dios “sobrepujan infinitamente mi saber” (148).

De todo ello debemos concluir que la actitud del hombre ante la ley eterna, supone por parte de la voluntad una obediencia absoluta y confiada a sus mandatos, y por parte de la inteligencia una meditación continua y profunda de los mismos (149). En tanto que la ley eterna es el plan perfecto según el cual Dios gobierna el universo, debe el hombre sujetarse a ella —aún en los acontecimientos más triviales y pequeños de la vida (150)— con absoluta confianza, porque sabe que todo lo que ocurra ajustándose a ella redundará siempre en su propio bien, que es el camino hacia su fin último: la bienaventuranza (151). Al mismo tiempo, en cuanto tiene la posibilidad de participar de ella por el conocimiento —en consonancia con su naturaleza racional— y de cooperar activamente en la realización de sus planes, debe poner en juego sus potencias para reconocerlos en la medida en que le es posible, por medio de una continua meditación de ellos (152); meditación que

(145) “Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur”. *Rom.* 2, 13; *I Io.* 2, 3.

(146) *Matth.* 10, 30.

(147) *Ps.* 118, 96.

(148) *Iob* 42, 3.

(149) Cfr. *In Ps.* 1.

(150) “Qui spernit modica paulatim decidet”. *Eccli.* 19, 1; *Cant.* 2, 15.

(151) Cfr. *Ps.* 127, 1.

(152) Cfr. *In Iob* 22 lect. 2.



principalmente se traducirá en petición pues al ser algo que nos sobrepasa, es el mismo Señor quien debe guiarnos en su búsqueda (153). Negarse a ello equivale a renunciar a la dignidad de persona, o negarse a reconocer la sabiduría que hay en los planes de Dios.

En resumen, "la ley eterna constiuye el plan de gobierno de la divina sabiduría, en el cual se insertan todos los seres: cuanto sucede, lo que uno es capaz de hacer por otros y los demás por él. Conforme a este plan, Dios, con su providencia, sitúa a cada persona en un momento y circunstancias concretas y le provee de unas gracias particulares, para que se dirija a su último fin. Incluso moviliza su providencia extraordinaria, que altera el sentido usual de las causas segundas, para mejor asegurar la salvación de sus elegidos. Acercarse a la norma moral como a la voluntad de Dios vivo es aprender a contemplar la presencia operativa de la providencia en el mundo" (154).

LEX AETERNA EJUSQUE EXTENSIO AD CREATURAS

(Summarium)

I. Lex aeterna ad omnia se extendit.

Deus, tanquam prima omnium causa, omnes creaturas non tantum ad existentiam trahit eis tribuens esse atque essentiam vel naturam omnesque determinationes uniuscuiusque proprias, sed etiam eas in esse conservat aerumque operationes gubernat easdem ordinans in ultimum finem qui ipse Deus solus esse potest; et sic "esse" creaturarum ordine in creationis opere divinitus indito intime imbuitur. Quae quidem ordinatio quaedam participatio est divinae

(153) "Doce me facere voluntatem tuam, quia Deus meus es tu". Ps. 142, 10; 85, 11; 118, 34.

(154) R. GARCÍA DE HARO, *La conciencia...*, pp. 57-58.



sapientiae, quae —tamquam suprema norma totius operationis— omnia secundum propriam naturam in finem suum movet ac dirigit. Sic lex aeterna —propositum divinum secundum quod omnia in Creatorem redeunt— praesentatur ut consilium Dei personalis ac transcendens qui res creatas in earum plenitudinem adamanter dirigit.

II. Lex aeterna et singularia.

Hoc autem divinae sapientiae consilium ad omnia se extendit: quod “est” quodammodo, lege aeterna ordinatur; quae quidem omnes res creatas quam intime attingit. Lex enim aeterna ad nos pervenit non ab extrinseco, sed procedit ex ipso actu quo Deus nos creat atque in plenitudinem perducit. Praeterea, Dei causalitas —ex infinita eius perfectione— ad omnia se extendit non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principit: lex enim aeterna omnia entia singulariter pertingit eorumque actiones vel infimas in ultimum finem ordinat.

Quod vero lex aeterna singularia attingat demonstrari etiam potest ex divina exemplaritate tanquam fundamento dynamismi creaturalis: universus tum per modum totius cum in quibuslibet eius partibus divinam bonitatem ostendit, ita ut quaelibet creaturarum particularis actio a Deo sustentetur, in Eum tendat atque a lege aeterna regatur; hoc enim in creatura rationali modo peculiari contingit. Denique, practica cognitio Dei, quae ad omnia se extendit et necessarie coniungitur perfectae atque absolutae eius causalitati, ad hanc conclusionem nos impellit: quod Deus singularia immediate ordinet.

III. Lex aeterna singularia perfecte attingit.

Infinita Dei bonitas et absoluta perfectio eius operationis exigunt ut lex aeterna singularia perfectissime attingat. Ad hoc autem nihil obstant defectus, imperfectiones et malum quod in rebus creatis invenitur: homo enim legem aeternam comprehendere nequit, et ideo non debet confundere suam defectuosam cognitionem circa Dei consilia



cum aliqua eorum deficientia. Sic intelligitur quod fortuna ac defectus naturales ad universorum perfectionem etiam proficiant.

Actio libera creaturae rationalis legis aeternae perfectionem ostendit, quae omnia —secundum modum suae naturae— regit: homines enim legem divinam participant non solum in quantum ipsa ordinat eos, sed etiam in quantum per eam homines capaces redduntur sese in ultimum finem ordinandi. Immo etiam peccatum, quod Deus velle non potest, sua providentia ad maiora bona assequenda permittitur.

IV. Conclusio.

Lex aeterna usque ad singulare et concretum in omnibus creaturis perfecte attingit; quam ob rem, licet capaces non simus illam intelligendi ac plene comprehendendi —propter indigentiam nostrae cognitionis—, adaequata tamen hominis dispositio in hoc consistere videtur quod Dei consilium adamanter quaerat atque in eo cooperari active desideret, plene confidens illud semper profecturum esse —si divinis propositis libere non adversamur— ad maximum bonum pro nobis: caelēstem nempe beatitudinem et felicitatem —his in terris semper relativam— quam Deus iustis vel in praesenti vita concedit.