

# PERSONA, LIBERTAD Y DESTINO

RAMON GARCIA DE HARO

Persona, libertad y destino son tres términos que aluden a la excelencia de la vida humana sobre el universo físico: el hombre es criatura predilecta de Dios, y todo su ser está sellado por esa dignidad. Sin embargo, hay actualmente diversos intentos, muy ligados al materialismo reinante, de difuminar esa grandeza, precisamente tergiversando esos términos, hasta reducir la dignidad de la persona a elementos muy accesorios respecto a su real superioridad sobre el resto de la creación. De ahí que, en los últimos decenios, esos conceptos hayan sido objeto de análisis diversos e incluso contrapuestos. Por eso, antes de entrar en una perspectiva de fondo, parece útil aludir a una de esas controversias entre lo que se ha venido a llamar moral-personalista y moral-objetivista, muy significativa acerca de la existencia de esa confusión.

## I. MORAL PERSONALISTA Y MORAL OBJETIVISTA

El personalismo no es un planteamiento surgido en el seno de la teología moral. Sus ideas provienen de un grupo de filósofos, que alcanzó fama en torno a los años 30. Se trata, en general, de cultivadores de la ética, preocupados algunos de ellos por cuestiones de orden político y social: Max Scheler, Mounier, Maritain, Marcel, Buber, etc.<sup>1</sup>. Aunque sólo sea propio de alguno de ellos,

---

1. Los autores y obras más destacados son: MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 3.<sup>a</sup> edic., Halle 1927;

suele considerarse como expresión gráfica de la doctrina personalista la distinción entre individuo y persona: el individuo reflejaría lo que en cada hombre hay de naturaleza material, de pertenencia a una misma especie; la persona lo que excede a aquélla, lo espiritual. Estas doctrinas nacieron en gran parte con el noble deseo de defender la singularidad y los valores de la persona, frente al colectivismo creciente, pero —justo es decirlo también— con falta de suficiente fundamentación metafísica<sup>2</sup>.

No es nuestra intención realizar un estudio del personalismo en sí mismo. Digamos por eso, sencillamente, que si, al propugnar una moral personalista, se aspira a poner de manifiesto la dignidad de la persona humana, como criatura espiritual y libre, ese intento no hace sino reivindicar una verdad de siempre en la moral cristiana, nunca ausente de los escritos de los Padres, Santos y Doctores: es algo obvio a quien los conoce. Si, por el contrario, la apelación al personalismo se convierte en una forma larvada de contraponer persona y ley, entonces se trata de una deformación de la doctrina cristiana.

La realidad es que resulta relativamente frecuente encontrar obras en las que se contraponen entre sí una moral objetivista y una moral personalista y en las que, bajo esa contraposición, late un equívoco radical: el de entender la ley como límite a la libertad, según una opinión muy difundida. Así, un literato contemporáneo, queriendo exaltar la libertad, ha escrito: “no hay nada en el cielo, ni el bien ni el mal, ni persona alguna que me dé órdenes. Porque soy un hombre y cada hombre debe inventar su camino”<sup>3</sup>. En este sentido uno de los más conocidos defensores

---

E. MOUNIER, *Manifeste au service du personalisme*, Paris 1936; *Qu'est-ce que le personalisme?*, Paris 1947; *Le personalisme*, Paris 1949; J. MARTAIN, *L'humanisme intégral*, Paris 1936; G. MARCEL, *Etre et avoir*, Paris 1935; M. BUBER, *Le Je et le Tu*, Paris 1938; R. GUARDINI, *Welt und Person*, Wurzburg 1939; etc.

2. Ch. DE KONINCK, *De la primacía del bien común contra los personalistas*, Madrid 1952. En realidad, se ha señalado con acierto, todo parte de un mal entendimiento, de la misma noción de bien común y bien propio: de reducir uno al bienestar material y de intentar aislar el otro de su radicalidad ética, olvidando la auténtica relación entre ambos. Por eso, si se comprende bien “el contenido del bien común y no se lo reduce a un conjunto de *bienes materiales de uso público*, hay muchos problemas que desaparecen, y no tendremos necesidad de esgrimir ‘los derechos de la persona’ para impedir los desafueros del ‘bien común’ (que entonces ya no es tal), ni que argumentar con ‘la primacía del bien común’ para que los hombres no abusen de ‘sus bienes propios’ (que entonces ya no son realmente tales)”: C. CARDONA, *La metafísica del bien común*, Rialp, Madrid 1966, p. 87.

3. SIMONE DE BEAUVOIR, *Memoires d'une jeune fille rangée*, Paris 1939, p. 194.

de la moral personalista se expresa dando a entender que, por sí sola, la ley divina no bastaría para garantizar, en su universalidad, nuestra concreta libertad: “la moral personalista coloca al hombre no sólo ante una ley general (huelga decirlo), sino ante un llamamiento personal de Dios, llamamiento que se trasluce en los talentos y energías de El recibidos y en las diversas situaciones en que se encuentra el individuo”<sup>4</sup>. De esta inicial actitud, surgen otra serie de consecuencias: no conviene hablar tanto de naturaleza y ley natural, categorías de las que se habría abusado y convendría llevar a sus justos límites; en cambio, habría que recalcar otros aspectos, como la vocación, los valores, la creatividad, la singularidad e insustituibilidad de la persona, su mundo abierto y en progreso, etc. De otro modo —dicen— se corre el peligro de exagerar la objetividad de la ley y caer en una moral abstracta y legalista.

En definitiva, estos autores trasladan la carga de prevención respecto a la ley —insita en el personalismo, y cuyo origen era un intento de defender la persona frente a abusos de la autoridad humana—, desde la ley humana a la divina: como si ésta pudiera también coartar a la persona. Se habla así, por ejemplo, de una “tirantez, beneficiosa por otra parte, entre la libertad humana que quisiera aferrarse a la simple ley general (incluidas las leyes esenciales que dimanen del orden de la naturaleza y de la gracia) y la que quiere descubrir la voluntad concreta y particular de Dios en cada situación, en cada ‘kairós’ de la gracia”<sup>5</sup>. En algunos se advierte una acentuación progresiva de esas afirmaciones, hasta sostener que el reconocimiento de una norma moral objetiva, no creada por la conciencia personal, comportaría una cierta alienación del hombre, que se vería obligado por un sistema impuesto desde fuera<sup>6</sup>; de tal forma —concluyen— que, bajo la norma moral, la persona se convertiría en un ‘cadáver’ moral, desprovisto de su dinamismo propio y original, con pérdida de su autonomía y libre responsabilidad<sup>7</sup>. Y así, en definitiva, se acaba aceptando la contraposición kantiana entre moral autónoma y heterónoma.

\* \* \*

4. B. HAERING, *La ley de Cristo*, Barcelona 1965, p. 91.

5. B. HAERING, *cit.*, pp. 224 y 225.

6. F. KAUFMANN, *Normes, effondrement des normes et le problème de la liberté en perspective sociologique*, VS Sup 90 (1969) p. 341.

7. G. GUSDORF, *Traité de l'existence morale*, Paris 1949, pp. 41-42.

No es ese el camino por el que vamos a proseguir. Por una razón sencilla. De ser cierta la oposición entre la objetividad y universalidad de la ley divina y la singularidad y grandeza de la persona, estaríamos ante una embarazosa alternativa. Porque malo es ir contra la libertad y singularidad de la persona: a ningún hombre honrado le puede causar gusto. Pero sería también triste que para defenderla hubiera que desistir, en parte, de sostener simultáneamente el carácter objetivo y obligatorio de la ley natural: entonces habría que mermar nuestra fortaleza en la condena del aborto, como asesinato (al que tristemente se arrastra a colaborar a la madre del indefenso); o del divorcio, que destruye la familia, o, en general, del error como causa de división y desorden en la convivencia.

Junto a esta dificultad inicial, nadie ha probado la realidad de esa contraposición. La mera consideración de nuestra condición de criaturas induce más bien a pensar lo contrario. No parece coherente con la infinita Sabiduría y Amor divinos, que nos hubiera creado con tan triste alternativa: maltratar la ley o la libertad. Una y otra son, por igual, dones del Creador, otorgados a cada uno de los hombres que vienen a este mundo.

En cualquier caso, es legítimo emprender otra senda, al margen de las posturas surgidas en esta polémica y sus posibles deficiencias, sin temor a perder rigor científico: la verdad no es nunca una síntesis equilibrada entre distintos errores, sino la luz que los disipa.

## II. LA ARMONIA METAFISICA ENTRE LAS NOCIONES DE LA LEY MORAL, PERSONA Y LIBERTAD

Somos criaturas de Dios. Partir de esta consideración, como hace siempre Santo Tomás, permite llegar a una gran profundidad en el conocimiento de lo que somos, a dónde nos dirigimos, y cómo obramos. Con una visión, además, optimista, y nada complicada: se ocupa del hombre, pero en cuanto Dios lo ha creado, lo ha redimido, y lo gobierna amorosamente, porque quiere que todos los hombres sean salvos. No ignora nuestras limitaciones de criaturas, y, además, con defectos que podíamos llamar antinaturales, que son secuela del pecado original: pero tiene siempre presente la sabiduría y la bondad con que Dios no sólo nos ha creado, sino remedia nuestras humanas insuficiencias.

En esta visión sapiencial —conocimiento desde la Última Causa—, lo que es el hombre, su destino, sus potencias operativas, el modo de estar gobernado por la Providencia, aparecen en una profunda y coherente armonía.

### 1. Último fin, ley y libertad

El destino del hombre —su último fin— como de todo el universo es la glorificación de Dios. Dios ha creado el universo de la nada, con el fin de hacer a otros partícipes de su Bondad. No tuvo ni podía tener otro fin al crear, pues es la Plenitud del Ser y la Bondad: todo lo posee y de nada necesita<sup>8</sup>. En consecuencia, el sentido de cualquier criatura es constituir una cierta semejanza participada de la Bondad divina. Toda bondad creada, por ser semejanza de la divina, manifiesta y proclama la gloria del Creador. Cuando la teología afirma que el último fin de todas las criaturas es manifestar la gloria de Dios, no hace sino expresar la fuente más radical de la bondad creada<sup>9</sup>.

Mientras Dios es bueno por sí mismo, las criaturas lo son por proceder de Dios y ordenarse a su gloria<sup>10</sup>. En consecuencia, las

8. "Deo autem non potest aliquid acquiri ex actione cuiuslibet rei: est enim sua bonitas omnino perfecta, ut in primo libro (c. 37 sqq.) ostensum est. Relinquitur igitur quod Deus sit finis rerum, non sicut aliquid constitutum aut effectum a rebus, neque ita quod aliquid ei a rebus acquiratur, sed hoc solo modo, quia ipse rebus acquiritur": *C. G.*, lib. III, c. 18.

"Ad primum ergo dicendum, quod intentio Dionysii est dicere, quod secundum diversas bonitates quas creaturis influit, Deus nominatur, manifestatur et laudatur": *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, ad 1.

"'Quia bonorum meorum non eges'. Et hoc est proprium Dei: quia infinitae bonitatis est, et nihil ei addi potest, quia est substantiale bonum ad omnia extendens bonitatem sicut sol lumen, non per participationem, sed per ipsum esse illuminans omnia. Cuiuslibet autem alii creaturae potest addi, etiam sanctis, et propter hoc aliquid accrescit, et ideo aliquo modo indigent nobis: sed Deus solus non indiget bonis nostris. Iob 35,7: 'Porro si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?' Hieronymus habet, 'Quoniam bene non est nobis sine te': quasi, ex hoc apparet, quia tu es Deus meus, quia tu es bonitas, nec mihi bene est sine te": *In Psalmos*, XV, 1.

9. "Deus ex bonis nostris non quaerit utilitatem, sed gloriam, idest manifestationem suae bonitatis: quod etiam ex suis operibus quaerit. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis. Et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed in quantum propter eius gloriam operamur": *S. Th.*, I-II, q. 114, a. 1, ad 2.

10. "Item, res aliae, etsi in quantum sunt, bonae sint, tamen perfectam bonitatem consequuntur per aliquod superadditum supra eorum esse; sed Deus in ipso suo esse, habet complementum suae bonitatis. Item, res aliae sunt bonae per ordinem ad aliquid aliud, quod est ultimus finis; Deus autem

criaturas valen lo que valen para la gloria de Dios. Son buenas en cuanto proceden de la bondad divina y la representan, aunque sea de modo deficiente. Esta afirmación no quita consistencia a la bondad creada, sino que expresa su verdadera grandeza: ser imagen o vestigio de la bondad divina. Por eso, cuando los hombres pierden de vista que el último fin de la creación es la gloria de Dios, pierden su orientación en el universo, y se plantean inútiles problemas: las cosas aparecen en su pequeñez y banalidad, se hacen insípidas, sin capacidad de comprometer las ansias de infinito del alma humana.

Aunque el hombre tiene en común con toda la creación que su fin sea la gloria de Dios, le glorifica de un modo distinto, más perfecto: por el conocimiento y el amor. Las criaturas irracionales manifiestan la gloria del Creador por una cierta semejanza de su ser y su obrar con la Perfección divina, pero no son capaces de llegar a Dios con sus operaciones, por lo que no pueden alabarle con perfección. Esto es un privilegio del hombre, que culmina la bondad del universo: “era conveniente —dice Santo Tomás— para la consumada perfección del universo, que existieran algunas criaturas que retornaran a Dios no sólo por la semejanza de naturaleza, sino por sus operaciones. Lo que no es posible más que por las operaciones de la inteligencia y la voluntad, que son también aquéllas con que Dios se alcanza a sí mismo”<sup>11</sup>. La criatura racional, que participa de la Bondad divina conociéndola y amándola como tal, tiene una mayor semejanza con Dios que las demás criaturas: por eso, de éstas se dice que son *vestigia Dei*, mientras del hombre y del ángel que son *imago Dei*, porque representan a Dios también en sus operaciones de Inteligencia y Voluntad.

El hombre no se puede limitar —si quiere vivir como tal— a manifestar la gloria de Dios de un modo material, sino que libremente le ha de dar gloria: “sólo nosotros, los hombres —no hablo aquí de los ángeles— nos unimos al Creador por el ejercicio de nuestra libertad: podemos rendir o negar al Señor la gloria

---

non ordinatur ad aliquem finem extra se. Sic igitur, primum quod est proprium divinae bonitatis est quod ipsa bonitas est essentia divina; secundum proprium eius est quod extendit bonitatem ad omnia, quae per participationem dicuntur derivari ab Eo quod per essentiam dicitur”: *In De Div. Nomin.*, c. 4, lect. 1, n. 269.

11. “Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quae in Deum redirent non solum secundum naturae similitudinem, sed etiam per operationem. Quae quidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis: quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet”: *C. G.*, lib. II, c. 46.

que le corresponde como Autor de todo lo que existe”<sup>12</sup>. Las criaturas irracionales son llevadas al último fin —la gloria de Dios— *ab alio*, por el impulso natural y necesario que les ha impreso el Creador; el hombre, en cambio, debe dirigirse a El por sí mismo, glorificándole en cada una de sus acciones libres por el conocimiento y el amor. Se ordena al último fin no con una necesidad física, sino con un deber moral: libremente ha de buscar la ordenación de todos sus actos a la gloria de Dios; “ora comáis, ora bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo por la gloria de Dios”<sup>13</sup>.

Aparecen así las nociones de *libertad* y *ley moral*, como una consecuencia del modo más perfecto en que Dios ha ordenado al hombre a darle gloria. La libertad es el poder de adherirnos a Dios como último fin y la ley moral el modo en que el plan del gobierno divino, que todo lo conduce al fin, está en la criatura racional, que se mueve no instintiva sino libremente hacia El: “la libertad no se basta a sí misma: necesita un norte, una guía”<sup>14</sup>. No existe, por tanto, contraposición entre ley moral y libertad: son dos aspectos de la perfección operativa de la criatura espiritual, que le hacen posible su modo más alto de alcanzar a Dios como último fin.

Esto significa que ser libre no es carecer de fin, ni de inclinación a El, ni excluye la necesidad del fin para lograr la propia perfección. Lo constitutivo de *la libertad es el dominio sobre los propios actos*, no la ausencia de necesidad moral. La libertad no es indiferencia sino inclinación activa al bien; por eso, la obligación o necesidad del fin no excluye la libertad, sino que le da su sentido: por el hecho de que sea necesario tomar un avión para ir a una ciudad, no se dice que carezca de libertad el que viaja en él. De ahí que el poder de obrar el mal no sea parte esencial de la libertad, sino sólo señal de que se posee imperfectamente: “que la libertad pueda elegir cosas diversas manteniendo el orden al fin, pertenece a su perfección; pero que elija algo que le aparte de Dios, en lo que consiste el pecado, es una imperfección suya. Por eso, los bienaventurados y los ángeles, que no pueden pecar, son más libres que nosotros, que podemos hacerlo”<sup>15</sup>. Sólo las

12. Mons. Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La libertad, don de Dios, en Amigos de Dios*, 4.ª edic., Rialp, Madrid 1978, n. 24.

13. *I Cor.*, 10, 31.

14. Mons. Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La libertad, don de Dios*, cit., n. 26.

15. “Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones.

buenas obras llevan la libertad a su término, que es el bien: son ejercicio ordenado de la libertad, de ese poder que Dios nos ha dado para que a través de nuestro caminar terreno nos unamos a El, le alcancemos por el conocimiento y el amor.

Nada más propio de la libertad creada que el afán de conocer el camino que ha de recorrer hacia su fin: la ley divina es una *aspiración connatural* de nuestra libertad. No la coarta sino que le da su auténtico sentido y la perfecciona: una ley que engendra no necesidad física, como en los irracionales, sino moral; es decir, que nos guía para dirigirnos por nosotros mismos —bajo la moción divina— hacia Dios, según el plan por El mismo establecido. Ser libres no significa salirse del Gobierno de la Providencia divina, sino estar gobernados por Dios de un modo más alto y perfecto: a las criaturas racionales Dios las gobierna no como a siervas sino como a hijos, dándoles a conocer sus planes y otorgándoles la capacidad para cumplirlos, y así el gozo de participar en la acción de su Providencia. “La ley, siendo una regla y medida, puede encontrarse de una doble manera en algo: primero, al modo en que está en el que regula y mide; segundo, como en el regulado y medido, pues al someterse a una medida se participa de ella. Como todas las cosas que están bajo la Providencia divina son reguladas y medidas por Ley eterna, es claro que todas participan de alguna manera de ella, al menos en virtud de una impresión suya por la que se inclinan a sus propios actos y fines. Pero entre todas las criaturas, las espirituales se someten a la Providencia de un modo más perfecto, en cuanto Dios las hace partícipes de su Providencia, para sí y para otros”<sup>16</sup>. La mayor

---

Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data: sed quod in aliquam conclusionem procedat praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius: sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde maior libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus”: *S. Th.*, I, q. 62, a. 8, ad 3.

16. “(...) cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis (a. 1) patet; manifestum est quod omnia participant aequaliter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur”: *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2, c.

participación de la bondad divina de la criatura espiritual —*imago Dei*—, implica un modo más perfecto de poseer la semejanza divina, que se muestra en sus operaciones de conocimiento y amor, que sólo con Dios comparte, y por las que se ordena de un modo más perfecto al fin; y por las que puede también poseer la ley de modo más perfecto, no sólo como regla que la mide, sino con la que mide sus actos, como Dios: aunque sólo en Dios esta regla sea medida originaria y autónoma, pues en la criatura es siempre participada y recibida<sup>17</sup>.

## 2. *Individuo, naturaleza y persona*

Cuanto acabamos de ver nos pone en condiciones de aclarar que no media contraposición alguna entre naturaleza racional y persona, ni entre persona y ley divina. La *persona es el individuo de naturaleza racional*<sup>18</sup>, la posesión de la naturaleza racional confiere al sujeto un grado supremo de individualización, que le hace merecedor del nombre de persona: “aunque lo universal y lo particular se dan en todo género de realidades, sin embargo el individuo se dice de modo especialmente propio de la substancia. La substancia, en efecto, se individualiza por sí misma, mientras los accidentes lo hacen por su sujeto: se dice esta blancura, en cuanto está en este sujeto. De ahí que acertadamente se dé un nombre específico a la sustancia individual, que es el de ‘hipóstasis’ o ‘sustancia primera’. Pero todavía de modo más específico y perfecto se encuentran lo particular e individual en las sustancias racionales, que tienen el dominio de sus actos y no sólo son movidas sino que obran por sí mismas, puesto que las acciones están en los singulares. De ahí que, entre todas las sustancias, reciban un nombre peculiar los individuos de naturaleza racional: y este

17. “(...) in omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda: quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde in Ps. IV, 6-7 dicitur: ‘multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine’: quasi diceret: ‘Lumen rationis quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, idest a vultu tuo derivatum’. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana: et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere”: *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 4, c.

18. “Persona est rationalis naturae individua substantia”: *S. Th.*, I, q. 29, a. 1, proem.

nombre es el de persona”<sup>19</sup>. No cabe, por tanto, ninguna oposición ni distinción entre individuo y persona, en un hombre; sólo entre individuo no racional y persona<sup>20</sup>. Por poseer naturaleza racional, cada hombre es persona, individuo de una naturaleza superior: nada queda al margen de esta dignidad personal del individuo humano, que se manifiesta en todos los aspectos de su ser y de su obrar.

La superioridad de la persona, su especial singularidad, arranca del grado de ser que le corresponde por naturaleza. A la perfección de su ser, corresponde la de su obrar, pero no de un modo sobreañadido a su naturaleza, sino como manifestación de poseerla. Sus actos son libres, precisamente, por poseer una naturaleza más perfecta que las demás criaturas, expresión de su grado de ser<sup>21</sup>. De ahí su modo de estar ordenada al fin<sup>22</sup>, y la perfección

19. “(...) licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia: dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individuae substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur enim ‘hypostases’, vel ‘primae substantiae’.

Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona”: S. Th., I, q. 29, a. 1, c.

20. “La giustificazione più semplice e più evidente di questo fatto è che l'uomo è un essere ragionevole, possiede la ragione, di cui non si può constatare la presenza in nessun altro essere visibile, perchè in ognuno di essi non troviamo traccia di pensiero concettuale. Di qui proviene la definizione tanto nota di Boezio, secondo la quale la persona è individuo di natura razionale (individua substantia rationalis naturae). E' questo che, nell'ambito del mondo degli esseri oggettivi, distingue la 'persona' e ne costituisce la particolarità.

La persona, per il fatto di essere un individuo di natura ragionevole, cioè un individuo in cui la ragione fa parte della natura, è nello stesso tempo nel mondo degli esseri un soggetto unico nel suo genere, totalmente diverso da quel che sono, per esempio, gli animali, esseri relativamente più vicini all'uomo come costituzione fisica, soprattutto alcuni di essi. Ricorrendo ad immagini, potremmo dire che la persona, in quanto soggetto, si distingue dagli animali, anche dai più completi, per la propria *interiorità*, in cui si concentra una vita che le è propria, la sua vita interiore”: K. WORTYLA, *Amore e responsabilità*, Marietti, Torino 1969, p. 12.

21. “Omnis substantia stans per seipsam est non cadens sub corruptione... Si ergo dicatur stans per seipsam quod non dependat a Superiori agente, sic stare per seipsum convenit soli Deo... Si autem dicatur 'per se stans', illud quod non formatur per aliquid aliud, sed ipsummet est forma, sic esse stans per seipsum convenit, omnibus substantiis immaterialibus...

consiguiente de sus potencias operativas<sup>23</sup>: no se puede olvidar que “la noción de naturaleza es *analógica*, y adquiere un sentido diferente en el orden físico que en el espiritual. La naturaleza física determina totalmente el movimiento que hace nacer; la naturaleza espiritual es tal que, lejos de contrariar la libertad, limitándola, en su causa y su principio”<sup>24</sup>.

La vocación cristiana en nada turba esta armonía entre la naturaleza de la persona, su modo de estar ordenada al fin y sus potencias operativas, antes la confirma. La gracia es como una recreación del hombre, que le convierte en hijo de Dios, respetando y elevando su dinamismo natural: “hay una total semejanza entre la creación y la recreación. Por la creación, Dios otorga a las criaturas el ser natural, recibido formalmente según la forma o naturaleza con que son creadas, de modo que el sujeto es como el término de la operación de Dios, y la forma el principio de las operaciones naturales, que Dios obra en él; así también en la recreación Dios confiere al alma el *esse gratiae*, y el principio formal de ese ser es un hábito creado, mediante el cual se llevan a cabo las operaciones meritorias que Dios obra en nosotros: há-

---

Huiusmodi autem substantia ex necessitate est incorruptibilis”: *In De Causis*, prop. 26, nn. 413-14.

“Ad septimum dicendum, quod mutabilitas illa quae competit omni creaturae, non est secundum aliquem motum naturalem, sed secundum dependentiam ad Deum, a quo, si sibi deserentur, deficerent ab eo quod sunt. Dependencia autem ista pertinet ad considerationem metaphysicae potius quam naturalis. Creaturae autem spirituales non sunt mutabiles nisi secundum electionem. Talis vero mutatio non pertinet ad naturalem, sed magis ad divinum”: *In Boet. de Trinit.*, 1. 2; q. 1, a. 2, ad 7.

22. “Omnium creaturarum ipse Deus est finis, sed diversimode: quarundam enim creaturarum dicitur esse finis inquantum participant aliquid de Dei similitudine; et hoc est commune omnibus creaturis: quarundam vero est finis hoc modo quod ipsae creaturae pertingunt ad ipsum Deum per suam operationem: et hoc solum creaturarum rationalium, quae possunt ipsum Deum cognoscere et amare, in quo eorum beatitudo consistit”: *De Veritate*, q. V, a. 6, ad 4.

23. “Ad quintum dicendum, quod omnis forma est aliqua similitudo primi principii, qui est actus purus: unde quanto forma magis accedit ad similitudinem ipsius, plures participat de perfectionibus eius. Inter formas autem corporum magis appropinquat ad similitudinem Dei, anima rationalis; et ideo participat de nobilitatibus Dei, scilicet quod intelligit, et quod potest movere, et quod habet esse per se; et anima sensibilis minus, et vegetabilis adhuc minus, et sic deinceps. Dico igitur, quod animae non convenit movere, vel habere esse absolutum, inquantum est forma; sed inquantum est similitudo Dei”: *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, ad 5.

24. S. PINCKAERS, *La nature de la moralité: morale casuistique et morale thomiste*, Apéndice a la edición francesa bilingüe de la *Somme Théologique*, I-II, qq. 18-21, Nouv. Ed. Tournai, Desclée-Paris, Cerf, Paris 1966, p. 252.

bito creado que se comporta respecto a la acción del Espíritu Santo en parte como término y en parte como medio”<sup>25</sup>.

La vocación cristiana es, ante todo, el mismo don de la gracia, esa participación en la naturaleza divina, que nos convierte en hijos de Dios. Conforme a la semejanza que se da entre creación y recreación, el término de la elevación al orden sobrenatural es la conversión de todo el hombre en hijo de Dios. La acción creadora termina en el individuo concreto, pues sólo existen los singulares: si ese individuo tiene naturaleza racional, su término es la creación de una persona, nombre que se predica de cuanto el hombre es, *per modum totius*, dice Santo Tomás<sup>26</sup>. Análogamente, el término de la acción recreadora o deificante es la conversión del hombre en hijo de Dios, y la filiación divina o vocación se dice también de todo el hombre, elevado a la vida sobrenatural. Ninguna contraposición media por tanto, tampoco, entre vocación personal, gracia y ley divina sobrenatural, pues la gracia que nos convierte en hijos de Dios eleva a la vez la acción de nuestras potencias operativas para que alcancemos con nuestros actos, de un modo más perfecto —según el orden sobrenatural— nuestro último fin, que es Dios<sup>27</sup>.

### 3. *La dignidad de la persona humana fundada en el modo en que, por naturaleza, se ordena al fin y posee la ley*

Si al propulsar una moral “personalista” lo que se desea es subrayar la incomparable dignidad de la persona en el universo creado, en nadie se encontrará más convencido defensor, ni ar-

25. “Ad tertium dicendum, quod omnino simile est de creatione et recreatione. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturae, et illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur: ita etiam et in recreatione Deus confert animae esse gratiae; et principium formale illius esse est habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur; et ita iste habitus creatus partim se habet ad operationem Spiritus Sancti ut terminus, et partim ut medium”: *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, ad 3.

26. Cfr. *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3, sol.; “(...) esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est: personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse”: *S. Th.*, III, q. 17, a. 2, ad 1.

27. “(...) quamvis homo naturaliter ordinetur ad Deum et per cognitionem et per affectionem, inquantum est naturaliter eius particeps, tamen quia est quaedam eius participatio supra naturam, ideo quaeritur quaedam cognitio et affectio supra naturam: et ad hanc exiguntur virtutes theologicae”: *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3, ad 1.

gumentos más sólidos que en Tomás de Aquino. Pero hay que aceptar entonces, con seriedad científica, todas las conclusiones que esto comporta: inmortalidad del alma, ordenación de todos sus actos a Dios, inmediata impresión por Dios en cada alma del hábito de los principios de la ley natural y, por la gracia, de la ley sobrenatural; que la única posible y culpable degradación de la persona consiste en el voluntario abandono de su fin y rechazo del cumplimiento de la ley.

Cada persona ha sido creada para conocer y amar a Dios. Esta dignidad de destino implica que cada hombre ha sido querido por sí mismo, en su singularidad: su alma no es corruptible. Creada por Dios, le gozará eternamente en el Cielo o será eternamente infeliz. Su misma estructura metafísica revela estas características: la sustancia espiritual no está compuesta de materia y forma, sino sólo de esencia y acto de ser; no tiene posibilidad de corrupción<sup>28</sup>. La dignidad del hombre radica en que tiene un destino eterno y lo ha de decidir en esta vida. Pero a diferencia del ángel, que decidió su eternidad con un solo acto, el hombre lo ha de hacer a través de cada una de sus diarias y concretas decisiones. Ningún acto humano escapa a esta tremenda dignidad y responsabilidad: afirmar la grandeza de la persona es, pues, lo mismo que afirmar que sus actos tienen una dimensión —la moralidad— que es propia y exclusiva suya, y que mide las relaciones que guarda con Dios como último fin.

Los animales no son capaces de vida moral, que es sólo posible en la criatura espiritual, dueña de su destino. La moralidad es la relación de nuestros actos libres a Dios. Los animales, que no son capaces de conocer a Dios ni ordenar libremente a El sus actos, carecen de vida moral. Son arrastrados por el instinto hacia los bienes que apetecen: “en esto se muestra la perfección y la dignidad de la vida intelectual o espiritual. Porque mientras los demás vivientes se mueven a sí mismos imperfectamente, como llevados por el instinto, el hombre, en cambio, es dueño de

28. “Substantiae spirituales ereatae quantum ad suum esse ponuntur mensurari aevo, licet eorum motus tempore mensurentur, secundum illud Augustini, IV super Genes. ad litteram (lib. VIII, cap. XX, XXII, XXIII), quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Quod autem dicitur quod possit verti in non esse, non pertinet ad aliquam potentiam in eis existentem, sed ad potentiam agentis. Sicut enim antequam essent, poterant esse per solam potentiam agentis; ita possunt non esse per solam potentiam Dei, quo potest subtrahere manum conservantem. In eis vero nulla est potentia ad non esse, ut sic tempore mensurentur, sicut quae possunt moveri. Licet autem non moveantur, tamen tempore mensurantur”: *De spirit. creaturis*, q. un., a. 5 ad 4.

sus actos, y se mueve libremente a lo que quiere”<sup>29</sup>. La dignidad de la persona y de su obrar radica, precisamente, en esta *dimensión moral de todos sus actos*: cada una de nuestras acciones libres nos acerca a Dios, o nos aleja de El, es buena o mala, como consecuencia inevitable de la dignidad de nuestra naturaleza espiritual. Si estamos realmente convencidos de que somos libres, por ser personas, hemos de aceptar esta condición esencial de *todo* acto humano. Afirmar que algunas actividades del hombre —nuestra ciencia, arte, diversión, política, etc.— no tienen nada que ver con la moral, sería tanto como afirmar que no son acciones de una vida racional y libre, sino actividades irracionales del hombre.

Defender a la persona y su dignidad, implica subrayar esta real capacidad de conocer el bien que todo hombre tiene y su responsabilidad cuando no lo quiere conocer y obrar. El agnosticismo moral característico de las filosofías ateas es una manifestación más de su renuncia al empeño por vivir conforme a la dignidad de la naturaleza humana, que tristemente acompaña a toda concepción de la vida que silencia a Dios. Si se prescinde de ver en todas nuestras acciones su relación a Dios, la vida humana se mira y se entiende como mera vida animal, no sellada por la dignidad propia de nuestra condición de personas, abiertas a conocer y amar la creación entera porque han sido creadas para vivir en comunión con el Creador: “no lo olvidéis: el que no se sabe hijo de Dios, desconoce su verdad más íntima, y carece en su actuación del dominio y del señorío propios de los que aman al Señor por encima de todas las cosas”<sup>30</sup>.

\* \* \*

Todo es perfectamente armónico en la obra de la creación, que procede de la divina sabiduría. A la peculiar dignidad de la persona corresponde el peculiar modo de estar bajo el gobierno di-

29. “In hoc etiam ostenditur perfectio et dignitas huius vitae, quia est intellectualis seu rationalis.

Cum enim illa dicuntur viventia, quae se aliquo modo movent, illa dicuntur vitam habere perfectam, quae perfecte seipsa movent; movere autem seipsum perfecte et proprie, in inferioribus creaturis soli homini convenit. Nam etsi alia ex seipsis ad aliquo principio intrinseco moveantur, non tamen illud principium se habet ad apposita; et ideo ex necessitate moventur, et non libere. Mota igitur a tali principio magis aguntur quam agunt. Homo vero, cum sit dominus sui actus, libere se movet ad omnia quae vult; et ideo homo habet vitam perfectam, et similiter quaelibet intellectus natura”: *In Ioann. Evang.*, c. 1, lect. 3.

30. Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La libertad, don de Dios*, cit., n. 26.

vino. El gobierno divino procede del amor y como amar es querer el bien para el amado, cuanto Dios más ama a una criatura más plenamente la hace partícipe del orden de la ley eterna con que todo cae bajo su Providencia: “las criaturas intelectuales preceden a las demás por la perfección de su naturaleza y la dignidad de su fin. En perfección de naturaleza porque sólo la criatura racional tiene el dominio de sus actos, moviéndose libremente a sus operaciones; las demás son más actuadas que actúan sus propios actos. En la dignidad del fin, ya que sólo la criatura intelectual alcanza con su operación al mismo último fin del universo, conociendo y amando a Dios; las demás no acceden a El sino por una cierta participación de su semejanza. Todo plan de acción ha de estar en función de los fines perseguidos y de los sujetos de que se dispone para operar, como las reglas del arte dependen y se diversifican por el fin y materia de cada arte. Por eso, es distinta la razón de gobierno de la Providencia divina en cuanto a las criaturas racionales y las demás”<sup>31</sup>.

Mientras las demás criaturas están gobernadas *propter aliud* las intelectuales lo están *quasi propter se*<sup>32</sup>: sólo Dios que es eterno, es por Sí mismo; pero las criaturas intelectuales se aproximan máximamente a lo eterno, pues cada una es inmortal. Por eso, son regidas casi como por sí mismas; en cambio, las demás según conviene al bien de la criatura intelectual. De ahí que todas las cosas que acontecen a cada hombre se ordenan a su bien singu-

31. “Ex his quidem quae supra (c. 64 sqq.) determinata sunt, manifestum est quod divina providentia ad omnia se extendit. Oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et rationales naturas, prae aliis creaturis. Praecellunt enim alias creaturas et in perfectione naturae, et in dignitate finis. In perfectione quidem naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant; ut ex supra (c. 47) dictis patet. In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum: aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem. Omnis autem ratio operis variatur secundum diversitatem finis, et eorum quae operationi subiciuntur: sic ut ratio operandi per artem diversa est secundum diversitatem finis et materiae. Sic igitur et alia est ordinis ratio secundum quam creaturae rationales providentiae divinae subduntur: et alia secundum quam ordinantur ceterae creaturae”: *C. G.*, lib. III, c. 111.

32. “Esse autem rerum ex divina voluntate profluxit, ut ex superioribus (I. 2, c. 23) est manifestum. Quae igitur semper sunt in entibus, sunt propter se a Deo volita: quae autem non semper, non propter se, sed propter aliud. Substantiae autem intellectuales maxime accedunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles. Sunt etiam inmutabiles, nisi solum secundum electionem. Ergo substantiae intellectuales gubernantur quasi propter se, alia vero propter ipsas”: *C. G.*, lib. III, e. 112.

lar, no sólo al de la especie o del universo, a diferencia de lo que ocurre con los brutos: “Dios muestra este distinto cuidado que tiene de los hombres y de los brutos cuando dice: *vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt*, porque de los pájaros dijo que no cae uno en tierra sin que el Padre lo permita, pero aquí no afirma que no caiga un hombre sino ni siquiera uno de sus cabellos. De este modo, Dios resalta su Providencia sobre el más mínimo de nuestros actos, ya que todo lo que nos ocurre, y hay en nosotros, lo ha ordenado a nuestro bien y provee sobre ello. Dice *numerati*, porque cuando alguien quiere retener algo para sí, lo numera; mientras lo que quiere distribuir, lo entrega a otros. De ahí la diferencia entre la Providencia sobre las criaturas racionales y las demás: sólo aquéllas se ordenan inmediatamente a Dios, porque son capaces de Dios a diferencia de las otras. No dijo que los pájaros están numerados porque no permanecen perpetuamente, en cambio el alma es perpetua”<sup>33</sup>.

Conviene advertir, sin embargo, que su estar regidas *propter se* no excluye su ordenación más radical a Dios: al contrario, im-

33. “Dicendum, quod Deo est cura de omnibus, ut habetur Sap. XII, 13: ‘Non est alius Deus, quam tu, cui cura est de omnibus’.

Sed sciendum quod 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 tamquam liberis, sed providet aliis tamquam servis: sicut paterfamilias aliter providet liberis, aliter servis; liberis providet propter seipsos, sed servis secundum quod sunt in usum dominorum, et etiam secundum quod unusquisque magis aptus est ad serviendum. Sic divina misericordia rationalibus distribuit propter seipsos, quia bonum fit propter bonum eorum, vel propter malum. Unde eis omnia sunt vel poenae vel praemia meritorum. Quae autem irrationalibus fiunt, vel ad salutem hominis fiunt, vel ad completionem universi, ut habetur III Ref. XIII, quod quidam propheta occisus est a leone, et hoc propter culpam. Mus occiditur a catto ad servandum bonum universi. Hic est enim ordo universi, ut unum animal vivat de alio.

Ideo consequenter ostendit aliam curam habere de hominibus et brutis, cum dicit *Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt*. Ostendit quod differentia est providentiae Dei, ex quo diversimode providet. Dixerat enim quod de passeribus non cadit unus in terram sine Patre: hic vero dicit, quod nedum vos non cadetis, sed nec capilli vestri. Et hic notat providentiam circa minimos actus, quia omnia quae in ipsis sunt, ordinantur ad eos, et de his providet Dominus.

Sed notandum quod dicit *Numerati sunt*. Sed ratio est, quia consuetum est, quod illud quod vult aliquis sibi retinere, illud numerat; quod vult autem dispensare, alii tradit. Unde haec est differentia inter providentiam rationalium et aliorum, quia immediate ordinantur ad Deum, quia talis creatura capax Dei est, aliae vero non. Item quae numeramus, nobis conservare volumus; et ideo non dixit superius, quod passeris numerati sunt, quia non in perpetuum durant; sed homines ita sunt ut in perpetuum durent, quia anima perpetua est”: *Super Matth.*, c. 10; lect. 2.

plica que el bien propio de cada una, por cuya causa es tan altísimamente gobernada, es conocer y amar a Dios en cada uno de sus actos<sup>34</sup>. La persona no es nunca fin (absoluto) como pretendía Kant, ni considerarlo así puede fundar su dignidad<sup>35</sup>, sino que la empequeñece. La grandeza de la persona se asienta en que Dios mismo es su fin<sup>36</sup>, y todos deben respetar lo que Dios se reserva directamente para sí. El hombre no puede considerarse como fin de sí mismo sin degradarse, porque tiene un fin mucho más alto: sólo Dios como último fin de todos nuestros actos, muestra la verdadera dimensión de la dignidad de la persona.

Además, las criaturas espirituales no sólo están gobernadas por Dios *propter se* sino que, por conocer el orden de la providencia, pueden y deben aplicarlo al propio gobierno y de las demás<sup>37</sup>.

---

34. "Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi. Sic igitur propter se procurari dicuntur et alia propter ipsa, quia bona quae per divinam providentiam sortiuntur, non eis sunt data propter alterius utilitatem; quae vero aliis dantur, in eorum usum ex divina ordinatione cedunt.

Hinc est quod dicitur Deut. 4, 19: 'Ne videas solem et lunam et cetera astra, et errore deceptus, adores ea, quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub coelo sunt'. Et in Psalmo (8,8) dicitur: 'Omnia subiecisti sub pedibus eius: oves et boves universas, insuper et pecora campi'. Et Sap. 12, 18 dicitur: 'Tu autem, Dominator virtutis, cum tranquillitate iudicas, et cum magna reverentia disponis nos': C. G., lib. III, c. 112.

35. En último término, tal afirmación comporta el error de que "el contenido de la moralidad se reduce a lo que el hombre determine sobre sí mismo, como siendo su propio fin: "obra siempre de tal manera que trates lo humano, en ti o en otro, como un fin y jamás como un medio", había escrito ya Kant.

El hombre se ha convertido en causa de sí mismo por su libertad: es el procedimiento mental que el hombre concibe para hacerse como Dios, cuando no quiere ser humilde y dejarse divinizar por El con su gracia. Torpe imitación, porque, en definitiva, Dios no es causa de sí mismo, sino el Ser Incausado; ni fin de sí mismo, sino el Último Fin de todo el universo; ni Ley de sí mismo, sino quien da sus leyes al universo. A la postre, ese pretender hacerse como Dios, considerándose causa de sí mismo, es una tentación propia de la criatura, que manifiesta la nada de que ésta procede: el modo en que un ser causado, finalizado y regido por Dios, concibe peregrinamente la idea de ser el Absoluto": R. GARCÍA DE HARO-I. DE CELAYA, *La Moral cristiana. En el confín de la Historia y de la Eternidad*, Rialp, Madrid 1975, pp. 56-57.

36. "Yo mismo seré tu recompensa inmensamente grande": *Gen.*, 15,1.

37. "Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest: unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit in ceteris creaturis, quae solum providentiam participant in quantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare.

Esta participación activa en el gobierno divino es posible por la perfección de las potencias operativas con que Dios nos ha dotado: participamos activamente de la ley eterna gracias a la luz de la inteligencia, que nos lleva a conocer el orden de nuestros actos a Dios, y por la energía de nuestra voluntad, inclinada por Dios al Bien Absoluto, que es el mismo (no saciable por meros bienes particulares). La ley divina está pues en cada hombre, conforme a su naturaleza, por la luz de la inteligencia con la que puede reconocer el orden divino de las cosas y por la inclinación de la voluntad hacia el bien absoluto, que implica la capacidad de amar a Dios y todas las cosas en orden a Dios.

Esta inclinación activa, por el conocimiento y el amor, no suprime la ordenación pasiva común a toda criatura, que la naturaleza humana tiene igualmente a su fin. Pero si renunciamos a este modo superior de movernos al fin, no por eso desaparece la inclinación pasiva al fin. Cuando el hombre voluntariamente oscurece la luz de su inteligencia y contraría la inclinación de su voluntad a la virtud, disminuye su poder de encaminarse libremente al fin (que ya tiene mermado por culpa original), y alcanzarlo como premio y felicidad; pero sigue siendo conducido al fin, de un modo ahora ciego y coactivo, como sanción.

En definitiva, cada hombre, cada persona, entra en el orden de la ley eterna, como de una doble manera: en cuanto gobernada por Dios, y en cuanto capaz y responsable de gobernarse a sí misma. Si se gobierna rectamente, es decir buscando y procurando cumplir el orden amabilísimo de la ley divina, "la divina providencia observa en su gobierno el orden congruo a la dignidad humana, de modo que nada le ocurra que no sea para su bien, y todas las cosas que le suceden las ordena a su bien, conforme dice la Escritura: *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*<sup>38</sup>. Pero si, al gobernarse a sí mismo, el hombre no respeta el orden de la ley de Dios, como corresponde a una criatura racional, sino que se comporta siguiendo sus instintos, al modo de los animales, la Providencia de Dios le ordena según la forma que compete a los animales, de modo que las cosas que le suceden no se ordenan a su propio bien, sino al de otros: *homo cum in honore esset,*

---

Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae in quantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet". C. G., lib. III, c. 113.

38. *Rom.*, 8, 28.

*non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis* 39<sup>o</sup> 40.

La persona mantiene su nobleza, precisamente, en la medida que busca conocer y amar el orden de la ley divina: su dignidad se destroza por abandonarla. No se protege la dignidad de la persona con ningún intento de sustraerla a la ley divina, sino con cuanto le ayuda a cumplirla: procurando la enseñanza de la verdad, la represión en la justa medida —de las malas costumbres, la condena del error, el favor a la educación cristiana, la protección a la familia como primer y esencial elemento de educación en la fe y en las buenas costumbres, etc.<sup>41</sup>. Así, la guía divina de la ley se encuentra de modo más perfecto, más conforme a nuestra nobleza de criaturas espirituales y libres, cuando obramos el bien, que cuando nos apartamos de él: la participación activa de la ley eterna, como luz y como virtud, “se encuentra imperfectamente y en cierto modo corrompida en los malos, en quienes la inclinación natural a la virtud está depravada por los hábitos viciosos, y —progresivamente— el mismo conocimiento del bien se oscurece por las pasiones desordenadas y hábitos de pecado. En los buenos, por el contrario, ambos aspectos se dan con una mayor perfección, ya que el conocimiento natural se incrementa

39. *Ps.*, 48, 13.

40. “Respondeo dicendum quod divina providentia se extendit ad homines dupliciter: uno modo in quantum ipsi providentur; alio modo in quantum ipsi providentes fiunt. Ex hoc autem quod providendo deficiunt, vel rectitudinem servant, boni vel mali dicuntur; ex hoc autem quod providentur a Deo, eis bona vel mala praestantur; et secundum quod ipsi diversimode se habent in providendo, diversimode providetur eis a Deo. Si enim rectum ordinem in providendo servant; et in eis divina providentia ordinem servat congruum humanae dignitati, ut, scilicet, nihil eis eveniat quod in eorum bonum non cedat: et quod omnia quae eis proveniunt eos in bonum promoveant; secundum illud quod dicitur Rom. VIII, 28: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*. Si autem providendo ordinem non servant, quod congruit creaturae rationali, sed provideant secundum modum brutorum animalium; et divina providentia de eis ordinabit secundum ordinem qui brutis competit; ut scilicet ea quae in eis vel bona vel mala sunt, non ordinentur in eorum bonum proprium, sed in bonum aliorum: secundum quod in Psalm. XLVIII, 13, dicitur: *Homo cum in honore esset, non intellexit: comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis*. Ex hoc patet quod altiori modo divina providentia gubernat bonos quam malos: mali enim dum ab uno ordine providentiae exeunt, ut scilicet Dei voluntatem non faciant, in alium ordinem dilabuntur, ut scilicet de eis divina voluntas fiat; sed boni quantum ad utrumque sunt in recto ordine providentiae”: *De Veritate*, q. V, a. 7, c.

41. Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *Karl Marx: El Capital*, EMESA, Col. “Crítica Filosófica” n. 7, Madrid 1977, pp. 205-209.

por los hábitos de fe y sabiduría, y la inclinación natural al bien está reforzada por el vigor interior de la gracia y de las virtudes”<sup>42</sup>.

#### 4. *El modo perfectísimo en que la ley alcanza a lo singular*

Estamos ya en condiciones de ir disipando las dificultades que han inducido a buscar nuevas soluciones a las relaciones entre ley y libertad. En primer lugar, el temor a afirmar sin límites que nuestro verdadero bien está en cumplir la ley divina, como si su universalidad pudiese coartar a la persona. Tal temor nace de atribuir a la ley divina defectos y límites que sólo se dan en las leyes humanas: la experiencia nos dice que éstas, a veces, son injustas o no consiguen prever determinadas circunstancias particulares o excepcionales, coartando así la libertad. Pero esto no vale para la ley divina.

La ley divina constituye una medida radical e intrínseca de nuestros actos. A diferencia de las leyes de los hombres, que ordenan los actos humanos extrínsecamente y a veces con error, la ley de Dios los ordena interiormente y con absoluta perfección: “la norma suprema de la vida humana es la propia ley divina, eterna, objetiva y universal, por la que Dios ordena, dirige y gobierna todo el universo, y los caminos que deben recorrer los hombres según el designio de su sabiduría y de su amor”<sup>43</sup>. Sólo cumpliendo esa ley nos unimos a Dios y encontramos la felicidad: así como el motor de un coche tiene una medida intrínseca de la velocidad que puede llevar en cada marcha, y si se traspasa, se fuerza y destroza el motor, así también no observar la medida de la ley destroza nuestra vida.

Dios lo gobierna todo en su singularidad, y según la diversa naturaleza de las criaturas de un modo necesario o libre: “se ha de afirmar que todo está sometido a la divina Providencia no sólo en universal sino singularmente. Es patente. Todo agente obra por un fin; y a tanto se extiende la ordenación de sus efectos al

42. “Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus, in malis; in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum: et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior: quia et supra cognitionem naturalem boni, superadditur eis cognitio fidei et sapientiae; et supra naturalem inclinationem ad bonum, superadditur eis interius motivum gratiae et virtutis”: *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 6, c.

43. CONC. VATICANO II, Decl. *Dignitatis humanae*, n. 3.

fin, a cuanto alcanza su causalidad o potencia operativa. Algunos agentes no logran ordenar con perfección sus obras al fin, porque parte de los efectos dependen de otras causas y exceden el poder e intención de que gozan. Pero la causalidad divina, como propia del primer agente, se extiende a cada una de las criaturas —así coruptibles como incorruptibles— no sólo según los principios comunes de la especie sino en los individuales y propios. Necesariamente, todo lo que es está ordenado por Dios a su fin, como enseña el apóstol 44: *quae a Deo sunt, ordinata sunt*” 45. Como sólo existe lo singular, si el orden divino no alcanzara más que a lo universal, Dios sería un gobernante imperfectísimo 46. Nada escapa a la ley eterna, que siempre es adecuada a las necesidades de cada criatura, según su propia y peculiar dignidad natural.

44. *Rom.*, 13, 1.

45. “Respondeo dicendum quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicurei, ponentes mundum factum esse casu. Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiae subiacere; corruptibilia vero, non secundum individua, sed secundum species; sic enim incorruptibilia sunt. Ex persona dicitur Iob. 22, 14: ‘Nubes latibulum eius, et circa cardines caeli perambulat, neque nostra considerat’. A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines, propter splendorem intellectus, quem participant: in aliis autem individuis corruptibilibus, aliorum opinionem est secutus.

Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa, praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde 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 (a. 1), necesse est omnia, in quantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae.

Similiter etiam supra (q. 14, a. 11) ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificia, ut supra (q. 14, a. 8) dictum est, necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificia subduntur ordini artis”: *S. Th.*, I, q. 22, a. 2, c.

46. “Cum Deus sit causa entis in quantum est ens, ut supra (l. 2, c. 15) ostensum est, oportet quod ipse sit provisor entis in quantum est ens: providet enim rebus in quantum est causa earum. Quicquid ergo quocumque modo est, sub eius providentia cadit. Singularia autem sunt entia, et magis quam universalia: quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina providentia etiam singularium”: *C. G.*, lib. III, c. 75.

Hay analogía, no identidad, en el modo en que la ley divina penetra a la criatura espiritual y a las demás: pero siempre rigiendo a cada una con perfección. La ley moral no es más que una manifestación del modo en que Dios inclina y mueve la libertad al bien, como la ley física se muestra en las inclinaciones insitas en las criaturas irracionales, según las cuales son movidas por Dios. La ley moral penetra la naturaleza humana por la luz de los primeros principios y la inclinación de la voluntad al bien absoluto o deseo de felicidad (con los *semina virtutum*, que esa inclinación engendra en la voluntad). Luz de la inteligencia e inclinación de la voluntad que son, a la vez, los principios por los que la criatura espiritual puede moverse con libertad en sus actos: por los mismos principios por los que goza del poder de la libertad, la criatura espiritual posee la guía de la ley<sup>47</sup>. Dios es Padre, y no otorga una libertad angustiosa y sin guía, sino bien regida por su Providencia, en la singularidad de todas nuestras acciones.

Podemos comprobarlo considerando las características de nuestra libertad. Por su modo de poseer la ley —como aspiración al Bien absoluto, bajo la guía de los primeros principios—, nuestra libertad es *poder de adherir a Dios* y *señorío sobre los bienes creados*. La ley divina, en cuanto libre ordenación de la criatura espiritual, se limita a capacitar y guiar su inteligencia y su voluntad para obrar así: la luz de los primeros principios nos hace discernir lo que valen los bienes parciales en su orden al bien universal; el deseo natural de felicidad hace que sólo nos sacien en esa medida, nunca por sí solos. Y ese buscar ante todo a Dios

---

47. "Duplex est modus quod aliquid subditur legi aeternae ut ex supradictis (a. 5) patet: uno modo, inquantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irracionales creaturae, ut dictum est (a. 5). Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur: quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ut supra (a. 2) dictum est; et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae: 'sumus' enim 'innati ad habendum virtutes', ut dicitur in II Ethic.

Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus, in malis; in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum: et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior: quia et supra cognitionem naturalem boni, superadditur eis cognitio fidei et sapientiae; et supra naturalem inclinationem ad bonum, superadditur, eis interius motivum gratiae et virtutis": *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 6, c.

y los bienes creados en orden a Dios es exactamente y sólo lo que mandan los preceptos de la ley divina, así natural como sobrenatural. Por eso, es ley de perfecta libertad: nada impera sino lo estrictamente requerido por el fin, que nuestra inteligencia y nuestra voluntad desean como su inclinación natural más profunda, inclinación que la gracia supone, sana y eleva. Todos los actos por los que el hombre es llevado al conocimiento y amor de Dios son rectos, los que le apartan de El —por el contrario— son naturalmente malos<sup>48</sup>. Esto es cuanto nos manda Dios y esto mismo lo que —con los vaivenes de nuestra condición humana y nuestra naturaleza caída—, la inteligencia muestra, especialmente gracias a la luz de la fe, y la voluntad apetece especialmente bajo el impulso de la caridad. El legislador humano, a menudo, no puede limitarse a mandar lo necesario para el fin, porque no es capaz de renovar nuestras fuerzas: a un niño hay que mandarle detalladamente para que no se equivoque, porque es débil e ignorante; a un hombre maduro basta indicarle el fin y las líneas esenciales. Sólo Dios es capaz de darnos esa madurez interior, para mandarnos luego con plena libertad.

Pensar que la ley divina coarta la libertad humana, en alguno de sus actos, es desconocer su real condición de ordenación intrínseca de nuestra libertad, lo que le otorga su poder propio y superior a los apetitos de las criaturas racionales; o confundirla con una especie de arbitrio sobre el fin, a cuya esencia pertenecería el poder de apartarse de Dios. Pero eso no integra la esencia de la libertad sino que muestra la imperfección, con que la poseemos *in via*; la triste posibilidad que tenemos de usarla mal, que nos degrada en una progresiva esclavitud a las criaturas: “el hombre carnal está vendido al pecado, como hecho siervo suyo, de modo que no obra por sí mismo sino más bien arrastrado por el pecado. Es verdaderamente libre quien obra por sí mismo y no manejado por otro. Por eso, está escrito que por la inteligencia y la voluntad

48. “Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem: quae autem e contrario se habent, sunt ei naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem supra (cc. 17.25) quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta: quae autem e contrario se habent, sunt naturaliter homini mala. Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem. Hinc est quod in Psalmo dicitur, quod ‘iudicia Domini sunt vera, iustificata in semetipsis’. Per haec autem excluditur positio dicentium quod iusta et recta sunt solum lege posita”: C. G., lib. III, c. 129.

‘consiento’ a la ley; pero cuando obro contra la ley, ya no opero propiamente yo, sino más bien el pecado ‘obra en mí’; me hago siervo del pecado, que obra con dominio sobre mí”<sup>49</sup>.

No se debe temer, por tanto, cumplir ni ayudar a otros a cumplir todas las exigencias de la ley divina. Si Dios ha previsto, con el respeto al orden de su ley natural, que una familia sea numerosa, no se debe temer a los hijos. La ley divina es intrínseca a nuestro ser: nos proporciona —no menos que a las criaturas inferiores— la inclinación y las fuerzas convenientes para cumplirla; es nuestra más profunda aspiración y fuente de todas nuestras energías: cumplirla nos llena de plenitud, y no hacerlo, de desasosiego. No cabe pensar que Dios, en su infinita Bondad exija algo sin dar los medios: nunca nos abandona por haber cumplido sus preceptos.

##### 5. *El carácter intrínseco de la ley divina, y su manifestación externa*

Otra fuente de las reservas ante la ley, una vez admitido que la previsión divina llega a lo singular, es la duda de que esa singularidad sea de algún modo velada por la letra de la ley, o por nuestra dificultad en conocerla. Para esclarecerla, es útil penetrar en el modo en que se relacionan el elemento interno y externo de la ley divina, porque la ley natural es sólo interna, pero la ley de la gracia —que la confirma y eleva— es a la vez externa e interna<sup>50</sup>. Lejos de oscurecer esto el perfecto alcance de la ley a lo singular, muestra la bondad y cuidado con que Dios nos rige en cada uno de nuestros actos.

La ley escrita está dada por Dios para facilitar el conocimiento y amor de aquel bien al que estamos interiormente inclinados por la naturaleza y la gracia: “la ley divina propone los preceptos sobre todas aquellas cosas por las que los hombres se dispo-

49. “Quod autem homo carnalis venundatus sub peccato, quasi aliquantulum sit servus peccati, ex hoc apparet quod ipse non agit sed agitur a peccato. Ille enim qui est liber, ipse per seipsum agit et non ab alio agitur.

Et ideo dicit: Dictum est quod per intellectum et voluntatem consentio legi, nunc autem, dum contra legem facio, ego iam non operor illud quod facio contra legem, sed peccatum, quod in me habitat, et sic patet me esse servum peccati, in quantum peccatum, in me quasi dominium habens, operatur”: *In Ep. ad Rom.*, c. 7, lect. 3.

50. “Lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum”: *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1, ad 2.

nen adecuadamente a la unión y comunicación con Dios”<sup>51</sup>; porque los que “están inclinados al bien por la naturaleza o la costumbre y sobre todo por la gracia, conviene que sean instruidos por los preceptos, para que efectivamente se hagan mejores”<sup>52</sup>. La ley divina es, ante todo, luz en la inteligencia e inclinación a la virtud en la voluntad, que abarca al régimen de todos nuestros actos. Además, corrobora esa inclinación con enseñanzas y mandatos escritos, que nada añaden a esa inclinación en cuanto a su contenido.

Se ve en esto la perfección del Legislador divino. Las leyes humanas, cuando son justas, imitan en la medida de sus posibilidades a la ley divina: facilitan, mediante sus preceptos escritos, el conocimiento del bien (que el hombre podría alcanzar con su inteligencia), y tienden a mover a la voluntad, con el imperio de sus mandatos y la amenaza de la sanción a que lo realice<sup>53</sup>. Pero el legislador humano es incapaz de más: no puede renovar nuestras energías interiores. En cambio, Dios, al darnos la Nueva Ley, ley positiva y escrita, que confirma los preceptos de la ley natural y los perfecciona con otros más altos, comienza por aumentar la luz de nuestra inteligencia —con la fe— y la fuerza de nuestra voluntad —mediante la caridad—<sup>54</sup>. La Nueva Ley es si-

51. “Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo coniungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago. Et ideo lex divina praecepta proponit, de omnibus illis per quae ratio hominis est bene ordinata. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum: nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis; virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes. Et ideo manifestum est quod lex divina convenienter proponit praecepta de actibus omnium virtutum: ita tamen quod quaedam, sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione praecepti”: *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 2, c.

52. “Omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur: quidam proni ad malum, qui sunt per praecepta legis coercendi, ut supra dictum est; quidam habentes inclinationem ad bonum, vel ex natura vel ex consuetudine, vel magis ex gratia; et tales sunt per legis praeceptum instruendi et in melius promovendi”: *S. Th.*, I-II, q. 101, a. 3, c.

53. “Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosii. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum”: *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 1, c.

54. “Dicit ergo quia hoc est, id est tale est, ‘testamentum quod dispoenam domui Israel’, etc.; dispositio importat congruitatem ordinis. Et ideo dicit post dies illos, id est, post legem datam. Debuit enim post legem ve-

multáneamente escrita, como las leyes humanas, pero a la vez y, ante todo, íntima reordenación de nuestro ser, que nos hace fácil obrar el bien, porque “la caridad infundida por Dios en el alma, transforma desde dentro la inteligencia y la voluntad”<sup>55</sup>.

El doble elemento, externo —sensible, escrito— e interno, de la Nueva Ley es una prueba ulterior de la misericordia de Dios, que ha querido tener en cuenta la condición de nuestra naturaleza humana, llevándonos por signos exteriores y sensibles al co-

terem dari nova lex, sicut primo datur paedagogus, postea magister, ut primo homo recognoscat infirmitatem suam. In hoc ergo patet congruitas temporis dandi Novum Testamentum.

Modus autem tradendi duplex est. Unus per exteriora, sicut proponenda verba ad cognitionem alterius. Et hoc potest homo facere. et sic traditum fuit Vetus Testamentum.

Alio modo interius operando. Et hoc proprium est Dei. Iob. 32, 8: ‘Inspiratio omnipotentis dat intelligentiam’. Et hoc modo datum est Novum Testamentum, quia consistit in infusione Spiritus Sancti, qui interius instruit. Non autem sufficit tantum cognoscere, sed requiritur operari. Et ideo primo illuminat intellectum ad cognoscendum. Et ideo dicit ‘dabo leges meas’, etc. Et dicit in plurali, propter diversa praecepta et consilia. Et hoc facit Spiritus Sanctus. I Io. 2, 27: ‘Unctio eius docet vos’. Io. 24, 26: ‘Ille vos docebit omnia’, etc.

Item ad bene operandum inclinatur affectum, unde imprimatur cordi. Et quantum ad hoc dicit ‘in corde eorum superscribam eas’, id est, super cognitionem scribam charitatem. ‘Super omnia autem charitatem habete’, etc., Col. 3, 14, et Rom. 5, 5: ‘Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris’, etc. Et haec est epistola, de qua subdit, II Cor 3, 3: ‘Non atramento, sed spiritu Dei vivi; non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus’”: *In Ep. ad Hebr.*, 7, lect. 2.

“Contingit autem aliquod particulare bonum, licet desideretur, non efficaciter tenere desiderantem quia cum sit terminatum et finitum non habet in se omnia quae desiderari possunt et ideo qui ipsum desiderat propter aliquam bonitatem in eo inventam non totaliter in eo quiescit, sed in aliud transit in quo bonitatem inveniat, quae ei deest. Sed Deus est sic desiderabilis quod est omnino interminabilis, unde ex necessitate tenet omnem desiderantem, dum in quolibet desiderato obiecto Ipse desideratur; nihil enim est desiderabile, nisi inquantum habet aliquam participationem Summi Boni.

Posset autem nisi iterum contingere quod aliquis principans, in persona sua desiderabilis esset, sed leges graves subditis daret, quas ipse non teneret et ideo subiecti non efficaciter sub ipso teneretur. Sed hoc a Deo excludens, subdit quod omnibus supermittit voluntarias leges: lex enim Dei est cuilibet creaturae infixae naturalis inclinatio ipsius ad agendum id quod convenit ei secundum naturam ;et ideo, sicut omnia tenentur a desiderio divino, ita tenentur a legibus Elus, secundum illud Psalmi 148: ‘Praeceptum posuit et non praeteribit’ super aliqua creatura. Et propter hoc etiam dicitur Sap. 8 de divina Sapientia, quod suaviter omnia disponit. Unde quod omnibus leges divinitus infixae, sunt voluntariae, ostenditur per id quod subditur: ‘et dulces partus divini et omnipotentis et indissolubilis amoris ipsius bonitatis’”: *In De Div. Nom.*, c. X, lect. 1.

55. Mons. Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *El respeto cristiano a la persona y su libertad*, en *Es Cristo que pasa*, 14.<sup>a</sup> edic., Rialp, Madrid 1976, n. 71.

nocimiento de las verdades divinas sobre nuestra vida y nuestro fin. Contribuye a la seguridad de nuestro conocimiento que las verdades espirituales se nos manifiesten por signos sensibles: por eso, Dios quiso certificar a la misma Virgen María del nacimiento de Cristo, mediante la aparición de un ángel, en forma corporal y sensible, “para que pudiese estar más cierta del misterio, cuando fuese interiormente instruida sobre su maternidad divina”<sup>56</sup>. Esto es así porque, si bien la inteligencia y la imaginación son potencias más altas que los sentidos, “sin embargo, como el principio del conocimiento humano son los sentidos, la máxima certeza proviene de lo que conocemos a partir de ellos, porque el principio de todo conocimiento es lo más cierto”<sup>57</sup>.

Conviene tener presente, además, la perfección con que la letra de la ley divina abarca a la singularidad de nuestros actos. Los hombres no son capaces de conocer y expresar con sus palabras todos los casos particulares, de modo que, en ocasiones, la generalidad de la ley humana escrita implica desconocimiento de situaciones personales, que exigen que las leyes humanas sean interpretadas, a veces, corrigiendo su letra por la equidad. Pero con Dios no ocurre así; conoce perfectamente todos los casos singulares, y es capaz de expresarlos con una fórmula que abarque con perfección todos los singulares<sup>58</sup>. El elemento externo o letra de la nueva ley, no es otra cosa que el Nuevo Testamento<sup>59</sup>, cuyo Autor es Dios.

El Espíritu Santo, al inspirar los libros sagrados, tenía presentes a todos los hombres de todos los tiempos, y hablaba del modo más adecuado para llevar la única verdad al corazón de cada una de las almas, en sus concretas características y circunstancias. Vale para la letra de la nueva ley, lo que con carácter general dice Santo Tomás respecto a la riqueza del contenido de la Sagrada Escritura, con su eterna e inmutable Verdad en su multi-

56. *S. Th.*, III, q. 30, a. 1, c.

57. *S. Th.*, III, q. 30, a. 3, c y ad 2.

58. “Auctor principalis sacrae Scripturae est Spiritus sanctus, qui in uno verbo sacrae Scripturae intellexit multo plura quam per expositores sacrae Scripturae exponantur, vel discernantur: nec est etiam inconueniens quod homo, qui fuit auctor instrumentalis sacrae Scripturae, in uno verbo plura intelligeret: quia Prophetiae, ut Hieronymus dicit super Osee, ita loquebantur de factis praesentibus, quod etiam intenderunt futura significare: unde non est impossibile simul plura intelligere, in quantum unum est figura alterius”: *Quodl.*, VII, q. 6, a. 1, ad 5.

59. Cfr. E. KACZYNSKI, *La Legge Nuova: L'elemento esterno della Legge Nuova secondo San Tommaso*, LIEF, Roma-Vicenza 1974, pp. 111-116. Recoge abundantes y sugerentes textos de Santo Tomás; el comentario, en general, acertado.

plicidad de conclusiones y aplicaciones, que nunca podrá ser agotada por los hombres y es apropiada a todos y a cada uno: "pertenece a la dignidad de la divina escritura que, bajo una sola letra, se encuentre una ingente riqueza de sentido, para que convenga a la diversidad de las inteligencias de los hombres (...). A Moisés y a los demás autores sagrados le fue concedido por Dios, que los diversos aspectos y grados de la verdad, que los hombres pueden entender, los conocieran de tal manera que fuesen capaces de expresarlos con una única fórmula. Pero si hubiera algún aspecto de la verdad, encontrado posteriormente por los hombres, que el hagiógrafo no hubiera entendido, no cabe duda que sí la entendió el autor principal, que es el Espíritu Santo. Por eso, cuanta verdad puede alcanzarse, fielmente a la letra de la ley, pertenece a su sentido, como puesto por Dios para que los hombres lo encontraran"<sup>60</sup>. En la Sagrada Escritura cada hombre encuentra siempre, si está bien dispuesto, las luces convenientes, dichas pensando en él: es enseñanza más penetrante que espada de dos filos<sup>61</sup>. Por eso, se puede y debe decir que Dios instruye inmediatamente a todos los hombres mediante su ley escrita, por la Sagrada Escritura<sup>62</sup>, y en el mismo sentido en que lo hace el Magisterio, pues

60. "Circa secundam disceptationem duo etiam sunt vitanda. Quorum primum est, ne aliquis id quod patet esse falsum, dicat in verbis Scripturae, quae creationem rerum docet, debere intelligi; Scripturae enim divinae a Spiritu sancto traditae non potest falsum subesse, sicut nec fidei, quae per eam docetur. Aliud est, ne aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus qui in se veritatem continent, et possunt, salva circumstantia litterae, Scripturae aptari, penitus excludantur; hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, ut unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit; et per hoc etiam contra infideles facilius defendatur, dum si aliquid, quod quisque ex sacra Scriptura velit intelligere, falsum apparuerit, ad alium eius sensum possit haberi recursus. Unde non est incredibile, Moysi et aliis sacrae Scripturae auctoribus hoc divinitus esse concessum ut diversa vera, quae homines possent intelligere, ipsi cognoscerent, et ea sub una serie litterae designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae litterae aptentur, quae auctor non intelligit non est dubium quin Spiritus sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinae Scripturae. Une omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est eius sensus": *De Potentia*, q. 4, a. 1, c.

61. *Hebr.*, 4, 12.

62. "Si enim consideres eius principium, habet privilegium super omnes; quia aliae sunt traditae per rationem humanam, sacra autem scriptura est divina; ideo dicit Scriptura divinitus inspirata. II Petr. I, 21: 'Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines'. Iob XXXII, 7: 'Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam'.

el Espíritu Santo actúa en la misma dirección en cuantos quieren ser fieles: así en los siglos pasados, como en los actuales y futuros, que domina desde su eternidad<sup>63</sup>.

### III. LAS RAICES DE UN ERROR

Dice Santo Tomás que un error no se elimina del todo hasta que se comprenden las causas que lo han ocasionado<sup>64</sup>. El análisis de las nociones de último fin, libertad, ley, naturaleza, persona, bien, desde la realidad de la creación, convence de la armonía entre persona y naturaleza, libertad y ley. Pero, siendo así ¿por qué ha surgido el error de contraponerlas?

Su origen puede cifrarse en el olvido del ser por el pensamiento formalista, que arranca de algunos sectores de la escolástica y penetra luego en la filosofía moderna. Perdida la comprensión profunda de las exigencias de la creación, confundido el ser —que marca la presencia del Creador en la criatura como *intimius agens*<sup>65</sup>—, con el hecho bruto de la existencia, las nociones que

---

Sed dices: quomodo non alia omnis scriptura divinitus inspiratus, cum secundum Ambrosium, omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est?

Dicendum est quod Deus dupliciter aliquid operatur, scilicet immediate, ut proprium opus, sicut miracula; aliquid mediante causis inferioribus, ut opera naturalia, Iob. X, 8: 'Manus tuae, Domine, fecerunt me', etc. Quae tamen fiunt operatione naturae. Et sic in homine instruit intellectum et immediate per sacras litteras, et mediate per alias scripturas": *In Ep. II ad Tim.*, c. 3, lect. 3.

63. "Christus autem in quantum Deus, veritas est: et ideo in quantum homo, intrat per seipsum, scilicet per veritatem, quae est ipse in quantum Deus. Nos autem non sumus ipsa veritas, sed sumus filii lucis, per participationem lucis verae et increatae; et ideo oportet nos per veritatem, quae est Christus, intrare; (...) Effectus autem furis est ut oves eum non diu sequantur, sed ad tempus; unde dicit Alienum autem non sequuntur; idest, doctorem mendacem et haereticum non sequuntur; Ps. XVII, 46: 'Filii alieni mentiti sunt mihi'. Sic et Paulus doctores mendaces non diu secutus est. Sed fugiunt ab eo; et hoc ideo, quia, ut dicitur I Cor. XV, 33, 'Corrumpunt bonos mores colloquia prava'. Ideo autem fugiunt, quia non noverunt, idest non approbant, vocem alienorum, idest doctrinam eorum, quae serpit ut cancer": *In Ioann. Evang.*, c. 10, lect. 1.

64. Cfr. A. OROZCO DELCLOS, *La libertad en el pensamiento*, Rialp, Madrid 1977, p. 116.

65. "Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse incoeperunt, sed quamdiu sunt, esse in eis causat, res in esse conservans, ut ostensum est (c. 65); ita non solum cum primo res conditae sunt, eis virtutes operativas dedit, sed semper eas in rebus causat. Unde cessante influenza divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam": C. G., lib. III, c. 3.

expresan nuestras relaciones con Dios se fueron vaciando de contenido. Así, se introdujo un olvido práctico de la Providencia ordinaria, como si Dios sólo interviniera en la vida de los hombres con fenómenos extraordinarios. Muy unido a este silencio, está la concepción extrinsecista de la ley divina, por la que, aun cuando se siga considerando a Dios como último fin y Supremo legislador del universo, se desconoce la inmediatez con que es principio único de todo buen obrar que, continuamente, comunica las fuerzas necesarias para cumplir sus mandatos. La libertad deja de verse como inclinación al bien, que Dios nos da, para verla como una curiosa indiferencia de la voluntad respecto de sus actos. Se pone cada vez más en duda la capacidad del hombre para conocer su destino y la inmortalidad de su alma e incluso la verdad objetiva, de modo que la fe se somete a un cierto irracionalismo. Pero vamos a ceñirnos a los puntos más importantes para el tema que nos ocupa.

Un primer momento clave es, sin duda, Ockham, con su *libertad de indiferencia*: “Ockham pone la libertad como un postulado, un hecho primero de la experiencia humana; por definición sería el poder que el hombre posee, en todo momento, de pronunciarse por una u otra de dos posiciones contradictorias; una indeterminación total, una indiferencia de la voluntad respecto a sus actos. Se niega a admitir cualquier inclinación natural de la voluntad, y especialmente la inclinación al bien y a la felicidad (...). De este modo, Ockham rompe el lazo fundamental que Santo Tomás establece entre el espíritu humano y Dios, cuya expresión es el amor de Dios, el deseo natural de felicidad como último fin.

---

“Sed tamen aliter est de Verbo agente et causante omnia, et aliter de aliis agentibus. Nam alia agentia operantur ut extrinsecus existentia: cum enim non agant nisi movendo et alterando aliquo modo quantum ad ea quae sunt extrinseca rei, ut extrinseca operantur. Deus vero operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. Creare autem est dare esse rei creatae. Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei, Deus, qui operando dat esse, operatur, in rebus ut intimus agens. In mundo ero erat ut dans esse mundo”: *In Ioann. Evang.*, c. 1, lect. 5.

“Notandum autem, quod Evangelista signanter utitur hoc verbo ‘erat’ cum dicit, ‘In mundo erat’, ostendens ab initio creaturae semper ipsum fuisse in mundo, causans et conservans omnia: quia si ad momentum subtraheret Deus virtutem suam a rebus conditis, omnia in nihilum redigerentur, et esse desinerent. Unde Origines satis ad hoc congruo exemplo utitur, dicens, quod sicut se habet vox humana ad verbum humanum in mente conceptum, sic se habet tota creatura ad Verbum divinum... Unde, sicut videmus quod statim, deficiente verbo nostro, vox sensibilis deficit; ita si virtus Verbi divini subtraheretur a rebus, statim res omnes in ipso momento deficerent”: *In Ioann. Evang.*, c. 1, lect. 1.

Y lo reemplaza por una relación de la libertad al precepto, expresión de la voluntad divina, y de la obligación que le consigue. El bien no se definiría ya por la plenitud de ser, por la perfección conveniente al hombre; significaría sólo la conformidad de los actos de un ser libre con un precepto exterior”<sup>66</sup>. La ley, el precepto, sería, pues un límite a la libertad.

No menos importante es la tesis de Vázquez y Gregorio de Rímimi sobre el *Derecho natural válido aunque Dios no existiera*<sup>67</sup>, difundida luego por Grotio<sup>68</sup>. Un Derecho natural queda así reducido a un conjunto de concepciones —necesariamente extrín-

66. S. PINCKAERS, *La nature de la moralité...*, cit., p. 237. Merece leerse íntegro su breve comentario al tema por las sugestivas y profundas consideraciones que realiza: cfr. pp. 214-273.

67. “...Atque hi auctores consequenter videntur esse concessuri, legem naturalem non esse a Deo, ut legislatore, quia non pendet ex voluntate Dei, et ita ex vi illius non se gerit Deus ut superior praecipiens, aut prohibens, imo ait Gregorius quem caeteri sequuti sunt, licet Deus non esset, vel non uteretur ratione, vel non recte de rebus iudicaret, si in homine esset idem dictamen rectae rationis dictantis, v. g., malum esse mentiri, illud habiturum eandem rationem legis, quam nunc habet, quia lex esset ostensiva malitiae, quae in objecto ab intrinseco existit”: F. SUÁREZ, *De Legibus*, L. II, Cap. VI. El Gregorio citado es Gregorio de Rímimi, que dice: “Si queratur cur potius dico absolute contra rectam rationem quam contracte contra rationem divinam. Respondeo ne putetur peccatum esse precise contra rationem divinam et non contra quamlibet rectam rationem de eodem; aut estimetur, aliquid esse peccatum, non quia est contra rationem divinam inquantum est recta; sed quia est contra eam inquantum est divina. Nam si per impossibile ratio divina sive Deus ipse non esset aut ratio illa esset errans adhuc si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam si qua esset, peccaret. Et si nulla penitus esset ratio recta adhuc si quis ageret contra illud quod agendum esse dicitur ratio aliqua recta si aliqua esset, peccaret”: GREGORIO DE RÍMINI, *“Expositio in secundo sententiarum”*, dist. 34, art. 2.º. Por su parte GABRIEL VÁZQUEZ, en su comentario a la *Summa Theologica*, afirma: “Nam quamvis ratio divina sit mensuram omnis recti, non tamen est prima radix et causa prohibitionis, ex qua malitia oriatur, quia si concesso impossibili intelligeremus Deum non ita iudicare et manere in nobis usum rationis, maneret etiam peccatum, tunc etiam quia ut dicebamus, non semper eo peccatum est, quia intelligitur a Deo ut tale sed potius contra”: II, 1, disp. 97, cap. I, n. 3. Y también: “...consequens fit, ut ante omne imperium, ante omne voluntate, imo ante omne iudicium sit regula quaedam harum actionum, quae suapte natura constet, sicut res omnes suapte natura contradictionem non implicant; haec autem, non potest alia esse quam ipsa rationalis natura ex se non implicans contradictionem, cui tanquam regulae et iuri naturali bonae actiones conveniunt et adaequantur; malae autem dissonant et inaequales sunt, quomobrem et illae bonae, hae autem malae dicuntur. Prima igitur lex naturalis in creatura rationali est ipsamet natura, quatenus rationalis, quia haec est prima regula boni et mali”: II, 1, disp. 150, cap. III, nn. 22-23.

68. Con su conocida fórmula sobre el Derecho natural: “Et haec quidem, quae iam diximus, locum aliquem haberent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana”: Hugo GROTCIO, *De iure belli ac pacis*, Prolegómenos, 11.ª edic., 1731, I, pp. 12 y 13.

seco— que los hombres proponen acerca de sus deberes: la ley divina se torna un precepto exterior, perfectamente concorde con la libertad de indiferencia. El origen divino que se atribuye todavía a la ley natural, es una afirmación prácticamente superpuesta, puesto que valdría aunque Dios no existiera y no comporta, por tanto, ninguna real ayuda intrínseca de Dios. Se comprende, entonces, que la ley natural se contemple con el mismo recelo que se miran las leyes de los hombres. Progresivamente, las dudas acerca de los preceptos divinos se toman por opiniones. Se pierde la seguridad en lo que Dios ha dicho, en lo que las cosas son por creación, y se multiplican las divergencias entre los autores. La moral se encuentra en condiciones de enzarzarse en la cansina controversia del probabilismo, equiprobabilismo, probabiliorismo, tuciorismo, etc., que la afectará sucesivamente.

Puede ya gozar de crédito y penetrar en la moral cristiana la idea kantiana del *imperativo categórico*. La libertad es indiferencia, la ley un límite extrínseco a ese radical poder por una vacía y absoluta alternativa. El hombre, la persona humana, para considerarse realmente poseedor de esa libertad sin límites y sin guía, no puede admitir otra obligación y ley que la que se autoimponga: “obra como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse, por tu voluntad, en la ley universal de la naturaleza”<sup>69</sup>. Ser libre, vivir como persona, consistiría en darse la propia ley, único modo en que el hombre puede considerarse a sí mismo como fin del universo: “el hombre *tiene que ser presupuesto* como fin final de la creación, porque su existencia tiene un valor absoluto”<sup>70</sup>. No extraña así que otra de las formulaciones del imperativo categórico que da Kant sea: “obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, como fin, nunca como medio”<sup>71</sup>, porque la ley universal no sería sino el fruto de que el hombre se ponga a sí mismo como fin del universo. La ley ya no es una guía de Dios, sino una autorregulación por la propia conciencia: la moralidad se transforma en una “relación de las acciones con la autonomía de

69. “Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum *allgemeinen Naturgesetz* werden sollte”: I. KANT, *Grundlegung*, 2.<sup>a</sup> ed., Riga 1786, p. 52.

70. Cit. por A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Immanuel Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, EMESA, Col. “Crítica Filosófica” n. 14, Madrid 1977, p. 113.

71. “Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich al Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest”: I. KANT, *Grundlegung*, cit., p. 66-67.

la voluntad”<sup>72</sup>. Se ha consumado la situación de necesaria oposición entre libertad y ley, persona y objetividad de la norma moral.

Símbolo póstumo y fruto de este *iter* pueden representarlo las conclusiones de la llamada *moral teleológica*, donde el intento de asegurar al hombre la necesaria autonomía normativa, para salvaguardar su dignidad personal, lleva a afirmaciones como la siguiente: “en el campo de las virtudes morales no puede haber actos que siempre son buenos o malos, independientemente de sus consecuencias. En otras palabras, ni el homicidio de un inocente ni la masturbación pueden considerarse malos sin excepción”<sup>73</sup>. Ni siquiera es esto una conclusión pesimista, sino un simple tomar acta de que, al menos en un plano científico, estamos ante un puro proceso de descomposición. Una razón más, para actuar con valentía en la exposición de la doctrina católica: veinte siglos de sabiduría inspirada y santidad, no pueden temer a esas teologías descompuestas. Parece llegada la hora de repetir machacona y audazmente al mundo y a la ciencia las palabras de Cristo, con que su Santidad Juan Pablo II inauguraba su pontificado: ¡no tengáis miedo: abrid las puertas a Cristo! Sólo El tiene la verdad sobre el hombre<sup>74</sup>.

72. “Moralität ist also das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens”: I. KANT, *Grundlegung*, cit., p. 85.

73. “Das bedeutet, dass es im Bereich der moralischen Tugeden (virtudes morales) keine Handlungen geben kann, die immer sittlich richtig oder falsch sind, unabhängig, welches die Folgen des Handelns seien. Mit anderen Worten: Es gibt keine in sich absolut schlechten Handlungen (malicia intrínseca absoluta); weder die Tötung eines Unschuldigen noch die direkte Falschaussage noch eine Masturbatio können als ausnahmslos und für jeden denkbaren Fall schlecht bezeichnet werden”: F. BOCKLE, *Werteinsicht und Normbegründung*, en “Concilium”, 12 (1976) p. 615.

74. “El nuevo Sucesor de Pedro en la Sede de Roma eleva hoy una oración fervorosa, humilde y confiada: ¡Oh Cristo!, haz que yo pueda convertirme y ser servidor de Tu única potestad, servidor de Tu dulce potestad, servidor de Tu potestad que no conoce el ocaso. ¡Haz que yo pueda ser un siervo! Más aún: el siervo de Tus siervos.

Hermanos y hermanas: ¡no tengáis miedo de acoger y de aceptar Su potestad! Ayudad al Papa y a todos los que quieren servir a Cristo y, con la potestad de Cristo, servir al hombre y a la humanidad entera.

¡No temáis! ¡Abrid, más aún, abrid de par en par las puertas a Cristo! Abrid a su potestad salvadora los confines de los Estados, los sistemas económicos y los políticos, los extensos campos de la cultura, de la civilización y del desarrollo. ¡No tengáis miedo! Cristo conoce ‘lo que hay dentro del hombre’. ¡Sólo El lo conoce!

Con frecuencia el hombre actual no sabe lo que lleva dentro, en lo profundo de su ánimo, de su corazón. Muchas veces se siente inseguro sobre el sentido de su vida en este mundo. Se siente invadido por la duda que se transforma en desesperación. Permitted, pues, —os lo ruego, os lo imploro con humildad y con confianza— permitid que Cristo hable al hombre. ¡Sólo El tiene palabras de vida, sí, de vida eterna!”: JOANNES PAULUS II, *Homilia en la inauguración solemne de su pontificado*, L'Oss. Rom., 23-X-78.

