

LA LEY ETERNA EN LA TEOLOGIA DE SANTO TOMAS

I. — LAS FUENTES DE SANTO TOMAS

El concepto tomista de “ratio divina” o ley eterna no es de origen directamente aristotélico, aun cuando muchos elementos de este concepto hayan sido extraídos de la sistemática aristotélica. El Angélico es más bien tributario de San Agustín y de la escolástica que inmediatamente lo precede.

Alois Schuber, s.v.d., ha analizado el concepto de ley eterna en San Agustín y las vinculaciones que lo ligan a los autores clásicos griegos y latinos y de los que depende —sólo en parte— su pensamiento. A fin de situar con mejor exactitud la doctrina de Santo Tomás, que ahora nos interesa, utilizaremos parcialmente los resultados de la investigación del mencionado autor ¹.

El concepto, al menos vago, de ley eterna es antiquísimo, porque ya se encuentra en *Heráclito* (536—470 a.C.) ² y no sería difícil que fuese anterior a él. Naturalmente, no lo encontramos allí con la propiedad que nos hablan de él los autores inspirados del primer siglo cristiano, San Pablo y San Juan, San Agustín o la escolástica medieval.

Heráclito ³ habla de una ley divina (*νόμος θεῖος* — p. 82, n.º 114 [t. I, 176]), de un fuego eterno (*πῦρ αἰώνον* — p. 75, n.º 64 [I, 165]), de una razón que siempre existe (*λόγος ὃ ἀεὶ* — p. 66, n.º 1 [I, 150]) y que todos conocen (*γιγνωμένον γὰρ πάντων κατα τὸν λόγον τόνδε* — p. 66, n.º 1 [I, 150]), norma que ha de sorprender a los fautores y testigos de lo falso (*Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας* — p. 71, n.º 28 [I, 157]). También habla de una ley universal (*ὁ λόγος ὁ κοινός* — p. 66, n.º 1 [I, 150, n.º 2]) o de una mente o razón común (*νοῦς ξυνός* — p. 82, n.º 114 [I, 176, n.º 113, 114, 115]).

Como puede verse, hay aquí un cierto sentido de la eternidad o inmovilidad de una razón divina remuneradora; pero, además de no ser clara la distinción entre ley eterna y natural, no es tampoco clara la distinción entre esa mente o razón divina y el mundo mismo. Toda la

¹ A. SCHUBER, S.V.D., *Augustinus Lex-Aeterna lehre nach Inhalt und Quellen*, en “Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters”, Band 24, Heft 2, Münster, Aschendorff, 1924.

² Cfr. G. FRAILE, O.P., *Historia de la filosofía*, B.A.C., tomo I, Madrid, 1956, p. 133—142.

exposición de Heráclito está bañada de monismo panteísta, aunque es difícilísimo determinar el exacto significado de su concepto del *lógos*.

Expresiones similares se encuentran en los escritos fragmentarios de la *escuela estoica antigua* (336–207 a. de C.)⁴, fundada por Zenón de Kition (\pm 264/3). Hablan⁵ de una ley o razón universal o común (*ὁ νόμος ὁ κοινός* – I, n^o 162), que es también recta (*ὁ λόγος ὀρθός* – I, n; 162^o); expresión que se encuentra ya en Platón y Aristóteles. Para los estoicos es, además, necesaria o fatal (*εἰμαρμένη* – n^o 175) y se encuentra fundada en una ley que siempre existe (*λόγον αἰεὶ εόντα* – I, n^o 537; II, 300; III, 78, 27) y que gobierna o dirige todas las cosas (*νόμον μετὰ πάντα κυβερνῶν* – I, n^o 537) y es eterna (*λόγον καὶ εόντα αἰδιον* – II, 300) y providente (*πρόνοια* – I, n^o 176). Tampoco aquí deben engañarnos los términos, su contenido dista mucho del que estamos acostumbrados a darles en la escolástica, y aunque Cicerón hizo esfuerzos para corregir y elevar estas nociones, ni en él siquiera dejan de estar viciadas por los crasos errores politeístas de la época.

Estas expresiones son divulgadas en Roma por *Séneca* (4–65 d.C.), el padre del estoicismo latino, pero ya antes por *M. T. Cicerón* (106–43 a.C.)⁶, más ecléctico que estoico y más enemigo de Epicuro que de los estoicos, de quien –por su considerable influjo posterior– nos ocuparemos un momento. Es conocida la formación helénica de Cicerón; en dos de sus obras, principalmente, *De Legibus* y *De Natura Deorum*, desarrolla Cicerón sus ideas importadas de Grecia con frecuentes citas de autores y términos griegos, que encontramos diseminados aquí y allá en sus discursos y restantes obras filosóficas⁷. No solamente encontramos en él la noción de ley eterna y la de ley natural, razones seminales, conciencia, recta razón, orden del universo, y de las causas, sino que también encontramos relacionados los conceptos de recta razón y ley eterna. Para Cicerón, la ley, natural o positiva, “recta ratio” humana, procede de la ley eterna, “recta ratio” divina, causa del orden del universo y gobernadora del mismo, como puede observarse en el siguiente texto, característica muestra del vigor de la expresión ciceroniana:

MARCUS: Videamus igitur rursus, priusquam adgrediamur ad leges singulas, uim naturamque legis, ne quam referenda sicut ad eam nobis omnia, labamur interdum errore sermonis, ignoremusque uim nominis eius quo iura nobis definienda sit.

QUINTUS: Sane quidem hercle, et est ista recta docendi via.

³ El texto de Heráclito en H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6^a ed., Berlín, 1903. Las citas corresponden a esta edición; la primera cifra es de la página, la segunda, del fragmento; a continuación, entre corchetes, se indica la página del tomo I, *Heráclito*, de la edición 1951–1952 (3 tomos).

⁴ Cfr. FRAILE, *o.c.*, p. 577–606; bibliografía en p. 606–608.

⁵ Los textos de la *Stoa* en J. S. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol., Leipzig, 1903–1905, 1924. La primera cifra indica el volumen, la segunda el número del fragmento.

⁶ Cfr. FRAILE, *o.c.*, p. 639–655; bibliografía en p. 655–656.

⁷ SCHUBER ha reunido y catalogado numerosos textos; *o.c.*, p. 21–39.

MARCUS: Hanc uideo sapientissimorum fuisse sententiam, *legem neque hominum ingenii excogitatam, sed æternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia*. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut uetantis dei. Ex quo illa lex quam di humano generi dederunt recte est laudata: est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea.

QUINTUS: Aliquotiens iam iste locus a te tactus est. Sed antequam ad populares leges uenias, uim istius cælestis legis explana, si placet, ne æstus nos consuetudinis absorbeat et ad sermonis morem usitati trahat.

MARCUS: A paruis enim, Quinte, didicimus: "si in ius uocat", atque alia eius modi leges (alias) nominare. Sed uero intelligi sic oportet, et hoc et alia iussa ac uetita populorum non uim habere ad recte facta uocandi et a peccatis auocandi, quæ uis non modo senior est quam ætas populorum et ciuitatum, sed æqualis illius cælum atque terras tuentis et regentis dei.

Neque enim esse mens diuina sine ratione potest, nec ratio diuina non hanc uim in rectis prauis sancientis habere; nec quia nusquam erat scriptum, ut contra omnium hostium copias in ponte unus adsisteret a tergoque ponte interscindi iuberet, idcirco minus Coclitem illum rem gessisse tantam fortitudinis lege atque imperio putabimus, nec si regnante L. Tarquinio nulla erat Romæ scripta lex de stupris, idcirco non contra illam legem sempiternam Sex. Tarquinius uim Lucretiæ Tricipitini filiæ attulit. Erat enim ratio, profecta a rerum natura, et ad recte faciendum impellens et a delicto auocans, quæ non tum denique incipit lex esse quam scripta est, sed tum quam orta est. Orta autem est simul cum mente diuina. Quam ob rem lex uera atque princeps, apta ad iubendum et ad uetandum, ratio est recta Summi Iouis.

QUINTUS: Adsentior frater, ut *quod est rectum uerumque, æternum quoque sit, neque cum litteris, quibus scita scribuntur, aut oriatur aut occidat.*

MARCUS: Ergo *ut illa diuina mens summa lex est, item quam in homine est perfecta ratio, sedet in mente sapientis.*

(*De Legibus*, L. II, c. IV, 8-11; ed. s. c.)⁸

Es de lamentar que estas tan verdaderas y profundas razones se encuentren inficionadas por el politeísmo de la religión romana, como puede verse por la serie de consideraciones sobre la legislación religiosa que propone en los párrafos siguientes de ese mismo libro.

Más tarde hallamos en el neoplatonismo, cuyo principal representante en Roma es Plotino (204-270 d.C.)⁹, nociones semejantes pero ya más influenciadas por el cristianismo, agnósticas sin embargo, y que han de gravitar de un modo más cercano y directo que las anteriores en la doctrina de San Agustín¹⁰.

Plotino admite la existencia de una ley o razón de la que eternamente manan las cosas (*τὸ γὰρ ἀπορρέον ἐκ νοῦ λόγος καὶ αἰὲ ἀπορρέει* - *Ennéada*, III, 2, 2), que es providente (*πρόνοια ἐξ ἀρχῆς, εἰς τήλος κατιούσα* - *Enn.*, III, 3, 5), que nos ilumina (*ἐλλάμπεσθαι* - *Enn.*, VI, 4, 15) y se halla impresa en nosotros (*περιλλάμπεσθαι* - *Enn.*, V, 1, 6 y 3, 15-17), a la

⁸ SCHUBER ha confeccionado un interesante parangón entre los textos de San Agustín y los de Cicerón; *cf. l.c.*

⁹ *Cfr. FRAILE, o.c., p. 703-729.*

¹⁰ El texto de Plotino en F. A. MÜLLER, *Plotini Ennéades*, Berolini, 1888. Citamos por esta obra. *Cfr. PLOTIN, Ennéades, texte établi et traduit par E. Bréhier (C.U.F.), Paris, 1924-1927.*

manera de una imagen ejemplar o impronta (τύπος - *Enn.*, II, 3, 17) como un sol para nuestra inteligencia (σίον ἡλίον τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρόν φῶς περιθέον - *Enn.*, V, 1, 6). Estas ideas, de nítida reminiscencia platónica, son características del plotinismo.

San Agustín, que conoció los escritos de Plotino como los de Cicerón¹¹, tratará de transformarlas en una teoría ortodoxa de iluminismo cristiano, reducida luego por Santo Tomás a la sistemática aristotélica sobre la que establece su teología.

Tributario de las corrientes anteriores, pero sobre todo del contenido revelado de las Sagradas Escrituras, San Agustín es el verdadero formulador del concepto de ley eterna, creando una tesis teológica que significa la síntesis de los aportes filosóficos paganos y las verdades sobre la vida íntima de Dios exclusivas de la religión verdadera y revelada. Los lineamientos generales de su doctrina, precisados y sistematizados por el Angélico, se han conservado casi intactos en la tradición teológica, ya que es muy poco lo agregado posteriormente.

Habiendo ya Schubert¹² realizado un buen análisis de las enseñanzas de San Agustín, que el P. Rolland Gosselin¹³ se ha encargado de condensar, nos vamos a ocupar aquí únicamente de señalar la dependencia de la exposición de Santo Tomás frente a los textos del Hiponense. Este habla con frecuencia de la ley eterna¹⁴, pero es en *De libero arbitrio*¹⁵ donde nos ha dejado más egregiamente expuesta su doctrina. La de Santo Tomás depende, en el grueso de su contenido, principalmente de este lugar; y, como lo prueban las numerosas citas, depende de él directamente, sin que nuestra afirmación signifique que no dependa también de otras exposiciones. San Agustín concibe la ley eterna como una ordenación de la razón divina, aunque no está muy claro lo que atribuye a la razón y lo que atribuye a la voluntad¹⁶; quizás sea este punto el que más ha aclarado y perfeccionado Santo Tomás. Transcribimos, pues, el

¹¹ Cfr. *M.L.*, tomo 46, *Índice agustiniano* en las palabras "Cicero" y "Plotinus".

¹² Cfr. *o.c.*, p. 1-20. Podrá encontrarse en esta obra un amplio desarrollo de lo que aquí brevemente consignamos.

¹³ ROLLAND GOSSELIN, O.P., *La morale de Saint Augustin*, París, 1925, p. 21-34.

¹⁴ Textos en SCHUBERT, *o.c.*, l.c.

¹⁵ S. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio libri tres*, *M.L.*, tomo 32, col. 1222-1310.

¹⁶ Con relativa frecuencia se encuentra esta afirmación: "Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans" (*Contra Faustum manicheum* -libri 33-, l. 22, c. 17; *M.L.*, 42, 418). Cfr. en la misma obra: c. 30, col. 420; c. 61, col. 438; c. 73, col. 446; "Voluntas Dei ipsa est lex Dei" (*Ennarrat. in psalm.*, ps. 36, sermo 3, n.º 5; *M.L.*, 36, 386). Otra cosa que no está clara en San Agustín es el sentido preciso del concepto de "Summa Ratio" con que define la ley eterna; parece tener un sentido muy amplio, es decir, no reducido únicamente al orden moral. Este es el sentido que le da en *De libero arbitrio*, como puede deducirse del texto transcrito a continuación y de lo que dice un poco más adelante: cap. 15, col. 1238. En otros textos le da un sentido más universal, que encontraremos también en Santo Tomás; véase la nota siguiente.

texto fundamental del de Hipona subrayando los pasajes citados por el de Aquino y consignando al margen los lugares en que lo hace:

- I-II, q. 93, a. 1, s.c. **AUGUSTINUS.** — Quid? Illa *lex quæ summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illam quam temporalem vocandam diximus, recte fertur, recteque mutatur, potestne cuiquam intelligenti non incommutabilis æternaque videri?* An potest aliquando iniustum esse ut mali miseri, boni autem beati sint; aut ut modestus et gravis populus ipse sibi magistratus creet, dissolutus vero et nequam ista licentia careat?
- I-II, q. 91, a. 1, s.c. **EVODIUS.** — Video hanc æternam esse atque incommutabilem legem.
- I-II, q. 93, a. 3 corp. **A.** — Simul etiam te videre arbitror *in illa temporali nihil esse iniustum atque legitimum, quod non ex hac æterna homines derivaverint*, nam si populus ille quodam tempore iuste honores dedit quodam rursus iuste non dedit; hæc vicisitudo temporalis ut iusta esset, ex illa æternitate tracta est, qua semper iustum est gravem populum honores dare; levem non dare: an tibi aliter videtur?
- I-II, q. 93, a. 2, s.c. **E.** — Assentior.
- I-II, q. 91, a. 2, ob.1, a. 3, ob. 1; **A.** — Ut igitur breviter, *æternæ legis notionem, quæ impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*: tu si aliter existimas prome.
- I-II, q. 93, a. 2, ob. 2, a. 3, ob. 2 **E.** — Quid tibi vera dicenti contradicam non habeo.
- A.** — Cum ergo sit una lex, ex qua illæ omnes temporales ad homines regendos variantur, num illa ideo variari nullo modo potest?
- E.** — Intelligo omnino non posse: neque enim ulla vis, ullus casus, ulla rerum labes unquam effecerit ut iustum non sit omnia esse ordinatissima.

(*De Lib. Arb.*, I, c. 6, nº 15; *ML.*, 32, 1229)

De este texto se extraen varias nociones sobre el concepto de ley eterna: *summa ratio*, su inmutabilidad y eternidad, su ejemplaridad con respecto a las otras leyes (I-II, q. 93, a. 3) y su participación en nosotros (I-II, q. 93, a. 2; q. 91, a. 2), su eficiencia con respecto a todo lo que es recto y ordenado, su unidad e invariabilidad. Santo Tomás completará esta exposición con otras afirmaciones de San Agustín perteneciente a ésta o a otras obras; la relación entre la verdad divina y la ley eterna (*Octog. trium.*, qq. *Liber.*, q. 46, nº 2; *ML.*, 40, 30 = I-II, q. 93, a. 1, ob. 2; *De vera relig.*, c. 30, *ML.*, 34, 147-48 = I-II, q. 93, a. 1, ob. 2); la soberanía de la ley eterna frente al juicio humano (*De vera relig.*, c. 31, *ML.*, 34, 148 = I-II, q. 93, a. 2, ob. 3); la apropiación al Verbo del concepto de ley eterna (*De vera relig.*, c. 31, *ML.*, 34, 147; XV de *Trin.*, c. 14, *ML.*, 42, 1076 = I-II, q. 93, a. 4 ad 3 y a. 1 ad 2); la participación de toda verdad con respecto a la ley eterna (*De vera relig.*, c. 31, *ML.*, 34, 147 = I-II, q. 93, a. 2 c); la dependencia de todas las cosas humanas con respecto a ella (XIX de *Civ. Dei*, c. 12, *ML.*, 41, 640; *De lib. arb.*, c. 15, n. 31, *ML.*, 32, 1238; *De cathech. rudibus*, c. 18,

ML., 30, 333 = I-II, q. 93, a. 6, sed. c. y corp.)¹⁷. Como puede verse, se puede afirmar que la exposición del Angélico es una sistematización de los principios enseñados por San Agustín. El haz de citas consignado al final del texto transcrito se debe a una serie de objeciones provocadas por la frase de San Agustín "ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima". Si la ley eterna ha ya ordenado todo no se vería la necesidad de otras leyes ordenadoras; mas Santo Tomás explica en todos esos lugares cuál es el sentido verdadero de la frase agustiniana.

Las enseñanzas de San Agustín llegan casi sin mutaciones a la edad media, época en que se comienza a sistematizarlas. O. Lottin se ha ocupado de historiar la evolución del tratado llegando a conclusiones de considerable interés¹⁸. Según el erudito benedictino se dan solamente tres tratados sobre la ley eterna en la edad media: uno, de origen franciscano y de autor anónimo titulado *De legibus et præceptis*, fuente de la exposición que se encuentra en la *Summa Teológica* de Alejandro de Hales o.f.m.; el segundo, perteneciente a uno de los más insignes representantes de la primitiva escuela dominicana, Pedro de Tarantasia, o.p., después Papa Inocencio V, quien es "sensiblemente" independiente del anterior pero siempre en vinculación con San Agustín; el tercero, finalmente, sería el de Santo Tomás, más dependiente de la corriente franciscana que de la exposición de su hermano de hábito. Entre las cuestiones propuestas por el tratadito *De legibus et præceptis* y las que Santo Tomás analiza existe un interesante parangón útilmente consignado por Lottin (pág. 64). Mas, si bien esta dependencia puede aceptarse sin dificultades, también es clara la relación con San Agustín comprobada anteriormente, ya que los escritos de este Padre de la Iglesia son la fuente original de las tres exposiciones mencionadas por el citado autor. Por ello concluye con razón: "La escuela franciscana tiene el mérito de haber creado el tratado de la ley eterna, sintetizando los textos de San Agustín. El mérito de Santo Tomás es el de haber perfeccionado la síntesis, eliminando ciertas cuestiones puramente verbales, y reduciendo al estado de objeciones las cuestiones secundarias, y sobre todo definiendo la ley eterna y sus propiedades en función de la que ha creado el mismo de la ley en general. De esta manera, la *Summa Ratio* de San Agustín cobra su pleno sentido: la ley eterna, obra de la razón divina, es a la vez norma suprema de la moralidad y principio del orden uni-

¹⁷ San Agustín parece identificar, a veces, la ley eterna con la verdad divina: "Hæc autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quæ Veritas dicitur" (*De vera religione*, c. 30, n^o 56; *M.L.*, 34, 147). De este texto se ocupó Santo Tomás, interpretándolo como suena, probando por él la diferencia entre el entendimiento humano y el divino respecto al conocimiento de la verdad (I-II, q. 93, a. 1 ad 2).

Cfr. *QQ. in Heptateucum*, L. 2, LXVII; *ML.*, 34, 618.

¹⁸ O. LOTTIN, o.s.b., *La loi éternelle chez Saint Thomas et ses prédécesseurs*, en *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, tomo II (1^o), 1948, 51-67.

versal, tanto físico como moral. El afinamiento de conceptos que se puede admirar en Santo Tomás no ha alterado, sin embargo, las grandes líneas de la síntesis franciscana: el tratado de Santo Tomás sobre la ley eterna es uno de los capítulos donde se ha mantenido más fielmente el genio del pensamiento agustiniano" (pág. 67).

II. - LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS

A) LEY ETERNA = RATIO DIVINA ORDINANS

En un artículo anterior¹⁹ dijimos que para Santo Tomás la primera noción de "ratio recta" es la de razón ordenadora, porque la *ordinatio* o *collatio* es propia de la inteligencia. También explicábamos en qué sentido puede aplicarse a Dios el término "razón";²⁰ ahora, le aplica también el concepto de orden, pero, frente a la ordenación propia de la inteligencia humana, limitada y pasiva, la ordenación de la divina inteligencia tiene alcances universales y razón de primer principio absoluto de todo orden y rectitud, concepto también expuesto ya por San Agustín²¹. Lottin observa que el tratado de la ley eterna es una innovación propia de la *Suma*, no hallándose en el resto de sus obras lugares paralelos como suele suceder con otras cuestiones, sino breves, aunque numerosas, alusiones de la ley eterna como norma suprema de la moralidad. Sin embargo, este tratado de la ley eterna debe ser vinculado y completado con las cuestiones sobre la providencia y la gobernación divinas, por los motivos que señalaremos. Quizás sea debido precisamente a sus estrechas relaciones con el concepto de providencia, frente al cual pocos son los detalles que se necesitan para precisarlo, el que no haya dedicado más frecuente atención al de ley eterna.

Antes de ocuparnos de ella como razón recta divina y norma suprema de la actividad humana, aspecto que principalmente nos interesa, seguiremos a Santo Tomás en la descripción de su íntima naturaleza como atri-

¹⁹ DOMINGO M. BASSO, O.P., *Estructura psicológica y analogía de la recta razón en la moral de Santo Tomás*, "Estudios Teológicos y Filosóficos" (Buenos Aires), 5 (1963), p. 37-70.

²⁰ "Deus potest dici rationalis natura, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam..." (I, q. 29, a. 3 ad 4); "Rationalis est differentia animalis, secundum quod ratio, a qua sumitur, significat cognitionem discursivam, qualis est in hominibus, non autem in angelis nec in Deo. Boëtius autem sumit rationale communiter pro intellectuali, quod dicimus convenire Deo et angelis et hominibus" (*De potentia*, q. 9, a. 2 ad 10)

²¹ Cfr. SCHUBER, o.c., p. 3-4. Para el concepto de ley eterna en Santo Tomás cfr. principalmente: G. M. MANSER, O.P., *Das naturrecht in seinem Wesen und seinem Hauptstufen*, en *Divus Thomas* (Frib.), 11 (1933), 369-396; T. L. BOUSCAREN, *Law: eternal, natural, civil*, en "Modern Schoolman", 17 (1939), 9-13; I. RIGHETTI, *Legge eterna e legge naturale in S. Tommaso*, en "Studium" (Roma), 36 (1940), 86-94; C. SORIA, O.P., *De la ley eterna* (introd. a la q. 93 de la I-II), en *Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica*, edición bilingüe, B.A.C. tomo VI (1956), 77-88; S. A. TURIENZO, *La doctrina tomista de la ley eterna en relación con San Agustín*, en "Thomistica morum principia", Roma, 1960, tomo I, p. 9-14; etc...

buto de la esencia divina y de cuya consideración manará espontáneamente la idea de su función propia con respecto a la obra de la creación.

Define la ley eterna como "ratio gubernationis rerum in Deo" (I-II, q. 91, a. 1), siguiendo en esto a San Agustín, para quien la ley eterna no parece reducirse exclusivamente al campo de la normalización de la actividad moral humana, sino que abarcaría todo el ámbito del universo creado, llamándose ley en un sentido más bien lato. Es ley porque es un dictamen de la razón práctica divina, y es eterna "quia divina ratio nihil concipit ex tempore" (*ibidem*).

Cuando el Angélico analiza la naturaleza de la ley eterna, suponiendo que todos nuestros conocimientos acerca de Dios son analógicos ("ea quæ de Deo dicuntur propter nostri intellectus imbecillitatem vel infirmitatem cognoscere non possumus nisi ex his quæ apud nos sunt" – *De veritate*, q. 5, a. 1), sea que la compare con la providencia, sea que la compare con la voluntad, la gobernación o cualquiera de los otros atributos divinos, lo hará siempre en conformidad con las analogías más adecuadas en el campo del conocimiento humano. Dichas analogías serán nuestro punto de partida y como el mojón que señale el camino por donde debe ir el desarrollo de nuestro tema, ahora para lograr un claro concepto de los distintos atributos, y más tarde comprender la estructura de la "recta ratio" en nosotros.

1) Sabiduría y ley eterna

La primera distinción, lograda mediante una analogía, es la que establece entre la sabiduría de Dios considerada como idea ejemplar de las esencias creadas, y la sabiduría de Dios considerada como la razón del orden que gobierna las relaciones entre esas mismas esencias.

En la inteligencia humana el orden puede darse según dos consideraciones distintas: la primera, en cuanto en la razón humana preexisten las ideas que corresponden a las obras que se realizan exteriormente (pone el ejemplo del artista y su obra porque es el más claro); y la segunda, en cuanto también preexiste en nuestra mente la razón del orden de los actos y mociones que pertenecen a los seres sujetos a nuestro gobierno.

En la Sabiduría de Dios, análogamente, podemos considerar asimismo ese doble aspecto: como arte, ejemplar o idea de todos los seres creados por Dios; como ley o razón del orden de todos los movimientos de las creaturas hacia su fin que la misma sabiduría divina les señala:

$$\frac{\text{ratio artificis}}{\text{res artificiata}} = \frac{\text{Sapientia divina}}{\text{entia creata}} = \text{Idea exemplaris}$$

$$\frac{\text{ratio gubernatoris}}{\text{actiones subditorum}} = \frac{\text{Sapientia divina}}{\text{motiones creaturarum in finem}} = \text{Lex}$$

Es que en el ámbito abarcado por la sabiduría divina no entra solamente el conjunto de seres que constituyen —si podemos expresarlo así— el orden *estático* o entitativo del universo, sino también todo lo que forma parte del orden *dinámico* u operativo de las creaturas, es decir, toda clase de mociones y operaciones por o hacia un fin. En otros términos, preexisten en Dios las ideas ejemplares de todo cuanto existe en su realidad ontológica y la razón del orden esencial de las cosas o idea que la armonía de la causalidad final supone.

Esta doctrina de Santo Tomás (I-II, q. 93, a. 1) señala bien la naturaleza de la ley eterna y la diferencia que se puede establecer entre:

2) *La ley eterna y las ideas ejemplares*

Desde el primer momento, analizando la analogía propuesta, vemos que se trata de dos cosas distintas: las ideas ejemplares se refieren al ser de las creaturas, mientras que la ley eterna es la razón de su gobierno. Gonet²² ha sintetizado en pocos puntos las diferencias entre una y otras, confrontando las enseñanzas del santo en uno y otro caso:

- a) Las ideas contemplan las esencias como creables, la ley eterna las considera en cuanto gobernables;
- b) La ley eterna connota y supone la voluntad o el libre decreto de crear las esencias, prescribiendo el modo según el cual debe realizarse; las ideas preceden al decreto;
- c) La ley eterna versa sobre las creaturas futuras presentes a Dios en su eternidad; las ideas pueden versar también sobre las meramente posibles;
- d) La idea es como el determinante del agente en la especificación de la obra por parte del objeto; la ley eterna determina al agente obligando la ejecución de la obra;
- e) Finalmente, aunque las ideas en Dios puedan ser consideradas como análogamente múltiples, la ley eterna es una, porque las ideas dicen orden a las diversas creaturas según sus propias y específicas razones, mientras que la ley eterna contempla las acciones de todas las creaturas bajo una raza común, es decir, en cuanto ordenadas al bien común del universo.

En buen tomismo, empero, habría que poner reparos a la segunda de las diferencias señaladas por Gonet, pues tal como está expresada constituye una confusión entre la ley eterna y la providencia y se acerca a la concepción suareciana de la primera, según vamos a explicar. La última de las diferencias es la más formal y la señala el mismo Santo Tomás²³.

²² T. GONET, O.P., *Clypeus theologiae thomisticae*, tomo IV, disp. II, art. 1, § 2, nº 6, ed. Vives, París, 1876, p. 468.

²³ "Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quae respiciunt proprias naturas singularum rerum: et ideo in eis invenitur quaedam distinctio et pluralitas, secun-

Ahora bien, cuando decimos que existe una diferencia entre las ideas ejemplares y la ley eterna, ¿significa esto que de ninguna manera le corresponde a la segunda el ser ejemplar? Si fuese así, no tendría sentido lo que afirma de la participación de la ley eterna en la ley natural (I-II, q. 91, a. 2), o en todo conocimiento de la verdad (I-II, q. 93, a. 2) y de que toda ley es una derivación de la ley eterna (I-II, q. 93, a. 3) inclusive la misma ley divina positiva (I-II, q. 93 a. 4, ad 1). La respuesta se halla en la consideración de la misma analogía sobre la que se funda para establecer la naturaleza de la ley eterna y que podemos formular también de la siguiente manera:

ratio artificis	ratio gubernatoris
res artificata	actiones subditorum
=	
Idea exemplares	lex æterna
entitates rerum	ordinem universi

Es decir que, como las ideas ejemplares son a las esencias de los seres creados considerados individualmente, así es la ley eterna al orden universal de la creación. Precisamente porque en la razón divina preexiste la idea ejemplar del orden y de lo recto es por lo que podemos afirmar que todo lo ordenado y recto es en algún sentido una participación de la ley eterna, como diremos luego. Esto también explica por qué la ley eterna es una, ya que dirige todos los movimientos de la creatura hacia el bien común del universo que es uno; las cosas que son en sí mismas diversas se consideran como una sola en cuanto están ordenadas a algo común, y la ley eterna es precisamente la razón de esa ordenación (I-II, q. 93, a. 1 ad 1). Por otra parte, el que la razón de la gobernación divina o ley eterna pueda ser considerada como ejemplar del orden nada dice ni contra la simplicidad del ser divino ni contra la unidad de la ley eterna; eso sería si atribuyésemos al entendimiento divino, como al nuestro, un conocimiento por especies diversas y complejas y no un conocimiento intuitivo y simple en su misma esencia²⁴.

dum diversos respectus ad res, ut etiam Primo (I, q. 15, a. 2) dictum est. Ea autem quæ sunt in seipsis diversa, considerantur ut unum secundum quod ordinantur ad aliquod commune. Et ideo lex æterna est una, quæ est ratio huius ordinis" (I, q. 93, a. 1 ad 1).

Santo Tomás está explicando la siguiente frase de San Agustín: "Deus singula fecit propriis rationibus" (*Liber octoginta trium QQ.*, q. 46, nº 2; *M.L.*, 40, 30).

²⁴ "Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma huius domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum ad cuius similitudinem domus in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat: sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formarentur. Unde plures ideæ sunt in mente divina ut intellectæ ab ipso, quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum

Admitido que la ley eterna es la idea divina ejemplar y fontal del orden universal, es relativamente fácil entender por qué Santo Tomás la atribuye a la ciencia o razón práctica divina. “Dios respecto de sí mismo no puede tener más que ciencia especulativa, ya que su esencia no es operable sino únicamente contemplable. Pero respecto de todas las cosas tiene ciencia no solamente especulativa sino también práctica: especulativa en cuanto al modo, porque todos los conocimientos especulativos que nosotros podemos adquirir de las cosas por definiciones y análisis, los tiene El de un modo mucho más perfecto. De las cosas que puede hacer y no hace no tiene ciencia práctica, en cuanto así se llama por razón del fin, pues en este sentido sólo tiene ciencia práctica de todo lo que hace en el tiempo” (I, q. 14, a. 16 c). Al parangonar, luego, la ley eterna con la providencia introduciremos una pequeña precisión en estos conceptos, porque si bien la ley eterna pertenece a la razón práctica de Dios, no es ni la ciencia, ni la providencia, ni la potencia ejecutiva: Santo Tomás la compara al hábito natural de los primeros principios prácticos, analogía que descubre a la perfección el papel desempeñado por ella en la obra de la creación. Siendo esto así, tampoco habría dificultad en poder sostener que también es causa eficiente de todo lo recto, ordenado y armónico²⁵.

3) La ley eterna y la providencia

El atributo que mayor semejanza aparenta con la ley eterna es el de la providencia de Dios, y tal semejanza se debe a los lazos estrechos que las vinculan. Si comparamos el artículo en el que Santo Tomás describe la naturaleza de la ley eterna (I-II, q. 93, a. 1) con aquellos que consagra a la definición de la providencia (I, q. 22, a. 1; *I Sent.*, d. 39, q. 2,

secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquomodo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturæ. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quæ sunt plures idee” (I, q. 15, a. 2 c). Cfr. I, q. 44, a. 3 c; q. 47, a. 1 ad 2; *De veritate*, q. 3, a. 2 c; C. G., L-I, c. 154; *De potentia*, q. 3, a. 16 ad 12 et 13; *Quodl.*, IV, q. 1; etc. . .

²⁵ “. . . in quolibet effectu, illud quod est ultimus finis, proprie est intentus a principali agente; sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum in XII *Metaphys.* (XI, c. 10, nº1, 1075 al 3). Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium; prout quidam [alude a AVICENA en *Metaphysica*, tract. 9, cap. 4] dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde quousque producta est tanta rerum multitudo: secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus a Deo, et intentus ab ipso, *neesse est quod habeat ideam ordinis universi*. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur: sicut ædificator speciem domus concipere non potest nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius” (I, q. 15, a. 2 c).

a. 1) notaremos de inmediato el parecido de la argumentación: sabiduría—ser = providencia—orden. Esto ha confundido a más de un comentarista, porque el parecido es tan grande que hasta identifica las definiciones de ambas:

Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur. (I, q. 22, a. 1.)

definición que relaciona con la de Boecio:

Providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, qua cuncta disponit. (IV de *Consol. Philos.*, prosa 6; *M.L.*, 63, 814.)

y se puede comparar con la de la ley eterna:

Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet ratinem... huiusmodi legem oportet dicere aeternam. (I-II, q. 91, a. 1.)

Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. (I-II, 93, a. 1.)

Cayetano, quien no ha dedicado mayor atención a la ley eterna, parece identificarla con la providencia²⁶, si es que no hemos interpretado mal sus palabras. Lo mismo parece hacer Gonet a estar por la afirmación antes señalada. Pensamos que quizá también Suárez, aunque su atribución de la ley eterna a la voluntad de Dios parece deberse más bien a su preconcebida noción voluntarista del concepto de ley.

Santo Tomás es más explícito al tratar de la providencia en *De veritate* (q. 5, a. 1), donde proporciona todos los elementos para distinguir la ley eterna, ya sea de la providencia (afirmada además expresamente), ya sea de la voluntad y de la ciencia de Dios. El fundamento es siempre la analogía con el entendimiento humano.

Por tanto, esta exposición tiene considerable importancia para fijar más adelante las relaciones entre los elementos que configuran la estructura del concepto de recta razón en nosotros. Por ahora, únicamente nos interesa la analogía por él empleada.

Nuestra prudencia es la recta ratio agibillum. En el orden de lo operable es menester tener en cuenta dos aspectos: por un lado, el orden de los actos al fin; por otro, el orden de los medios al fin. Los actos propios de la prudencia: consejo, juicio discretivo e imperio, no versan sobre el fin propiamente, que es lo característico de los dos actos de la voluntad precedentes: simple voluntad e intención, sino sobre los medios. A la prudencia corresponde dirigir las virtudes morales ("auriga virtu-

²⁶ Dice Cayetano: "...in articulo primo quaestionis nonagesimae primae, nihil aliud notandum occurrit nisi quod ipsa providentia Dei, quae est ratio gubernationis rerum, pro quanto est mensura et regula obligativa rerum omnium in suos actus et fines ad finem ultimum, legis rationem induit: quamvis legi subiecta non eodem modo ab illa regulentur et obligentur, dum alia rationabiliter ut intellectum habentia, alia naturaliter ut intellectu carentia, subduntur" (Comm. in I-II, q. 91, a. 1; ed. Leon. tomo VII, Romae, 1892, p. 153).

tum”) en la determinación del justo medio virtuoso, y no señalarles sus propios fines ²⁷.

Esos fines preexisten de algún modo naturalmente, sea en la inteligencia contenidos por el hábito de la *syndéresis* (“*scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis; quæ quidem naturalis cognitio ad intellectum pertinet. . . , qui est principium operabilium sicut et speculabilem; principia autem operabilium sunt fines. . .*”), sea en la voluntad como un orden natural participado (no en cuanto tendencia apetitiva sino en cuanto tendencia determinada) de la *syndéresis*, ya que la voluntad apetece espontáneamente esos fines necesarios que la inteligencia le presenta (“*alio modo quantum ad affectionem, et sic fines agibilia sunt in nobis per virtutes morales, per quas homo afficitur ad iuste vivendum, vel fortiter vel temperate, quod est quasi finis proximus agibilem*”).

Así, pues, la prudencia depende como virtud intelectual de la *syndéresis*, y como virtud moral del apetito recto natural que constituye seminalmente las virtudes morales.

Su objeto propio será la rectificación del apetito singular y concreto de los medios al fin, perfeccionado por el consejo en lo intelectual y por la elección en lo apetitivo (“*similiter etiam ad ea quæ sunt ad finem perficimur, et quantum ad cognitionem per consilium, et quantum ad appetitum per electionem; et in his per prudentiam dirigimur*”).

Con la *providentia* o *prudentia* divina sucede algo análogo:

Ex dictis igitur patet quomodo providentia se habet ad alia quæ de Deo dicuntur. Scientia enim communiter se habet ad cognitionem finis, et eorum quæ sunt ad finem: per scientiam enim Deus scit se et creaturas. Sed providentia pertinet tantum ad cognitionem eorum quæ sunt ad finem, secundum quod ordinantur in finem; et ideo providentia includit et scientiam et voluntatem; sed tamen in cognitione essentialiter manet, non quidem speculativa sed practica.

Parece aquí atribuir a la ciencia de Dios el papel que representa en nosotros la *syndéresis* o conocimiento de los fines rectos, mas en la respuesta ad sextum asigna expresamente esa función a la ley eterna:

Providentia in Deo proprie non nominat legem æternam, sed aliquid ad legem æternam consequens. Lex enim æterna est consideranda in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et eligendo: quod est prudentiæ, sive providentiæ; unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam sicut principium in demonstratione. Et similiter etiam in Deo lex æterna non est providentia, sea providentiæ quasi principium; unde et convenienter legi æternæ attribuitur actus providentiæ, sicut et omnis effectus demonstrationis principii indemonstrabilibus attribuitur.

Mas si la ley eterna ocupa en Dios el lugar de la *syndéresis* en nosotros, ¿qué diferencia se da entre ella y la ciencia divina, de la que parecería afirmar lo mismo en el texto citado? Santo Tomás ha distinguido alguna vez entre la ley natural y la *syndéresis* como entre los principios

²⁷ Cf. II-II, q. 47, aa. 6 y 7; etc. . .

y el hábito que los contiene²⁸. ¿Será esta misma diferencia analógica la que se da entre la ley eterna y la ciencia de Dios? Sin embargo, en nosotros la *syndéresis* y la ciencia práctica son dos hábitos distintos, y la primera, por ser de los principios, es anterior a la segunda, que es de las conclusiones. Por otra parte, aquí dice Santo Tomás que la ciencia de Dios abarca el conocimiento del fin y de los medios, mientras que la *syndéresis* versa solamente acerca de los fines naturales o primeros principios prácticos que son con respecto a los medios como los principios especulativos con respecto a las conclusiones²⁹. Por tanto, la analogía que aplica, lejos de establecer una equivalencia entre la ciencia de Dios y nuestra *syndéresis*, la ley eterna y la ley natural, más señalaría una diferencia.

En el *Comentario a las Sentencias (In I Sent., d. 39, q. 2, a. 1)* se ocupa de establecer la naturaleza de la providencia por comparación a la ciencia práctica de Dios; distingue allí tres cosas en Dios: *dispositio, scientia* y *providentia*, y afirma que se relacionan y distinguen adicionándose una a otra. Para explicarlo utiliza la ya conocida analogía del arte: el artista al concebir su artificio considera en primer lugar el fin, en segundo lugar el orden de las partes del artificio entre sí y de todo el artificio a su propio fin y, finalmente, los medios para conseguir el fin que se propone con su artificio. Todo este proceso análogamente considerado en Dios es lo que se llama ciencia, solamente por razón del conocimiento que supone y no en cuanto pueda indicar una operación. Por tanto a la ciencia pertenece la consideración del fin y de los medios; por razón del orden excogitado en la obra se llama disposición (*dispositio ordinem quendam significat; unde dispositio dicitur generationis ordinatio*) y por razón del orden impuesto a los medios con relación al fin se llama providencia (*providus enim dicitur qui bene coniectat de conferendis in finem et de his quæ impedire possunt*). Por tanto —concluye—, la *ciencia de Dios* es la que incluye el conocimiento de sí mismo (el fin) y de las cosas que hace (los medios), siendo, por consiguiente, no solamente práctica sino también especulativa; ³⁰ *disposición* se dice “*ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus, scilicet rei ad rem, secundum quod iuvant se invicem ad consequendum finem ultimum; et iterum totius universi ad ipsum Deum*”; *providencia* “*secundum quod rebus ita ordinatis attribuit ea quæ ordinem conservant, et propellit omnium inordinationem*”. En la respuesta *ad secundum*, comparando la providencia con la disposición, afirma: “*providentia includit dispo-*

²⁸ Cfr. II Sent., d. 24, q. 2, a. 3c y ad 3; a. 4c; *De veritate*, q. 16, a. 1c y ad 5 et 9.

²⁹ Este es un principio frecuentemente formulado por Santo Tomás como propio de Aristóteles; cfr. I, q. 82, a. 1; I-II, q. 8, a. 2; q. 9, a. 3; etc... En cuanto a la interpretación tomista de la doctrina aristotélica cfr. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, tomo I, p. 178.

³⁰ Ver el texto citado en la página 24: I, q. 14, a. 16c.

sitionem et addit, et propter hoc etiam per providentiam disponere dicitur”.

Todo pareciera inducirnos a una identificación entre esta noción de disposición y la ley eterna, si no fuese que el mismo Santo Tomás se ocupó en *De veritate* de disuadirnos de ese intento, ya que afirma:

...in rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio; alius secundum quod ordinantur in finem. *Dispositio* pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio: dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diversimode collocat partes sui artificii; unde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed *providentia* importat illum ordinem qui est ad finem. Et sic providentia differt ab arte divina et dispositione, quia ars divina dicitur respectu productionis rerum; sed dispositio respectu ordinis productorum; providentia autem dicit ordinem in finem artificiatum. Sed quia ex fine artificiatum colligitur quidquid est in artificiatum; ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et *quodammodo causa eius*; ideo *providentia quodammodo est dispositionis causa*, et propter hoc dispositionis actus frequenter providentiae attribuitur. (*De veritate*, q. 5, a. 1 ad 9.)

Aquí parece, además, existir un cambio de doctrina con respecto al anterior pasaje analizado del *Comentario a las Sentencias*, porque allí afirmaba que la providencia supone y agrega algo sobre la disposición, por lo cual se dice que también la providencia dispone, mientras que aquí afirma que la providencia es en cierto modo causa de la disposición por el cual motivo a veces se atribuye a la providencia el acto de la disposición como se atribuye a la causa el acto de su efecto; además, allí dijo que a la disposición pertenece el doble ordenamiento —de las partes entre sí y del todo al fin—, mientras que aquí dice pertenecerle uno solo: el de las partes entre sí. Pero, por sobre todo, el hecho de que ponga la disposición en el orden de la producción de los seres y no en el de su ordenación al fin común del universo, es suficiente para hacernos desistir de la idea de identificarla con la ley eterna. Difícil es pues situar con exactitud este atributo en la doctrina tomista. Lo que podemos decir, con cierta seguridad, es que no se trata ni de la ciencia de Dios, ni de la providencia, ni de la disposición y menos aún de la potencia divina, que pertenece al orden de la producción “in tempore”, mientras la ley eterna es eterna justamente. Lo que parece más exacto es compararla análogamente con el hábito de la syndéresis, aunque, es menester reconocerlo, Santo Tomás no la compara propiamente con ella, en el texto antes citado (*De veritate*, q. 5, a. 1 ad 6), sino con los principios en ella contenidos; poca es la diferencia, pero es una diferencia.

Volviendo, pues, a las relaciones entre providencia y ley eterna, podemos esquematizar de la siguiente manera la doctrina de Santo Tomás:

Syndéresis	=	Ley eterna
Prudencia		Providencia
Apetito recto natural	=	Voluntad divina
Prudencia		Providencia

Esto explica, en primer lugar, el parecido de las definiciones de la providencia y de la ley eterna y de que se atribuya a veces a la primera lo que es propio de la segunda, como se atribuye a la prudencia lo que es propio de la *syndéresis* que la engendra; en segundo lugar, nos da la pauta para distinguir entre:

1) *La ley eterna y la voluntad divina*

Siguiendo la analogía de Santo Tomás, podemos distinguir la ley eterna de la voluntad de Dios, como distinguimos en nosotros la *syndéresis* del apetito recto natural, y establecer entre ellas relaciones semejantes. En nosotros la *syndéresis* es anterior al apetito recto que es en realidad una participación de la misma, mientras que la prudencia —según señaláramos— supone el apetito recto de los fines y de él depende. De modo semejante, la ley eterna es anterior a la voluntad de Dios mientras que la providencia la supone, como queda de manifiesto en el esquema que propusimos.

Por otra parte, la analogía nos permite profundizar más en la naturaleza intrínseca de estas relaciones; así como el conocimiento práctico de los fines naturales dice un orden de activa rectificación con respecto al apetito, permaneciendo siempre en el campo de lo universal y necesario, la ley eterna dice a la voluntad de Dios una ordenación activa permaneciendo también en el campo de lo universal, eterno e inmutable, mientras la providencia alcanza todo el orden de las acciones creadas, contingentes y mudables, pues es posterior al decreto creador “*in tempore*”, en el que interviene la voluntad. Sin embargo, así como el apetito recto natural no participa su rectitud a la prudencia sino suponiendo la que ha recibido él mismo por participación de la *syndéresis*, así la voluntad divina no es supuesta en la providencia sino en conformidad con el orden universal establecido por la razón divina que es la ley eterna. Esto explica por qué a veces se atribuye a la voluntad los actos de la ley eterna, en un sentido menos propio; no es que la ley eterna sea un acto de la voluntad de Dios, sino que la voluntad, en el acto de creación y producción de los seres, debe conformarse con los dictámenes de la ley eterna, de modo semejante a como se acomoda el apetito con los dictámenes de la *syndéresis*. Este sería el sentido que tiene la afirmación de que todo es una participación de la ley eterna, no como si ésta fuese directamente creadora sino en cuanto que todo lo creado, creado con un orden y armonía perfectos, es la realización temporal del orden eterno preestablecido por la razón divina desde toda la eternidad. La providencia, en cambio, es posterior al decreto creador y al acto de la voluntad divina, y constituye la ordenación “*in singulari*” de todas las mociones de las creaturas hacia el bien común y el fin último del universo que es el mismo Dios. Estas afirmaciones, en lo que respecta a la ley eterna (en lo que respecta a la providencia, sí) no están expresadas en Santo

Tomás, pero las creemos conclusiones lógicas, salvo meliori iudicio, de lo anteriormente expuesto.

Suárez incurrió en la identificación entre la ley eterna y el acto libre de la voluntad divina. Aunque es cierto, como ya decía el Angélico hablando de la providencia, que si ésta incluyera por igual la voluntad y el entendimiento divino sería ello sin detrimento alguno de la simplicidad de Dios, ya que en Dios voluntad y entendimiento se identifican en la unidad de su esencia³¹. Pero como no se trata ahora de ello sino de nuestro conocimiento analógico, estas distinciones deben tomarse según el modo complejo de las creaturas. Según Suárez la ley es más un acto de la voluntad que de la razón, concepto que aplica a la ley eterna³². Normalmente los tomistas colocan la ley en el acto de imperio, lo cual es aceptable tratándose de la ley positiva y aun de la misma ley natural, haciendo las debidas salvedades, pues la ley natural no es estrictamente una formulación imperativa sino en sentido lato, en cuanto toda ordenación racional puede llamarse imperio por analogía³³. El imperio, propiamente, es un acto de la prudencia, mientras que los principios de la ley natural, ley en sentido formal, pertenecen a la *syndéresis*³⁴ que es anterior a la prudencia³⁵; casi sería más exacto conservar la terminología de Santo Tomás (ley = *ordinatio rationis*), que evita confusiones y define todo tipo de ley, ya que no todos dicen una dependencia con respecto a la voluntad como el acto de imperio que constituye la ley positiva. La ley, en su mismo concepto, no incluye necesariamente la intervención de la voluntad como puede verse en el caso de la ley eterna y de la ley natural. Dijimos que la ley eterna es a la voluntad de Dios como la *syndéresis* a la voluntad humana; luego no es un acto

³¹ "Et tamen si providentia ex æquali respiceret voluntatem et intellectum divinum hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis; cum voluntas et intellectus in Deo sint idem" (I, q. 22, a. 1 ad 3). Cfr. I, q. 19, a. 1; a. 4, ad 2; etc. . .

³² F. SUÁREZ, S.J., *De legibus*, libro III, cap. 3, ed Vives, París, 1856; tomo V, p. 93-97. Cfr. E. JOMBART, S.J., *Le volontarisme de la loi d'après Suárez*, en "Nouvelle Revue Théologique", 59 (1932), 34-38.

³³ Cfr. vgr. GONET, o.c., tomo IV, a. 1, disp. 1, § 2, p. 450-451; LEHU, *Philosophia moralis et socialis*, p. 224-26; SORIA, o.c., p. 16-20; etc. . . Se discute entre los tomistas cuál de los juicios de la estructura general del acto humano es el que corresponde a la *syndéresis* que es, precisamente —al menos con respecto al orden práctico moral—, la formulación de un postulado de la ley natural. El P. GARDEIL, O.P., lo coloca en el acto del entendimiento que precede a la intención (cfr. *D.T.C.*, tomo I: *Acte humain*; tomo IV: *Élection*), llamado generalmente por los autores "iudicium de possibilitate". Ciertamente no se trata del *imperium* en sentido estricto, aunque se lo pueda considerar en sentido lato en cuanto la voluntad se mueve siempre bajo la "impresión" de la razón.

³⁴ "...in ipsa [la razón] est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium quæ sunt prima principia iuris naturalis; quæ quidem habitus ad *synderesim* pertinet" (*De veritate*, q. 16, a. 1); "...universalia iuris non inscribuntur cynderesi quasi habitus potentie, sed magis quasi collecta in habitu scribuntur ipsi habitui, sicut principio geometricalia geometriæ inscribuntur" (In II Sent., d. 24, q. 2, a. 3 ad 3).

³⁵ Cfr. II-II, q. 47, a. 6 ad 3; etc. . .

libre de la voluntad de Dios sino que lo antecede, al menos según la doctrina de Santo Tomás³⁶. Dijimos asimismo que la ley eterna es la idea ejemplar del orden del universo y que observa con respecto a éste la misma relación que las ideas ejemplares con las esencias de los seres individuales; por tanto, así como las esencias no dependen de la voluntad de Dios sino que preexisten en la sabiduría divina a la manera que existe la idea de la obra en la mente del artista, tampoco la idea del orden o ley eterna depende de esa misma voluntad libre sino que preexiste en la mente divina como razón de la gobernación del universo, de la misma manera que los fines naturales, tales como preexisten en la *syndéresis*, no dependen del apetito recto natural y es más bien éste el que con ellos se conforma³⁷.

Por otra parte, el mismo Santo Tomás enseña expresamente esta distinción:

...de voluntate Dei dupliciter possumus loqui. Uno modo quantum ad ipsam voluntatem: et sic cum voluntas Dei sit ipsa eius essentia, non subditur gubernationi divinæ neque legi æternæ, sed est idem quod lex æterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa quæ Deus vult circa creaturas: quæ quidem subiecta sunt legi æternæ, in quantum horum ratio est in divina sapientia. Et ratione horum voluntas Dei dicitur rationabilis. Alioquin, ratione suiipsius, magis dicenda est ipsa ratio. (I-II, q. 93, a. 4, ad 1.)

Es evidente que cuando hablamos de distinción entre la ley eterna y la voluntad divina no estamos tomando la voluntad en el primer sentido, lo cual equivaldría a admitir en Dios distinciones reales entre sus potencias y atributos. Lo mismo podemos decir de otros problemas aquí tratados. Luego nos referiremos a la segunda de las consideraciones propuestas por el Angélico; así, por ejemplo, cuando Santo Tomás se refiere a la voluntad de Dios como norma de los actos humanos (I-II, q. 19, aa. 9 y 10) no está estableciendo una norma divina distinta a la que ha señalado párrafos antes (a. 4) o sea la ley eterna; tampoco, sin embargo, se trata de una total identificación. La ley eterna, con cuya ordenada disposición se conforma la creación entera, es conocida naturalmente por nosotros a través de la ley natural; las disposiciones positivas de la voluntad divina, en cambio, solamente pueden ser conocidas por revelación; se trata del contenido de la ley divina positiva, que es norma sobrenatural.

³⁶ Esto es precisamente lo que niega Suárez, pues intenta fundar su tesis en las afirmaciones de Santo Tomás; cfr. *o.c.*, l.c.

³⁷ Algo análogo parece sostener con respecto a la voluntad de Dios, que se conformaría a la ley eterna: "...cum bonum intellectus sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex iustitiæ secundum quam eius voluntas recta et iusta est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit: sicut et nos quod secundum legem facimus iuste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicuius superioris: Deus autem sibi ipse est lex" (I, q. 21, a. 1 ad 2).

No teme, pues, aplicar la analogía en todos sus alcances.

5) *La ley eterna y la verdad divina*

Santo Tomás se ha ocupado de este punto "per transennam" respondiendo a una objeción provocada por una frase de San Agustín "apparet supra mentem nostram legem esse quæ veritas dicitur"³⁸, de donde se podría deducir la adecuada identificación entre la ley eterna y la verdad divina. El Angélico parece admitir la identificación (I-II, q. 93, a. 1 ad 3), pero es claro que Santo Tomás se refiere a la identificación formal y real de todos los atributos en la naturaleza de Dios "ut est in se" y no a nuestro modo de entender. Para nuestro modo de conocer no puede darse una adecuada identificación, porque la verdad divina alcanza o abarca todos los conocimientos divinos y es no solamente práctica sino también especulativa, mientras que, como dijimos, la ley eterna pertenece a la razón práctica divina en cuanto que es razón del orden universal. Aunque Santo Tomás no lo diga expresamente, podemos afirmar aquí lo que antes afirmamos sobre las relaciones entre la ley eterna y la ciencia e ideas divinas; aunque la ley eterna no abarca adecuadamente todo el ámbito de la divina verdad, como no abarca todo el de la ciencia y las ideas, sin embargo es la verdad divina que se refiere al concierto y armonía de la creación; toda idea verdadera y práctica divina, es decir, la que se participa en el universo por creación, lo es según las determinaciones de lo que llamamos ley eterna. Luego volveremos sobre esto, al hablar de la ley eterna como norma del universo creado.

6) *La ley eterna y el Verbo de Dios*

También de este punto se ocupa porque ya antes había sido tratado por San Agustín³⁹. Se trataba, sobre todo, de resolver el problema de la promulgación de la ley eterna. La promulgación pertenece a la razón de la ley; la ley eterna, por lo mismo que es eterna, no puede haber sido promulgada ya que no existirían los sujetos para quienes se debiera promulgar (I-II, q. 91, a. 1, ob. 2).

Aun posteriormente, no han faltado teólogos que negasen a la ley eterna el carácter de verdadera ley⁴⁰. Esta no es ciertamente la opinión de Santo Tomás que se esmera por explicar la misma eternidad de su promulgación:

...promulgatio fit et verbo et scripto; et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis: quia et Verbum divinum est æternum, et scriptura libri vitæ est æterna. Sed ex parte creaturæ audientis aut inspicientis, non potest esse promulgatio æterna. (*Ibidem*, ad 2.)

³⁸ Cfr. nota 17.

³⁹ S. AGUSTINUS, *De trinitate*, L. 15, cap. 14, *M.L.*, 42, 1076; L. VI, n. 10, *M.L.*, 42, 931; *De vera religione*, c. 31, *M.L.*, 34, 117; etc...

⁴⁰ Cfr. A. MOLLÉN, *Lois* ("D. T. C.", tomo IX (1^o), 1926, col. 877). GONET (*o.s.c.*, disp. 2, a. 2, p. 470-73) dedica un extenso artículo al análisis de la ley eterna como verdadera ley.

Estas palabras podrían sugerir el equívoco de una identificación entre la ley eterna y el Verbo increado, por ello explica más adelante:

...circa verbum quodcumque duo possunt considerari: scilicet ipsum verbum, et ea quæ verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur quæ verbis humanis significantur. Et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter et de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum Verbum quod est conceptio paterni intellectus personaliter dicitur: sed omnia quæcumque sunt in scientia Patris, sive essentialia sive personalia, sive etiam Dei opera exprimuntur hoc Verbo, ut patet per Augustinum in *XV de Trinitate* (c. 14; *M.L.*, 42, 1076). Et inter cætera quæ hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex æterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex æterna personaliter in divinis dicatur. Appropriatur tamen Filio, propter convenientiam quam habet ratio ad Verbum. (I-II, q. 93, a. 1 ad 2.)

El Verbo de Dios precede, por consiguiente, la ley eterna, y ésta se le atribuye por apropiación como generalmente todo lo que pertenece a la inteligencia divina (I, q. 34, a. 3; q. 39; a. 7), aunque no exista una identificación entre ambos, ya que la ley eterna no es una de las relaciones divinas. No dejará de insistir en esta idea:

Filius Dei non est a Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus. Et ideo non subditur divine providentiæ aut legi æternæ: sed magis ipse est lex æterna per quamdam appropriationem. (I-II, q. 93, a. 4 ad 2.)

B) LEY ETERNA = MENSURA MENSURANS (cf. *De veritate*, q. 23, a. 7)

Dos son las características principales de la "recta ratio": ser en sí misma ordenada y ser ordenadora. La razón humana, decíamos, no puede ser ordenadora sin ser antes ordenada. Razón recta equivale a razón verdadera; luego para definirla es menester analizar sus relaciones con la verdad. La ley eterna es la "ratio recta" divina, pero, por oposición a la recta razón humana, cuya rectitud es primariamente pasiva ("intellectus enim humanus est mensuratus a rebus"), y participada; es una razón esencialmente recta, ordenadora y participante ("intellectus vero divinus est mensura rerum: quia unaquæque res in tantum habet de veritate, in quantum imitatur intellectum divinum" - I-II, q. 93, a. 1 ad 3).

Después de haber analizado la naturaleza íntima de la ley eterna, comparándola con los otros atributos divinos que se le parecen, vamos a analizar ahora la doctrina de Santo Tomás respecto de las relaciones entre las creaturas (lo regulado) y la ley eterna (la norma). Esto tiene gran importancia para fijar exactamente la naturaleza de la "recta ratio" humana.

En una primera lectura de la q. 93 de la Prima Secundæ da la impresión que Santo Tomás está haciendo depender de la ley eterna todo lo creado, como si se tratase no ya de la razón del gobierno divino sino de las mismas ideas ejemplares en conformidad con las cuales son creados los seres. Algo semejante se nota en las cuestiones dedicadas a la provi-

dencia. Ya dijimos que la providencia (= prudencia) es la razón de la gobernación divina “in singulari”, mientras la ley eterna lo es “in universalis” (= syndéresis). Ahora bien, para que no parezca que estamos contradiciendo las anteriores distinciones examinadas, es bueno tener en cuenta la siguiente doctrina que explica bien de qué se trata:

...in divinis attribuitis invenimus duplicem viam causalitatis.

Unam per viam exemplaritatis, sicut dicimus quod a primo uno procedunt omnia una, et a primo ente omnia entia, et a primo bono omnia bona; et haec ratio causandi est communis attributis.

Alia ratio est secundum ordinem ad obiectum attributi, prout dicimus quod potentia est causa possibilium, et scientia scitorum, et voluntas volitorum; et secundum hunc modum non oportet quod causatum habeat similitudinem causa: non enim quae per scientiam facta sunt, oportet esse scientia, sed scita. Et per hunc modum providentia Dei causam omnium ponitur; unde, quamvis a providentia sit lex naturalis intellectus nostri, non sequitur quod divina providentia sit lex aeterna. (*De veritate*, q. 5, a. 1 ad 7.)

La argumentación de la objeción que aquí responde intenta demostrar que siendo la providencia de Dios causa de la ley natural en nosotros y dado que toda causa produce su efecto “per viam similitudinis” (la bondad, causa de la bondad; la esencia, de las esencias; la vida, de la vida) la providencia tendría que ser la ley eterna. Santo Tomás responde, haciendo esa distinción, que si bien la perfección ejemplar participada en nosotros por la ley natural es la ley eterna, la participación se realiza “in singulari” por las disposiciones de la divina providencia “secundum ordinem ad obiectum attributi” y no “per viam exemplaritatis”.

Estas relaciones que Santo Tomás establece entre la providencia y la ley eterna, dado el paralelismo que existe entre ambas, la primera en lo contingente y temporal, y la segunda en lo necesario y eterno, creemos que puede establecerse entre la ley eterna y las ideas ejemplares y los otros atributos divinos que se participan “per viam exemplaritatis” en las creaturas. No estamos, pues, identificando la ley eterna con los otros atributos e ideas divinas cuando decimos que todas las cosas son una participación suya pues estaríamos hablando “secundum ordinem ad obiectum attributi”. Siguiendo la analogía del Angélico se podría decir que, así como en la actividad humana se pasa del conocimiento especulativo a la ejecución concreta del acto por distintas etapas progresivas que van añadiendo algo sobre la anterior, así concebimos en Dios las relaciones entre sus atributos por analogía con lo que sucede entre las potencias humanas y sin que esto signifique introducir secciones en la actividad indivisible de Dios. Resultaría el siguiente esquema:

Conocimiento especulativo → syndéresis → apetito recto natural →
→ prudencia → uso

Ideas ejemplares → ley eterna → voluntad divina →
→ providencia → potencia ejecutiva

Las ideas ejemplares son, por tanto, participadas en las creaturas según las determinaciones inmutables y eternas de su ley o razón de gobierno, realizadas "in tempore" por los designios de su voluntad, dispuestas por su providencia y ejecutadas por su potencia. Pero, como en Dios esta sucesión es solamente analógica y no real como en el hombre, a veces los teólogos y especialmente las Sagradas Escrituras atribuyen las actividades propias de unos atributos a los otros, tal como hacen San Agustín y Santo Tomás en algunas ocasiones, según señaláramos.

Otra cosa conveniente de observar es la aplicación del concepto de ley a la "ratio gubernationis rerum in Deo". Podemos entenderlo de dos maneras: *en sentido lato*, en cuanto todo orden y rectitud, aun ontológicos, existentes en la creación son una participación de la razón divina como norma de toda norma y así puede aplicarse el concepto de ley a todas las creaturas, aun a las irracionales, y afirmarse la participación de la ley eterna en todo conocimiento humano que, en cuanto descubre la verdad de las esencias de sus objetos y de las íntimas relaciones que las gobiernan, puede decirse que participa a través de ellos de la sabiduría con que Dios ha ordenado el universo; y *en sentido estricto*, en cuanto al concepto de ley tiene una aplicación primaria en el orden moral y así la ley eterna es participada estrictamente en la creatura racional, fundamentalmente a través de la ley natural y por ella en toda ley moral recta, convirtiéndose en la *norma suprema* que dirige los actos humanos hacia su último fin. Es éste el sentido más importante y el modo cómo la ponemos en relación con nuestra "recta ratio", que es moralmente recta precisamente cuando con ella se conforma. Santo Tomás, comentador de San Agustín, en quien ya encontrábamos este doble significado, conserva a menudo el modo de hablar del obispo de Hipona, refiriéndose a la ley eterna en el primer sentido señalado; lo cual, lejos de ser una incongruencia, demuestra bien a las claras la analogía del concepto de recta razón. Teniendo esto en cuenta, será relativamente fácil resolver la aparente incongruencia de algunos puntos de la exposición del Santo Doctor que expondremos en las páginas siguientes. Para no prolongar esta ya larga exposición, nos eximiremos de la tarea de señalarlo en cada caso ⁴¹.

1) *Todo conocimiento de la verdad es participación de la ley eterna*
(I-II, q. 93, a. 2)

Santo Tomás se plantea este problema con San Agustín ⁴² al preguntarse si la ley eterna es por todos conocida. Distingue dos modos de conocimiento: *en sí misma*, y así no pueden conocerla más que los bien-

⁴¹ Cfr. C. SORIA, *La ley eterna, el orden universal y el orden moral*, en *o.c.*, l.c., p. 86-88.

⁴² S. AUGUSTINUS, *De vera religione*, c. 31, nº 57 y 58, *M.L.*, 34, 147-148; *QQ. in Heptateucum*, libro 2, LXVII, *M.L.*, 34, 618.

aventurados viendo la esencia de Dios; o *en sus efectos*, modo propio de conocerla de las creaturas racionales que la alcanzan por una irradiación mayor o menor. Y agrega:

Omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est Veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit, in libro *De vera religione* (c. 31; *M.L.*, 34, 147). Veritatem autem omnes aliquantulum cognoscunt, ad minus quantum ad principio communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem æternam. (*Corp.*)

Ya en nuestro citado artículo señalábamos la diferencia que establece Santo Tomás entre la recta razón humana y la divina; la primera es norma regulada, la segunda, en cambio, norma regulante. Esto tiene relaciones con el concepto de verdad: mientras la razón divina es la verdad por esencia, la humana posee la verdad pero no la hace⁴³, aunque puede transmitirla.

Santo Tomás ha explicado ampliamente⁴⁴ la verdad como un algo que se relaciona directamente con el entendimiento, por lo cual se define como "adæquatio rei et intellectus". Lo que agrega el concepto de verdad sobre el de ser, que es el primero en caer bajo la aprehensión de nuestro entendimiento, es el orden al conocimiento, así como el de bien es el orden al apetito. La verdad está pues principalmente en el entendimiento; mas la cosa entendida puede decir al entendimiento un orden *per se* o *per accidens*. *Per se* cuando depende de él en su mismo ser, *per accidens* cuando simplemente se encuentra en un entendimiento que la conoce pero no la hace; así, una cosa será o no absolutamente verdadera según el orden que dice al entendimiento del que depende⁴⁵. Esta es la primera distinción que establece basándose sobre la distinción entre entendimiento especulativo y práctico⁴⁶. Entre el entendimiento práctico humano y el divino media una diferencia abismal, pues el primero, si bien puede ser medida de las cosas artificiales que el hombre realiza, de ningún modo puede serlo de las naturales, mientras que el segundo es medida y norma de toda la naturaleza⁴⁷.

⁴³ Cfr. I-II, q. 93, a. 1 ad 3.

⁴⁴ I, q. 16, a. 1; in *I St.*, d. 8, q. 1, a. 3 c; d. 19, q. 5, a. 1; *De veritate*, q. 1, a. 1 c; *C.G.*, L. I, c. 60; in *Perih.*, L. I, lect. 3; in *Metaphys.*, L. IV, lect. 4; etc. . .

⁴⁵ "Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse: per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est" (I, q. 16, a. 1 c).

⁴⁶ "... sed sciendum est, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quæ per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus et ita mensurant ipsum" (*De veritate*, q. 1, a. 2 c). Cfr. I, q. 16, a. 1 c; in *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1 c; *C.G.*, L. I, c. 60; *Periherm.*, I, lect. 3; *Metaphys.*, VI, lect. 4; etc. . .

⁴⁷ "...ex quo patet quod res naturales ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur in X *Metaphy.*: sed sunt mensurate ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificata in intellectum artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans et non mensuratus; res autem

Más aún, el entendimiento divino es únicamente norma, pues las cosas naturales —medidas por el entendimiento divino— miden a su vez el humano; solamente después puede ser éste norma de las operaciones morales y de las acciones externas. *Razón recta* es el entendimiento tanto cuando es medido como cuando mide; normalmente —en el caso del humano— significa lo segundo en dependencia de lo primero, por lo que decimos que el entendimiento especulativo se hace práctico por extensión. Esta es la razón profunda de la dependencia de la razón humana con respecto a la ley eterna. La analogía de la obra artística, frecuentemente empleada por el santo, ilumina con claridad esta doctrina; mas también podría ponerse como ejemplo la actividad de la prudencia, “*recta ratio agibulum*”⁴⁸. Una de las definiciones que da de la verdad es la de San Anselmo: “*veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*”⁴⁹, que explica diciendo: “*nam rectus est quod principio concordat*”⁵⁰.

Esto supuesto, se puede afirmar que todas las cosas son verdaderas con una única verdad, la del entendimiento divino, que es causa ejemplar y eficiente de toda verdad, a pesar de que las cosas creadas son en sí mismas muchas verdades distintas. Como la verdad se encuentra propiamente en el entendimiento, divino o humano, en las cosas se encontrará únicamente según las relaciones que tengan con ambos. En el entendimiento divino la verdad se encuentra propia y principalmente; en el humano propia y secundariamente; en las cosas naturales y artificiales impropia y secundariamente, pues su verdad se afirma en orden a las dos anteriores. La verdad del entendimiento divino es única, porque es su misma esencia, y de ella se derivan, según la ejemplaridad de sus ideas y las determinaciones de la ley eterna, muchas verdades distintas al entendimiento humano porque son muchas las verdades de las cosas que corresponden a las entidades creadas.

La verdad que se afirma de las cosas con relación al entendimiento humano es en cierto modo accidental, porque aun cuando el entendi-

naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales sed artificiales tantum” (*De veritate*, q. 1, a. 2 c).

⁴⁸ Cfr. in *I Ethic.*, lect. 1.

⁴⁹ S. ANSELMUS, *De veritate*, c. XI, *M.L.*, 158, 480; cfr. S. TOMÁS: I, q. 16, a. 1; in *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1. En *De veritate* explica así la definición de San Anselmo: “*Rectitudo enim ista secundum adæquationem quandam dicitur, secundum quod Philosophus in IV Metaphys. dicit quod definiens verum dicimus esse quod est, aut non esse quod non est*”. Es interesante lo que afirma en el comentario a las sentencias sobre esta misma definición: “*Rectitudo dicitur de bonitate, iustitia et veritate, metaphorice, secundum diversas rationes. Invenitur enim in recto quædam æqualis proportio principii, medii et finis; unde secundum hoc aliquis in distribuendo vel communicando, mensuram æqualitatis iustitiæ servat, vel mensuram præcepti legis, dicitur rectitud o iustitiæ; secundum quod aliquid non egreditur commensurationis finis, dicitur rectitudo bonitatis; secundum autem quod non egreditur ordinem commensurationis rei et intellectus, dicitur rectitudo veritatis*” (*l.c.*, ad 4). El término “*metafórica*” parece equivar aquí a “*analógica*”, ya que los dos primeros tipos de *rectitud* dependen de la última.

⁵⁰ I, q. 16, a. 1 c. in fine.

miento humano no existiese o pudiese no existir, las cosas seguirían siendo lo que son por sus esencias y, por ende, verdaderas en conformidad con el divino entendimiento. Y es que la verdad que de ellas se afirma por relación a este último les pertenece de una manera inseparable: no podrían existir independientemente de aquello precisamente que les comunica el ser. Por consiguiente, la verdad existe en las cosas primariamente por comparación al entendimiento divino, secundariamente por comparación al humano, ya que con el divino se comparan como con su causa y con el humano como con su efecto, en cuanto éste recibe de las cosas todos sus conocimientos verdaderos. Si se considera la verdad en un sentido propio, según el que todas las cosas son principalmente verdaderas, así todas son verdaderas con una sola y única verdad que es la del entendimiento divino y es lo que quiere significar la definición de San Anselmo. Si la verdad se toma en un sentido propio y formal, pero secundario, existen muchas verdades según el número de las inteligencias existentes. Y, finalmente, si se considera el concepto de verdad en un sentido impropio, existen muchas verdades conforme al número de entidades de las cosas, aunque no existe más de una para cada cosa ⁵¹.

De lo expuesto podría deducirse que la verdad que rectifica la razón humana proviene de Dios únicamente a través de las cosas u objetos del conocimiento; para evitarnos ese error el Angélico se adelanta con una nueva explicación más amplia y profunda del problema: toda verdad, tanto objetiva como subjetiva, proviene de la primera verdad; es decir, no solamente la verdad que se encuentra en las cosas como proviniendo del entendimiento divino, a la que llama impropia y secundaria, sino aun la misma verdad que está en el entendimiento como derivada de los objetos y a la que denomina propia pero secundaria. La perfección de una cosa o de una potencia, según los principios de Aristóteles ⁵²,

⁵¹ Toda la doctrina expuesta se encuentra casi literalmente contenida en *De veritate*, q. 1, a. 4 c y completada con los lugares paralelos I, q. 16, a. 6; *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 c; *C.G.*, L. I, c. 47; *De veritate*, q. 21, a. 4 ad 5; q. 27, a. 1 ad 7; *Quodl.*, X, q. 5, a. 1; etc... El artículo de *De veritate* es uno de los pasajes donde se apoya RAMÍREZ —En torno a un famoso texto...—, "Sapientia", 29 (1953), p. 178— para demostrar la existencia de la analogía de atribución intrínseca, porque efectivamente distingue allí el Angélico entre la analogía de la salud (que se predica por analogía de atribución extrínseca) y la de la verdad (que, por tanto, se predica por analogía de atribución intrínseca).

⁵² ARISTÓTELES. *I Ethic.*, c. VI, 1098 a 7–20. El texto esencial dice: "καὶ ὅλος ὁ ἐστὶν ἔργον τὶ καὶ πρᾶξις ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὰγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ" (et omnino iis qui opus aliquod efficiunt actionemque aliquam obeunt, in opere ipso bonum suum suusque finis et perfectio consistere videtur). SANTO TOMÁS traduce: "bonum uniuscuiusque rei consistit in perfecta operatione ipsius" (*De veritate*, q. 1, a. 8 c in fine) y comenta: "cuiuslibet enim rei habentis propriam operationem illa est bonum suum, et hoc quod bene est ei consistit in eius operatione... et huius ratio est, quia bonum finale cuiuslibet rei est eis ultima perfectio. Forma autem est perfectio prima, sed operatio est perfectio secunda" (In *I Ethic.*, c. VI, lect. 10); principio que explica más claramente en otro lugar: "Duplex est creaturæ actus: scilicet primus et secundus. Primus.

consiste en la operación perfecta de esa misma cosa o potencia; no puede darse perfecta operación en el entendimiento sin el conocimiento de la verdad, que es su propio objeto y su propio bien; y todo bien, como toda forma y todo acto, debe necesariamente proceder directamente de Dios, y, por lo mismo, también toda verdad. La verdad, por tanto, sea que se halle en las cosas, sea en el entendimiento, en cuanto perfección, procede de lo que es sumo en el género de verdad o sea de la verdad primera⁵³.

Lo que Santo Tomás quiere expresar con esta doctrina es el principio metafísico general de la absoluta dependencia de la creatura con respecto a Dios, lo mismo en el orden del ser que en el de la operación y en cualquier género de perfecciones que podamos descubrir en ella. La verdad del entendimiento humano, en cuanto perfección del dinamismo intelectual⁵⁴, depende de Dios, Verdad por esencia, ya sea de un modo *indirecto* a través de las cosas conocidas, cuyas perfecciones han sido creadas a imagen de las divinas perfecciones, ya sea de un modo *directo* en cuanto provienen de la fuente de toda perfección, entre ellas la de la misma verdad⁵⁵. Más adelante veremos qué entendemos por participación directa, pues nada está más lejos del verdadero pensamiento del Angélico que un iluminismo de tipo plotiniano.

Nótese en el texto antes transcrito de Santo Tomás cómo, al hablar de la participación de la ley eterna en todo conocimiento de la verdad, se refiere principalmente al conocimiento de los principios de la ley natural; éste es el sentido más preciso y estricto según el cual concebimos a la ley eterna principalmente como norma suprema de la actividad moral humana; aunque, en un sentido lato y analógico, todo conocimiento, en cuanto por conocimiento entendemos la revelación o el descubrimiento del orden universal, pueda decirse una participación de la ley eterna, que es la razón misma de ese orden. La participación de la ley eterna en la creatura racional es lo que constituye fundamental-

autem est forma et esse quod forma dat; quorum forma dicitur primo primus, et esse secundo primus; secundus autem actus est operatio" (*De veritate*, q. 5, a. 8, obi. 10). Cfr. ARISTÓTELES, *I Ethic.*, c. XI, 1100 b 11-17; c. XIII, 1102 a 5-6; *S. T.*, lect. 16 y 19; *II de Caelo*, c. III, 286 a 8-9, *S. T.*, lect. 1; etc... La primera asimilación del hombre a Dios es por la operación (cfr. *IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, q. 2, arg. 2 sed contra y corp.)

⁵³ "Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium in ipsum Deum; quia suum esse est causa omnis esse, et suum intelligere est causa omnis cognitionis. Et ideo ipse est prima veritas, sicut est primum ens: unumquodque enim ita se habet ad veritatem sicut ad esse... Et inde est quod prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera" (In *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1 c). Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 8 c; etc...

⁵⁴ I, q. 16, a. 15; I-II, q. 3, a. 7; in *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1; *C.G.*, L. I, c. 59; L. III, c. 51; etc...

⁵⁵ "Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est" (I, q. 16, a. 5, ad 3); "...non enim nisi a Deo esse possit talis rectitudo, ut intellectus rem accipiat eo modo quo est, et eodem modo verbis eam exprimat" (in *II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2 ad 1). Cfr. in *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1 c; in *X Metaphys.*, lect. 2; etc...

mente la recta razón humana⁵⁶, precisamente por las relaciones que existen entre la recta razón y el conocimiento de la verdad. En el orden natural primero, y en el sobrenatural después, la razón humana recta

⁵⁶ Sin pretender citar todos los pasajes donde Santo Tomás establece la doble fórmula de la moralidad, consignamos un haz importante de textos, a fin de señalar la constancia de esta línea doctrinal en sus escritos morales. Esos textos los podemos dividir en cuatro grupos:

1) *donde habla de la razón humana y de la ley eterna*: “Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina” (I-II, q. 19, a. 4); “...in his vero quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex æterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum rationis et legis æternæ ordinem, tunc actus est bonus” (q. 21, a. 1 c); “...quidquid est contra rationem artificiatum, est etiam contra naturam artis, qua artificiatum producit. Lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ sicut ars ad artificiatum. Unde eiusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanæ, et quod sit contra legem æternam” (q. 71, a. 2 ad 4); “Regula humanorum actuum est ratio humana et lex æterna” (II-II, q. 23, a. 3 c); etc...

2) *donde habla de la razón humana y de la ley de Dios o divina*: “In moralibus est quedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quedam mala, ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat et a lege Dei” (I-II, q. 34, a. 1 c); “Oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur, quæ quidem est duplex, ut supra dictum est: scilicet ratio humana et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit: ita quodquod regulatur ratione humana, reguletur etiam lege divina, sed non convertitur” (q. 63, a. 2 c); cfr. q. 72, a. 4 c; a. 8 c; q. 74, a. 7 c; q. 75, a. 1 c et ad 3; a. 2 c; q. 78, a. 1 c; q. 86, a. 2 c; *De malo*, q. 1, a. 3 c; q. 2, a. 1 c; a. 2 c; a. 4 c; q. 8, a. 2 c; q. 16 a. 2 c; etc...

3) *donde habla de la razón humana y de la voluntad divina*: “Omnis autem voluntas cuiuslibet creature: rectitudinem in suo actu non habet nisi secundum regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis: sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus” (I, q. 63, a. 1 c); “...ratio autem hominis recta est secundum quod regulatur a voluntate divina, quæ est prima et summa regula” (II-II, q. 154, a. 2 c); cfr. I-II, q. 19, aa. 9 y 10; etc...

4) *donde habla de la razón humana y Dios*: “Humanorum actuum... duplex est mensura: una quidem proxima et homogœna, scilicet ratio; alia autem est suprema et excedens, scilicet Deus” (II-II, q. 17, a. 1 c); cfr. II-II, 23, a. 3 c; q. 23, a. 6 c; *De virt. card.*, a. 2 c; etc...

La variedad de las fórmulas utilizadas por Santo Tomás: *lex æterna*, *lex divina*, *voluntas divina*, *Deus*, responden a las distintas consideraciones, teológicas o filosóficas, según contemple la norma de moralidad. La fórmula “razón y Dios” es la más general y vale tanto para el campo teológico como para el filosófico; la fórmula “razón y ley eterna” es también común a ambos órdenes, pero más precisa y exacta como se desprende de todo lo expuesto; finalmente, las dos restantes, “razón y ley divina” y “razón y voluntad divina”, son equivalentes y se refieren únicamente a la moralidad sobrenatural. En *De malo* (q. 16, a. 2 c) identifica la ley divina con la sabiduría de Dios (“in homine autem est duplex apprehensio a superiori regula dirigenda: nam cognitio sensitiva debet dirigi per rationem, et cognitio rationis per sapientiam seu legem divinam”), que a su vez identifica con la gracia en I-II, q. 86, a. 1 c. (“Habet autem anima hominis duplicem nitorem: unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam diriguntur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ et gratiæ, per quam homo perficitur ad bene et decenter agendum”); la ley divina es la sabiduría de Dios o ley eterna (“ratio divinæ sapientiæ” - I-II, q. 93, a. 1) participada en el orden sobrenatural “ex parte obiecti” (I-II, q. 91, a. 4 ad 1), o sea que se trata de la gracia externa de la revelación, y supone, para ser del hombre obedecida, una participación sobrenatural “ex parte subiecti” o una gracia interna.

será la norma de nuestro actos en estrecha dependencia siempre de esta primera y fundamental.

2) *Toda ley deriva de la ley eterna* (I-II, q. 93, a. 3)

Esta tesis es una secuela de lo dicho en las páginas anteriores. Hablando de la existencia de la ley natural, Santo Tomás sostiene que “omnia aequaliter participant legem æternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines” (I-II, q. 91, a. 2). Esto, que es cierto de una manera genérica y amplia para todos los seres, aun los irracionales, se da de una manera más estricta y perfecta en la creatura racional que, por su poder cognoscitivo, puede proveer por sí misma según las disposiciones de la ley eterna y de la providencia divina: “inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinæ providentiæ subiacet, in quantum et ipsa fit providentiæ particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem” (*ib*). Esa participación constituye primariamente la ley natural o razón natural, según se la considere en cuanto principios o en cuanto hábito que los contiene. Es la primera noción de “recta ratio” humana, primer analogado en el hombre de toda rectitud. Supuesta esta primera rectitud participada de la ley eterna, puede ahora decir que toda ley es una derivación de ella, pues toda ley —si es recta— se conforma con la ley natural y a través de ésta con la eterna. Por una razón muy simple de subordinación de causas, puede Santo Tomás decirnos que “omnes leges in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege æterna” (q. 93, a. 3).

Para saber si aquí se refiere únicamente a las leyes morales o también a todas las leyes humanas en cualquier campo que se las considere, habría que ponerse de acuerdo primero en el contenido del concepto de “recta ratio”. Si por recta ratio entiende únicamente la razón que es norma próxima del orden moral, entonces aquí se refiere únicamente a las leyes morales en sentido estricto. Si, en cambio, por esta ratio entiende toda ordenación racional recta, entonces abarcaría todo el campo de lo que analógicamente puede ser considerado ley.

Hemos expuesto ya la analogía del concepto de recta razón; cuando Santo Tomás habla de ella al parecer la considera casi siempre en un sentido más bien amplio, que abarcaría tanto lo intelectual cuanto lo moral. A menudo sucede lo mismo con el concepto de ley.

Generalmente, los comentadores aceptan esta analogía pero se inclinan a reducirla únicamente al campo moral. De esta manera, las demás aplicaciones que puede soportar cada uno de estos conceptos deberían ser tomadas en un sentido lato o impropio. Se trata de una cuestión de matices que, a nuestro juicio, no tiene mayores consecuencias.

Sin embargo, puesto que se están considerando nociones sumamente

análogas; lo más lógico parecería aplicar la analogía en toda su amplitud y de una manera formal, lo que no traería aparejado ningún menoscabo para la aplicación fundamental de los conceptos de recta razón y ley como normas del orden moral⁵⁷. De todas maneras, para evitar confusiones y malos entendidos, es conveniente conservar la distinción antes formulada (sensu lato – sensu estricto), que señalaría los dos modos como consideraría el Angélico los conceptos aludidos.

En el comentario al artículo citado, Vitoria⁵⁸ reprocha a Cayetano⁵⁹ el haber reducido la participación de la ley eterna tan sólo a la ley natural, excluyendo las demás leyes; según él, la ley positiva divina también es una participación de la ley eterna.

En realidad, participación directa solamente puede serlo la ley divina, que es revelada; las otras leyes, inclusive la natural, se participan en el orden del proceso cognoscitivo propio del hombre, y, por tanto, no pueden ser consideradas participaciones directas de manera absoluta.

En los siguientes artículos de la q. 93 analiza algunos puntos complementarios acerca de la extensión de la ley eterna que no atañen necesariamente nuestra exposición sobre el concepto de “recta ratio”.

3) *El modo de la participación*

Antes de terminar queremos esbozar someramente algunos detalles. Dijimos que la recta razón es una participación de la ley eterna; esta participación puede efectuarse en un doble orden, natural y sobrenatural, y en ambos, ya por parte del objeto conocido, ya por parte del sujeto cognoscente.

⁵⁷ La dificultad estaría en que Santo Tomás define la ley “quædam ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata” (I-II, q. 90, a. 4), que es una definición de la ley moral por sus cuatro causas, de las cuales la específica es la *final*: “ad bonum commune”, lo propio del orden moral. Ahora bien, la *forma* de la ley es ser una “ordinatio rationis”; ¿por qué toda “ordenación racional” no podría considerarse ley en sentido *formal* análogo, aunque se distinguiese por el *fin* de la ley moral? Lo propio de las predicaciones análogas es ser “simpliciter diversæ, secundum quid eædem”.

⁵⁸ Dice Vitoria: “Dubitatur quomodo lex divina positiva derivetur a lege æterna. Caietanus videtur hic intelligere quod per legem æternam debeat intelligi solam legem naturalem. Sed quantum ego possum capere [per] legem æternam intelligit Sanctus Thomas absolute omnem legem divinam”, y más adelante agrega: “ex isto loco (q. 93, a. 6) potest inferre quod Sanctus Thomas per legem æternam non intelligit solum legem naturalem. Ponit conclusionem, quod quantum ad inclinationem omnia subduntur legi æternæ, sed quantum ad cognitionem, sola creatura rationalis” (FR. DE VITORIA, *Comentarios a la segunda segunda de Santo Tomás* ed. Beltrán de Heredia, tomo VI, Salamanca, 1952, Apéndice I, *De lege*, comentarios a la q. 93 a. 3, p. 423; a. 6, p. 424).

⁵⁹ Hemos leído y releído el texto —muy breve— de Cayetano aludido por Vitoria; no podemos descubrir la opinión que le atribuye el gran burgalés, más bien parece decir lo contrario, pues concluye: “inter æternam et alias hæc est differentia, quod æterna est in Deo, ac per hoc est ipse Deus; aliæ autem non sunt in Deo, sed effectus eius in creaturis rationalibus. Ac per hoc, illa est causa, ceteræ sunt participationes illius: illa æterna, reliquæ temporales” (CAYETANO, in I-II, q. 93, a. 3, n.º 2; ed. Leon., tomo VII, Romæ, 1892, p. 164). Esto, a nuestro juicio, está bien.

a) *En el orden natural:*

— *Por parte del objeto:* La verdad del entendimiento humano es causada por los objetos, cuya verdad la participan ontológicamente por creación. Cuando la inteligencia conoce las cosas, necesariamente participa las perfecciones que las cosas contienen y siendo éstas una derivación de la perfección divina, a través de ellas alcanza el entendimiento una participación de Dios en sus semejanzas. Mas siendo el conocimiento intelectual una perfección superior a las cosas ¿cómo es posible que éstas puedan participarle una perfección? Santo Tomás soluciona la dificultad aplicando un principio aristotélico: “non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris”; y continúa: “manifestum est autem quod forma lapidis vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliqua similitudo alicuius quod est supra intellectum, scilicet lumine intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Omne autem quod est per aliud reducitur ad id quod est per se.” Está planteando aquí el problema de la posibilidad de alcanzar la beatitud a través del conocimiento de Dios por las ciencias especulativas, lo cual explica la siguiente frase, útil para lo que estamos tratando: “sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo superiorum substantiarum, ita consideratio scientiarum speculativarum est quedam participatio veræ et perfectæ beatitudinis” (I-II, q. 3, a. 6), con lo cual admite la parte de verdad que existe en la teoría aristotélica sobre el constitutivo de la beatitud formal⁶⁰, y por eso dice en otro lugar que el conocimiento de la verdad es cierta incoación de la beatitud perfecta⁶¹. Aquí no nos interesa ahora el problema de la beatitud, sino simplemente señalar cómo, a través de los objetos, participa la razón humana de la rectitud fontal de la Verdad primera, conforme a lo anteriormente visto.

— *Por parte del sujeto:* La participación objetiva, de la que acabamos de hablar, no basta porque es indirecta, y toda verdad o rectitud debe ser una directa participación de la verdad primera, según también dijimos. Esta participación subjetiva de la ley eterna es colocada por Santo Tomás en el hábito de los primeros principios, mediante la luz del entendimiento agente de que aquél es como un efecto. Señalamos simplemente este hecho, que pensamos desarrollar con toda amplitud, analizando los problemas o incógnitas que plantean las afirmaciones de Santo Tomás, en un próximo trabajo.

⁶⁰ Cfr. I-II, q. 3, a. 6, C.G., L. III, c. 48; *Comp. theol.*, c. 104; ver RAMÍREZ, *De hominibus beatitudine*, tomo III, Matriti, 1947, p. 240-275; hace una amplia exposición de la doctrina de Aristóteles.

⁶¹ “Tum etiam quia sunt [virtutes speculativæ] quedam inchoatio perfectæ beatitudinis, quæ in contemplatione veri consistit” (I-II, q. 57, a. 1 ad 2); “...secundum eas quo dammodo inchoatur in nobis beatitudo, quæ consistit in cognitione veritatis” (I-II, q. 66, a. 3 ad 2); etc...

b) *En el orden sobrenatural:*

- *Por parte del objeto:* En el orden natural encontramos una primera participación de la ley eterna por parte de las cosas que rectifican o miden el entendimiento con su verdad participada de Dios; los objetos y la luz natural del entendimiento agente bastarían para rectificar la inteligencia del hombre y convertirla en norma suficiente para conducir al hombre hacia su fin último natural. Pero, puesto que Dios es también fin último sobrenatural del hombre, y esto excede la capacidad natural de la inteligencia como norma de sus actos en cuanto medios para alcanzar el fin, es menester admitir un orden de rectificación de la razón también sobrenatural. Paralelamente al orden natural, en el orden sobrenatural encontramos una participación de la ley eterna en primer lugar por parte de los objetos del conocimiento sobrenatural, que son los principios contenidos en la ley divina positiva. Es que a la insuficiencia intrínseca y esencial de la razón humana para dirigir al hombre hacia su fin sobrenatural debemos agregar la insuficiencia circunstancial, y accidental si se quiere, de esa misma razón en el presente estado de naturaleza caída, constantemente sujeta al error como una pena del pecado original, aun para lo que se refiere al mismo orden moral natural o al conocimiento de las verdades primarias de la ley natural.

- *Por parte del sujeto:* Como en el orden natural no basta el conocimiento o, mejor, la existencia de los objetos para el conocimiento de la verdad, sino que es necesaria además la participación de la luz inteligible divina, en el orden sobrenatural tampoco basta la simple proposición del objeto por la gracia externa de la revelación; es necesaria también una luz interior, sobrenatural y subjetiva, que conduzca la inteligencia al asentimiento en esas verdades. Son los hábitos intelectuales infusos que constituyen la recta razón sobrenatural.

Estas últimas afirmaciones, empero, son sólo el esbozo de un estudio más completo que esperamos poder presentar algún día a los cultores del tomismo.

DOMINGO M. BASSO