

Obligatoriedad de la ley natural

Los conceptos de obligación moral y posibilidad de cumplirla se relacionan de manera que el primero incluye la existencia del segundo. Por lo mismo nos parece conveniente —ya que se ha discutido— precisar el pensamiento de Molina sobre la obligatoriedad absoluta de la ley natural.

El principio de finalidad es su idea rectora; y dado el fin único del género humano¹ entrecruza con frecuencia sin confundir el plan natural y sobrenatural.

Cuando estudia, pues, la ley natural y en general las actividades del hombre en el plan meramente natural no perderá de vista la perspectiva real y total que centra al hombre en su destino definitivo. Cuando empieza su explicación “de *Lege veteri*”, la ley natural y su *finalidad* queda incluida como un inciso, que sirve de punto de referencia.

Cum natura nostra —dice— ad finem supernaturalem condita sit, *praeter* naturalem legem mentibus nostris *natura ipsa inditam finique naturali proportionatam*, eguit *semper* lege aliqua supernaturali,

1. “Quoniam vero huiusmodi causae [las que obran por razón] non solum a Deo, tamquam ipsius imagines causaeque minus universales derivantur, sed etiam eo ipso illi subiacent: fit, ut regulae in ipsis existentes, *non solum* participationes quaedam artis divinae, atque legum aeternarum in mente divina existentium, *sed etiam* a legibus aeternis, et divina voluntate, *regulae aliae* et praecepta illis iniuncta derivantur, quae ad finem supernaturalem, atque ad positivum ius spectant”. 1 p., q. 17; p. 269 a F.

quae de mediis supernaturalibus *fini supernaturali proportionatis* praeciperet" ².

Igual principio de finalidad de la ley y de la naturaleza humana considera en la Concordia. Partirá de ello como de una verdad evidente ³.

Esta ley natural posee *objetos* que por su estructura o esencia son buenos o malos. En esto se diferencia de la ley positiva ⁴.

Tan clara es en este punto la doctrina moliniana que no hay controversia posible.

No ocurre lo mismo respecto a la consideración de la ley en su aspecto dinámico, en cuanto implica un "imperio". Hay discrepancia al investigar el origen de esta obligación.

Por de pronto partamos de un aserto; la Ley natural, obliga, como nos lo probarán los textos que vamos a aducir para esclarecer ese origen de obligatoriedad.

Este origen se puede considerar de una manera real, inmediata, de hecho o también, de una manera hipotética y remota, de posibilidad.

La primera, que es la única, que naturalmente existe, descubre que este origen no es otro que la voluntad, el imperio de Dios que nos comunica su ley eterna.

En este plano de estudio, la mente de Molina es clara y no da lugar a vacilaciones ⁵.

2. 1-2, q. 9 (sin artículo): f. 429r.

3. Véase por ejemplo estas dos citas: "Mirum namque esset, quod ad agendum honeste tamquam in finem naturalem essemus conditi, nullum tamen actum honestum viribus propriis soloque concursu generali Dei possemus efficere". *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 5: p. 28,20-22. "Lex vetus, quae una est unitate ordinis ad unum finem, qui est bonos homines facere ad vitam aeternam praeparando simul eos ad finem Christi venturi, tria in se continebat praeceptorum genera: [...]". 1-2, q. 9: f. 430r.

4. Cf. RABENECK, J., en *Pensamiento* 10 (1954) 110. Y para ampliación de lo que aquí afirmamos véase el buen trabajo de Díez-Alegria, *El desarrollo de la Ley Natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591*, Barcelona 1951, en especial p. 82. También Apéndice C, A): p. 205, n. 241. y Apéndice C, B): p. 208. En Molina 1-2, q. 71,a. 6. Transcribimos el texto en la nota siguiente. *De Justitia et Jure*, tract. 1.º, d. 3, 4.º; tract. 5, d. 47, 4.º, 2; p. 157 b.

5. Entre otros textos citemos uno en que de manera explícita contesta a la pregunta "Utrum peccata hoc ipso quod sunt contra rectam rationem sint offensae Dei". "Circa responsionem ad ultimum proponitur haec quaestio [la transcrita]. Respondetur affirmative, et ratio est, quia recta

Y aun parece que éste es el único horizonte de su consideración. Como se deduce de su *Comentario a la 1-2*, q. 71 y a la *I p.*, q. 48⁶. Así lo notó ya el P. Díez-Alegría, que ve en este “exclusivismo” el apuntar de una posible contradicción entre la afirmación de que hay objetos necesarios absolutamente, antes de cualquier precepto, aun del divino⁷, y la dimensión teológica, que hace depender la obligación del querer imperativo de Dios.

Pero si investigamos más y penetramos en la raíz última de esta obligación encontramos que de por sí, y por lo mismo en la hipótesis de que no estuviese dado ese precepto, o “imperio”, de Dios, la ley natural podría ejercer, también por su misma estructura, un “imperio” sobre la voluntad libre, de suerte que, *si ésta* no se sometiese, *pecase*.

De aceptarse que la finalidad es uno de los principios que estructuran el pensamiento moliniano está plenamente justificado el buscar su dinamismo impulsor —aunque sea sólo con probabilidad— precisamente en la finalidad intrínseca de la misma ley.

Por otra parte si un constitutivo esencial de la ley es que *obligue* y esta obligación se debe reducir de manera más o menos mediata o perfecta, a un mandato o “imperio”, se impone empezar por precisar cómo *puede* la ley natural por su misma estructura, imperar sus normas de acción a la voluntad; aun prescindiendo del mandato divino; o dicho de otra forma, cómo *puede* “imperar” el entendimiento a la voluntad⁸.

ratio est velut impressio quaedam et participatio legis aeternae, quae est in Deo, iuxta illud: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine, *continentque voluntatem Dei perinde ac lex scripta voluntatem principis*, iuxta illud ad Rom. 2 [v. 14] cum gentes quae legem non habent (scriptam scilicet) naturaliter ea quae legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis testimonium reddente illis conscientia ipsorum; *unde* quod est contra rectam rationem *est simul* contra legem Dei, iuxta illud Augustini ad Hylarium supra citatum et quod avertit a ratione recta avertit a lege Dei” 1-2, q. 71, a. 6: f. 255 v. *De Justitia et Jure*, tr. 5, d. 46, n.º 14.

Cf. RABENECK, en *Pensamiento* 10 (1954) 110. Ni nos parece que en este punto discrepe el P. Díez-Alegría, por lo que se refiere a la afirmación de que de *hecho* la obligatoriedad provenga del mandato de Dios. Véase en su obra citada en la nota 4, p. 92 y 102.

6. Cf. Díez-Alegría, *ib.*, p. 89.

7. Díez-Alegría, *ib.*, p. 91, n.º 80.

8. “Pro cuius intelligentia [de cómo existe la falsedad en las cosas] sciendum est. Hoc interesse inter causam secundam agentem per intellectum et causam mere naturalem. Quod causa agens per rationem (quae

En la dirección aristotélico-tomista en que se mueve Molina el concepto expresado por el verbo "imperare" tiene un sentido bien definido.

En sus primeras lecciones de Coimbra comentando, por el año 1565, la *Ethica* a Nicómaco de Aristóteles indica a este respecto que sigue el pensamiento de S. Tomás y Soto y con ellos prueba que en un sentido estricto "imperar es un acto del entendimiento".

"quae conclusio probatur, quoniam voluntatis actus solum sunt volitio et nolitio. Secundo, quia *praecipere* est veluti quaedam loquutio, quae alicui dicit: "fac hoc" vel "non facias" ordinando et dirigiendo eum ad illud ipsum; sed locutio pertinet ad intellectum non autem ad voluntatem; ergo *imperare*, actus est intellectus"⁹.

Esta doctrina, incompleta para lo que pretendemos, nos sirve de base para determinar si en este "imperio", o como aquí se indica, en esa "quasi loquutio" debe intervenir un acto de la voluntad. La forma "imperativa" "fac hoc vel non facias", aquí únicamente empleada, parece que lo persuade.

Pero él mismo la explicará cuando "ex profeso" trate, en su *Comentario a la 1-2ae*, unos tres años más tarde, la cuestión "utrum imperare sit actus rationis vel voluntatis".

Al comentario de S. Tomás de que las potencias "entendimiento" y "voluntad" pueden influir entre sí y comunicarse la propia virtud, razón por la cual el "imperar" es acto del entendimiento *presupuesto* el acto de voluntad que le da fuerza, opone la dificultad de Almalno. Este autor sostiene que no es necesario que el imperar venga del entendimiento. Es suficiente —según él— que venga directamente de la voluntad *iluminada* por aquel.

eo ipso ad imaginem et similitudinem Dei est condita) apud se habet regulas suarum actionum nempe artem et *prudentiam*, quarum illa est recta ratio factibilium; *haec* vero *agibilia*: aut certe causa agens per intellectum in se habet, unde eiusmodi regulas possit comparare, ad perfectumve statum eas perducere, nempe *intellectum ipsum*, cui semina utriusque regulae inditae sunt". 1, q. 17, p. 269, a F. Y más explanado véase en *De Justitia et Jure*, tr. 5, d. 47, n.º 2 y 3; p. 158-159.

9. In *Ethic.* cap. [8.º]. q. única: f. 347r.

La respuesta de Molina es larga y minuciosa.

En primer lugar distingue tres clases de actos en el entendimiento práctico: eugolia, sinesis, *imperio*. Luego recuerda la clasificación que hace Aristóteles de la prudencia en: monástica, económica y política.

Y así prosigue:

“Hoc praehabito [que hay tres clases de prudencia] sit Prima conclusio: imperium *quo quis imperat alteri*, ut Rex civibus, rector civitatis aut familiae sui civibus, liberis aut servis, *est actus intellectus praecedente actu voluntatis*, ut hoc loco dixit D. Thomas; exprimitur vero per signa externa prout fuerit necesse ut innotescat ei cui praecipitur. Haec est D. Thomae, Dominici a Soto, 1.º Libro de Iustitia et q. 1, a. 1, ubi disputat materiam huius articuli.

Lex enim, quae inter huiusmodi imperari continetur, est ut inquit Aristoteles 10 Ethic. c. 9, sermo ab aliqua prudentia atque mente profectus; proficitur enim a prudentia civili”¹⁰.

La ley procedente de la prudencia civil, que por lo mismo *se refiere a otros*, no puede emanar de otra manera que por medio de un “imperio” del entendimiento que presuponga un acto de la voluntad.

Si es lícito aplicar este modo de discurrir al caso de la ley natural —como tenemos por plenamente justificado dada la universalidad de su formulación— resultará *que de hecho*, ya que es la intimación de una “prudencia” a otros, debe ser hecha por el entendimiento divino, que incluya el acto de voluntad, que puede ser muy bien el acto mismo de querer crear¹¹.

Queda por considerar el caso de la prudencia “monástica” en la que no se ha de “imperar” a otros, sino que el sujeto que impera y el que recibe este mandato es uno y el mismo.

A tal suposición responde:

“Secunda conclusio: ut voluntas moveat se et coeteras potentias ad executionem satis est iudicium et

10. 1-2, q. 17, a. 1: f. 117v.

11. Díez-Alegría cree que es precisamente este acto de querer crear, o. c., p. 97.

dictamen intellectus quod aliquid hic et nunc sit faciendum quod hic appellatur a Sto. Thoma *rationem intimare et denuntiare absolute per verbum indicativi modi nec requiritur intimatio per verbum imperativum*, quae sequatur actum voluntatis”¹².

Con lo cual manifiestamente pone la *posibilidad* de la existencia de “dos leyes”, una, cuando hay superior y de él proviene el “imperio” que incluye el acto de voluntad; otra, cuando no existe ese superior, ya sea por una suposición que hacemos ya en realidad, entonces también podemos hablar “de ley” aunque de manera menos propia si se quiere, porque hay imperio, y en consecuencia obligación, pero sin que haya intervenido un acto de voluntad. En este segundo caso el “imperio”, y la obligación que de él emana, se nos enuncia “absolute per verbum indicativi modi”, por un esto *debe* ser hecho.

Plenamente coherente con esta deducción se expresa en su comentario a la Prima parte, q. 17, cuando quiere explicar cómo se justifica que se hable de falsedad existente en las cosas mismas.

Su proceder deductivo le lleva a considerar las diversas clases de seres sometidos a la ley de Dios.

Con esta ocasión considera en el Legislador supremo —que es lo que hace a nuestro intento— *dos clases de leyes*. La primera la expresa con estas palabras:

12. 1-2, q. 17, a. 1: f. 118r. Y continua el trozo transcrito con estas palabras: “hanc mihi persuadeo tum propter experientiam quia videor mihi in me ipso experiri non habere illum alium actum intellectus quando res mando executioni, tum etiam propter tria argumenta posteriora proposita et propter aliae quae de hac re diximus late quaestione 9, art. 1.”
l. c.

En la q. 58, a. 4 y 5 de esta misma 1-2, que trata de si se puede dar virtud intelectual sin virtud moral, vuelve a repetir esta doctrina con expresa referencia a la q. 17 que hemos citado.

Su respuesta a esta pregunta es de que puede existir la virtud intelectual de la prudencia sin las morales; pero, tal virtud intelectual no será perfecta. Para que lo sea necesita de ellas. El tercer argumento por la opinión contraria, la opinión que defiende Cayetano, lo expresa así:

“3.º quia proprius actus prudentiae ex Aristotele 5.º Ethicorum est praecipere, praecipere autem est actus intellectus praecedente motione voluntatis; ergo prudentia includit rectitudinem voluntatis [...] Ad tertium negandum est proprium actum prudentiae esse praecipere ad sensum Caletani, ut patet ex dictis q. 17, a. 1.º”. L. c., f. 198r.

En la q. 57, a. 5 defiende que la prudencia no puede errar, porque la prudencia se distingue de la ciencia especulativa no de la práctica. l. c., f. 196r.

“Quaedam enim sunt, quas *decens est Deum ipsum* servare in suis actionibus vel permissionibus [...] hae enim etsi non tam usitatae, *suo tamen modo leges ac regulae dici passunt*”¹³.

Respecto a estas leyes, o, “quasi leyes” como no deja de advertir, dada la suma bondad y santidad divina no puede haber pecado o falsedad alguna¹⁴.

En consecuencia tenemos que respecto a Dios que es el Ser Supremo existen unas leyes o “quasi” leyes. La obligatoriedad de su observancia queda indicada en este pasaje por la cita que hemos suprimido al transcribir el fragmento del texto. Es una obligatoriedad precisamente *moral*¹⁵.

Las primeras líneas son sumamente expresivas:

“Licet enim compertissimum sit, Deum, qui summa est bonitas nullo modo in suis operationibus posse deficere, *neque alicui alteri, neque proprie sibimetipsi, esse subiectum*; in eo est lex aeterna quae est ipsemet Deus, *quaeque ipsi dictat* quid rectum sit *ut ab eo fiat, et quid turpe si ab eo fieret, ac proinde quid ex eo capite contradictionem implicet ab eo fieri, quod cum summa ipsius bonitate pugnet. Atque hac ratione colligimus, Deum nulla ratione per se per alium posse mentiri, nec ulla ratione posse praecipere peccata [...]*”¹⁶.

13. 1 p., q. 17, d. unica p. 268 b B.

14. “His ita constitutis sit prima conclusio. Ut nihil in rebus discrepare potest ab illis regulis, vel *quasi regulis* prioris generis, quas decens est Deum servare, vel cum in rebus per se ipsum aliquid agit, vel causarum secundarum interventu, vel in quibusdam defectibus et peccatis permittendis: ita in rebus comparatione eiusmodi regularum, ac legum divinarum, *nihil potest* habere rationem falsi, aut peccati. Quo fit, ut nihil in rebus, ut a Deo, etiam id permittente, habere possit rationem peccati”, 1 p., q. 17, d. unica; p. 269 b C-D.

15. Como lo dice en la disputa 32 de su *Concordia*: p. 197,37. Fragmento que transcribe en el de Iustitia et Iure cuando trata de la ley eterna.

16. *De Iust. et Iure*, tr. 5, d. 46; p. 148. El P. Díez-Alegría en su laudable obra *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591*, Barcelona 1951, p. 96, n.º 87, deduce de este sitio, que cita suprimiendo el trozo transcrito, que “la noción *propia* de la ley eterna según Molina, es aplicable *solamente* al imperio de la razón con que Dios preceptúa a las creaturas el orden moral”. El adjetivo “*propia*”, como hemos subra-

La deducción que hace indica nítidamente que entiende "bondad" en el sentido de bondad moral o santidad. Pero expresamente esto lo expone como prueba, al argumentar contra Bañez, de que Dios no puede ser causa *del acto* de pecado¹⁷.

La ley eterna, por consiguiente, "imperá", impone una verdadera obligación, cuya transgresión *sería pecado*, aun por parte del mismo Dios. Lo cual —claro está— es absolutamente imposible.

Si con estos elementos que poseemos pasamos a estudiar la naturaleza de la obligación emanante de la ley natural en el hombre debemos considerar dos clases de leyes o reglas.

Unas, las que tienen en sí mismo, al ser dotado de entendimiento, y otras, las que le son impuestas externamente por Dios. Estas segundas incluyen las primeras y añaden todo lo que sea de prescripción positiva. El que tengan las criaturas racionales en sí mismas las reglas de su obrar las contradistingue de las demás causas segundas meramente naturales, cuya regla sólo está en Dios¹⁸.

Si por una hipótesis, como hace Molina, se prescinde de ese "imperio" que proviene de la ley eterna divina comunicada a la criatura, podremos considerar el dinamismo obligante de la ley natural —autónoma— por así decir, en su misma estructura.

Y bajo esta hipótesis, o como se ha dicho "bajo este doble absurdo supuesto", de que Dios no exista y que con todo la criatura racional tuviese la misma estructura que ahora tiene, se echa de ver claramente que pierde la ley natural *mucho* de su valor y fuerza; pero no se puede llegar a la conclusión de que lo pierda *todo*.

yado, puede hacer que sean verdaderas estas palabras. Pero es debe notar que, aun en este lugar, el concepto que emplea Molina de la ley eterna es más *lato* que el atribuido por dicho autor. La ley eterna es ley respecto del mismo Dios, no en un sentido estricto, pues no es de un superior, pero sí *propio* en cuanto es ley de un ser racional. Si se tiene esto presente y que para Molina el "imperio" de la razón no supone necesariamente la existencia de un *acto previo en la voluntad* (cf. l. c., p. 97) no se ve la necesidad de atribuir "ambigüedad de terminología" para concordar una diversidad de expresiones que nos parece que en realidad no existe (cf. l. c., p. 107).

17. *Summa Haeresium Maior*. en STEGMÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, p. 521,14-17. "Nos vero disp. 30 [Concordia, d. 32] citata fuse ostendimus *Deum peccaturum contra legem suam aeternam rectamque suam rationem* transgressurum, si autor esset actus peccati, quo peccator [E 34v] peccat legemque Dei transgreditur".

18. l p., q. 17, d. unica; p. 269, a F ss.

La hipótesis a que aludimos está hecha ciertamente de manera incidental. Con todo creemos que retiene gran importancia para descubrir su pensamiento, como en general todas esas suposiciones, que llevado por el afán —propio y típico del tiempo— de mostrarse lógico propone en puntos importantes.

El pasaje dice así:

“Illud quidem darem Gersoni, si per impossibile non esset Deus, solumque a nobis ipsis haberemus lumen naturale intellectus, quo intelligimus, quae bona sint facienda, et quae mala fugienda, ut in officio nos contineremus, virtutesque conservaremus, et in vitia et mala non incideremus, *dictamina illa intellectus non haberent tunc rationem legis proprie*, quoniam non essent alicuius superioris, nec proinde essent cul-pae, et peccata adversus Deum”¹⁹.

No debemos pasar por algo el contexto ni la intención de Molina. Pretende demostrar contra Gersón que la ley natural se puede decir verdaderamente y con propiedad ley *divina*. Se parte del presupuesto —que Gersón admite, como hace notar— que la ley natural, es *ley*. La argumentación pretende probar que es *de Dios*. Para lo cual empieza con el que ha de ser *de alguien*. Y con una argumentación que podríamos llamar “pregnans” salta a continuación a afirmar que quien la impuso a los ángeles y a los hombres no es otro que el autor de la naturaleza, es decir, Dios. Poco importa para que sea *suya*, el modo de promulgarla. En lo cual se entretiene algo más, para concluir: “*lex est Dei*”.

Hasta aquí no se ha hecho cargo de la posible respuesta del arguyente que podría decir: la ley natural *no es de otro*. Que tal pueda pensar es manifiesto después de lo que llevamos dicho.

A esta posible, objeción, nos parece que contesta con el texto transcrito que empieza con “*illud quidem darem Gersoni*”.

Pero, ¿qué le queda a la ley natural —autónoma— si se le quita que sus trasgresiones sean “*cul-pae et peccata contra Deum*”? ¿Puede hablarse, todavía, de “obligación”?

A nuestro entender, sí.

19. *De Iustitia et Iure*, tr. 5, d. 46, n.º 14; p. 146, b.

Pero debemos hacer dos advertencias por lo demás sencillas. Primera: Las últimas palabras se deben tomar en bloque subrayando muy bien el “por consiguiente”. Dada la suposición con la que se trabaja, se deduce como *consecuencia* clarísima que la transgresión de la ley no sería pecado *contra Dios*. Pero no es lícito deducir —siempre estamos bajo la hipótesis concedida— que no se cometiese una acción moralmente mala, que no se cometiese un *pecado* contra esa ley natural que “imperá” sus preceptos a la voluntad sin necesidad del acto de ésta. La ley natural queda —de no haber Dios— reducida automáticamente a una manifestación “de la prudencia monástica”, como hemos indicado con sus palabras en el caso de la ley eterna respecto del mismo Dios.

Segunda. Que a esto se reduce la concesión que hace a Gersón quien sostenía que la ley natural “non posse *vere et proprie dici legem divinam*”.

En la q. 71 de su comentario a la 1-2ae, como ya notó el P. Díez-Alegría, trata en el a. 6 el problema “Utrum peccata hoc ipso quod sunt contra rectam rationem sint offensae Dei”. Al final de esta como última disputa de dicho artículo vuelve a hacer la suposición de que sin la existencia de Dios continuase la razón dictando sus normas de moralidad.

“Dubitant aliqui —dice— utrum si per impossibile daretur recta ratio, sine Deo prohibente, quae illa dictat non facienda, opera contra rectam rationem essent peccata.

Ad quod respondeo quod essent *mala moraliter et peccata contra* rectam rationem; perinde ac peccata contra regulas artis dicuntur peccata artis, non tamen essent offensae Dei aut *peccata in Deum*”²⁰.

Estas palabras dilucidan plenamente la cuestión, si se entiende rectamente el “perinde” que no destruye la clara afirmación precedente, de que son acciones “moraliter” malas, sino que indica una *igualdad* precisamente en el *modo* de encontrar-se estas reglas en el sujeto.

20. 1-2, q. 71, a. 6: f. 256r. Con estas palabras termina la q. 71. Esta cuestión la editó ya el P. Díez-Alegría en *Pensamiento* 6 (1950) 508, [3-8]. Nótese el *in* con acusativo equivalente al *contra* de la 1 p., q. 17, d. única; p. 269, a F.

Así claramente lo expone en la mencionada q. 17 de su Primera Parte.

“Secunda conclusio. In operationibus et effectibus causarum secundarum agentium per intellectum ac voluntatem potest esse falsitas et peccatum *tum* comparatione regularum *in ipsis existentium, sive praeceptionum artis atque prudentiae: tum* etiam comparative praeceptionum artis et prudentiae divinae, quibus Deus iudicat et praescribit modum, quem servare deberent, ut operationes et effectus earum tales essent quales oportet”²¹.

La prueba que a continuación añade no se basa en otro fundamento que en el de la subordinación necesaria que tiene toda regla “de obrar o de ordenar” en la creatura a la regla “de obrar y ordenar divina”. Y porque se subordinan y derivan de aquella concluye:

“fit ut, in illis, quando a regula discrepant, *non minus* cernatur falsitas et peccatum comparatione artis, et prudentiae divinae *quam* artis et prudentiae *proprie ipsarummet causarum*”²².

Y como estos *pecados* y *faltas* contra la recta razón son “mala moraliter”²³ y el mal “moral” equivale a “mal de culpa”²⁴ nos parece debemos concluir que en esas reglas intrínsecas a la creatura racional se encuentra una verdadera *obligación*, cuya transgresión denomina *culpable* a quien la comete, o lo que es equivalente, *moralmente malo*.

Esta transgresión moral, que se impone con más facilidad y evidencia que el mismo conocimiento de Dios, explicará el que se cometan pecados personales por aquellos que invenciblemente desconocen la existencia del Creador. Para que haya

21. 1 p., q. 17, d. única; p. 269, b D.

22. Cf. nota anterior, l. c., p. 269, b E-F.

23. Cf. nota 20.

24. “malum culpae et malum moraliter *converti*” 1 p., q. 48, d única; p. 570, a B. Nos llama la atención que el P. Díez-Alegria en su obra varias veces citada, p. 114, n.º, 105, que conoce este texto, afirme con todo que el pensamiento de Molina coincide con el de su predecesor Soto, que distingue entre el “carácter de mal y el de culpa”. A ello le induce la exégesis que hace del pasaje *De Iustitia et Iure* (tr. 5, d. 46, n.º 14), que no tenemos por tan acertada.

pecado es indispensable conocer la relación moral que aquel acto incluye²⁵. Esta relación, en el caso de una ignorancia invencible del Ser Supremo, se ha de captar sin necesidad de percibir en ella una *ulterior dependencia*; debe ser conocida en el mismo dictamen, o "imperio" de la propia razón. Así tenemos que la explicación de este hecho presupone la doctrina de una obligación moral y por lo mismo absoluta que proviene de la estructura misma de la ley²⁶.

El fundamento real de donde deriva esa obligación es el precepto o mandato de Dios que, por medio de la ley natural, comunica a la creatura dotada de razón su ley eterna.

Pero, ¿es tal esa estructura que Dios ha dado a la creatura racional que podamos decir que puede brotar de ella una inmediata y formal obligación moral?

Si bien no poseemos textos con los que se pueda directamente contestar a la pregunta formulada, creemos con todo que hay alguno que dentro del sistema completo permite contestar, por lo menos con probabilidad, con un claro y decidido sí.

Imaginémos por lo tanto la hipótesis siguiente: permanezca la creatura racional tal cual es; suprimamos mentalmente la existencia de Dios y preguntémos si su comportamiento moral queda colgado de un "si quieres obrar bien" has de hacer esto o aquello, o si independientemente de su voluntad, la razón le "imperaría" de una manera absoluta: esto se *ha de hacer*.

Desarraigado, pues, de su origen, permanece vivo el dinamismo de su racionalidad. Este que es inmanente conduce aun

25. 1-2ae., q. 19, a. 2, y 1-2ae., q. 1, a. 1; p. 644,23.

26. El texto a que nos referimos al decir que Molina admite que se puedan cometer pecados personales, que impedirán como causa parcial la consecución del último fin, aun en el caso de darse una ignorancia invencible de la existencia de Dios y por lo mismo no imputable, dice así:

3.^a Conclusio [habla de qué cosas se pueda dar ignorancia inculpable. Entre ellas admite la de la existencia de Dios]. Qui tam inopes sint ingenii ut per se ipsos non valeant indagare Deum esse nutriunturque inter eos apud quos nihil de Deo audiunt, ignorantia laborant invencibilium huius: Deus est; dum vero ita ignoraverint nullus eorum salvabitur; non peccando quod Deum non cognoscant, sed quod non adhibeant remedium contra peccatum originale et quod ei accumulent alia peccata careantque fide supernaturali sine qua impossibile est placere Deo. Idem dic de tota aliqua natione si data fuit forte natio tam barbara et tam inops ingenii, in qua nec fama aliqua Dei fuerit, nec ipsi suo ingenio Deum valuerint indagare ut de brasiliis antequam ad eos pervenirent lusitani, posset quis merito credere". 1-2, q. 76, a. 2: f. 287v. En el apartado sobre el conocimiento este interesante texto, p. (68) y (69).

en tal hipótesis a un fin con la necesidad ontológica e independencia que se halla en los “objetos”, que propone. El fin —en la hipótesis de que hablamos— sería no Dios a donde tiende de hecho ahora, claro está; pero sí el perfeccionamiento del mismo ser; de perseguir este objetivo, manifestado por el “imperio” de la razón procedería “bien” al no haber en él —de seguir ese dictamen— falta ni “pecado”. La respuesta es por lo tanto afirmativa: se le impone un “debes hacer esto”.

Esta hipótesis imaginada nos reproduce el caso paralelo y correspondiente —a nuestro juicio— al que de manera explícita nos presentó Molina al hablar de la libertad. Allí vimos que en el absurdo de proceder Dios por necesidad, concebía que aún se salvaba del total fatalismo la luminosa estructura de la creatura racional. Aquí quedaría también a salvo la misma norma guiadora de aquella tan preciosa prerrogativa, y brotaría de esta norma, de una manera clara, la luz suficiente para un empleo perfeccionador —parte inmanente del fin real que tiene— de sus mismas prerrogativas.

El texto que podemos aducir y que, con las salvedades hechas, creemos suficiente, no es otro, que la cuestión varias veces aducida en que trata de “quid sit falsitas et quomodo in rebus reperiatur”. Este título tan ajeno al parecer a lo que pretendemos encubre un visión de conjunto del modo de proceder de todos los seres, desde Dios hasta las creaturas irracionales, respecto a todo lo que sea ley. Digno de tenerse en cuenta es que a él remite el mismo Molina con estas palabras:

“Lege etiam, —aconseja— quae 1 p. q. 17, disputatione unica, hac de re dicta a nobis sunt, *quae non parum conducunt ad exactius intelligenda*, quae de hac lege Dei aeterna subiiciemus”²⁷.

La idea principal, que de toda esta disputa cobra relieve es en primer lugar la que contrapone a las creaturas racionales, que poseen las leyes de obrar “*in ipsis existentes*”, a las creaturas, o causas, naturales, que *no tienen “en ellas mismas”* esas reglas de sus acciones, sino “en Dios”, de quien recibieron “la naturaleza y las fuerzas acomodadas para obrar conforme a los distintos fines, a los que son dirigidas por el arte divina”²⁸.

27. *De Iustitia et Iure*, tr. 5, d. 46, n.º 16.

28. 1 p., q. 17, d. única; p. 269, b A.

La creatura racional —por concesión de Dios— dispone *en sí mismo* de la regla, que normaliza sus acciones, o por lo menos, como ha dicho poco antes del fragmento citado, “*causa agens per intellectum, in se habet, unde huiusmodi regulas possit comparare, ad perfectumve statum eas perducere, nempe intellectum ipsum, cui semina utriusque regulae [es decir del arte y de la moral] indita sunt*”.

Regla que no son las tendencias innatas, pues éstas *están también* en las causas naturales, sino el poder percibir e “imperar” por la “prudencia monástica” lo que en las acciones todas, que ha de poner la voluntad hay en ellas de “debitum inesse actui circa talem materiam”²⁹.

La estructura dinámica de la ley, que conduce al fin, y —para distintos fines ha de haber distintas leyes³⁰— sería en el pensamiento de nuestro autor la posible causa ontológica inmediata de la obligación³¹. En nuestra hipótesis esta causa permanece; ella con su finalidad sería origen de obligación.

Pero esta misma finalidad, y en consecuencia la riqueza de contenido de la ley queda inmensamente empobrecida, al desgajar a la creatura de su Creador. En ese caso el fin no sería otro que ella misma. Para obtener lo que le corresponde, lo que “dece” a su misma estructura, tendría necesidad de observar esa ley que su entendimiento le “impera”. Si no lo hiciese, por la defectibilidad que en ella reside, se discriminaría automáti-

29. “Sed obicies [ha dicho que la bondad o malicia le viene al acto del objeto. Y que el mal moral será un defecto o carencia de bien que debía existir en el acto] odium Dei est malum moraliter et tamen non habet defectum boni debiti sibi inesse; quia nullum bonum est natura ei inesse cum sit intrinsece malum. Ergo malum morale non est defectus et carentia boni debiti inesse. Pro solutione huius argumenti nota: virtutem et vitium aut vitia sibi opposita versari circa eandem materiam licet habeant peculiariter obiecta per comparationem ad rationem, ut liberalitas, avaritia et prodigalitas, fortitudo, audacia et timiditas circa audaciam et timorem; amor et odium Dei circa Deum. Ad argumentum ergo dicendum est defectum boni debiti inesse, in quo consistit malum culpae, non esse defectum boni debiti inesse illi actui in particulari, in quo cernitur ratio culpae, ut probat argumentum *sed debiti inesse actui, circa talem materiam*, ut dicitur recta ratio. Recta enim ratio dicitur affectum erga Deum ita debere esse dilectionis et non odii; quando ergo quis odio prosequitur Deum peccat, non quia producit actum non qualis illemet deberet esse, *sed qualis deberet esse actus affectus erga Deum, iuxta recta rationem*”. 1-2, q. 18, a. 1: f. 121r.

30. Cf. nota 2.

31. Opinión distinta a la expuesta, nos parece que es la del P. Díez-Alegria. Véase o. c., p. 111-114; n.º 103-107.

camente por su "indignidad" de toda otra creatura racional que obrase conforme a esa norma o ley moral, y dejaría de obtener el fin de su propia dignidad.

Que esta "dignidad" tenga menos fuerza obligatoria de la que posee ahora la ley natural se *deduce* claramente de sus afirmaciones. Porque si el no conocer que se ofende a Dios con nuestros pecados —cosa que no concede con facilidad y sólo después de matizar mucho el alcance de esta posible ignorancia— y el ignorar que merezcan el fuego eterno del infierno, son causas suficientes para *disminuir la culpabilidad*, tanto o más la disminuiría la certeza de que no hay que dar cuenta a otro que a sí mismo del propio modo de obrar ³².

Al anular el imperio que proviene de Dios, en cierto sentido, *mucho* pierde la obligatoriedad de la ley. *Mucho*, en el pensamiento siempre de nuestro autor. Para él, la malicia del pecado "pensanda mentiendaque est" de lo que tiene *adjunto*, "es decir, del desagradar a Dios y ofenderle" ³³. Esta malicia —*inseparablemente adjunta*— ³⁴ no es el único origen de la gravedad del pecado mortal, ya que se da en el pecado mortal y en el venial. Ella manifiesta la superioridad de orden "dentro del género del mal". Y por ella contrae *el pecado* la "razón esencial *del supremo orden* de los males" ³⁵; pero suprimida le queda con todo en la ley *algo* de fuerza para obligar y —por cierto— de una manera absoluta.

Ya que la disminución de esta fuerza obligante no cambia su calidad y en consecuencia no quita el que sea absoluta. Porque ésta —aun cuando no haya precepto externo— se puede

32. 1-2, q. 71, a. 6: f. 256r.

33. 1 p., q. 48, d. unica; p. 570, b F.

34. Véase DIEZ-ALEGRIA, *o. c.*, p. 90, nota 19, en donde muy bien advierte inseparabilidad.

35. "Malum culpae esse maius malum quovis alio quod culpa non sit. Ratio est, quia cum sit transgressio legis, et voluntatis Dei, est subinde offensivum divinae maiestatis ei displicens: *inde* vero tantum malum contrahit et tam superioris ordinis in genere mali, etiam si veniale sit, ut nullum aliud malum ei aequari compararique valeat cum nihil ex suo genere plus vitari debeat, quam Deo displicere, eumque offendere. Itaque malitia peccati, non ex bono ordinis ad rectam rationem et legem Dei, quod in nobis privat pensanda mentiendaque est, sed ex eo, quod adiunctum habet, nempe displicere Deo, ipsumque offendere, quod supremum est malorum, prout malum obiectum est voluntatis quoad nollionem: quippe cum id effugi debeat supra omnia alia". 1 p., q. 48, d. unica; p. 570, a F.

medir por su *necesidad* para alcanzar el fin, que corresponde a tales acciones. Las acciones humanas han de tener por lo menos el de conveniencia y dignidad que postula la misma racionalidad del hombre. Y ésta en cualquier hipótesis —mientras permanezca tal— exige que se obre conforme a la recta razón.

Tampoco se puede decir que la supresión de todo superior quite a la ley lo que tiene de absoluto. Es cierto que en el pensamiento moliniano la ley en sentido “estricto” implica que provenga de un superior. Pero esto no quiere decir que de faltar éste, no sea ley en sentido de que imponga sus normas de una manera insoslayable. Nos parece que para probar esto basta recordar lo que hemos aducido respecto al mismo Dios quien, de traspasar su ley eterna, cometería verdadero pecado, lo cual es evidentemente imposible. También esta hipótesis que se repite a lo largo de sus diversas obras, indica claramente que no requiere para que se dé obligatoriedad absoluta una alteridad. La ley eterna dice expresamente es el mismo Dios.

Tendremos, por consiguiente, que el hombre como creatura racional que es, se encontrará plenamente inmerso en ese reino de la obligación moral. No puede intentar evidarse de él sin que trunque radicalmente su finalidad.

La necesidad de ajustarse a las leyes morales, en su orden meramente natural y aun en la hipótesis de que no conozca la existencia de Dios, y de que no estuviese pendiende de El, nos ha dado un elemento valiosísimo: la ley moral indefectiblemente obliga.