

REFLEXIONES SOBRE EL QUERER DIVINO

Jesús García López. Universidad de Murcia

Summary: *Reflections about the divine Will:* 1. Will in God. 2. Nature of divine Will. 3. The Object of divine Will. 4. God's Freedom. 5. Divine Freedom and Evil. 6. Divine Dilection. 7. God's Dilection given to the Human Creature. 8. Justice, Mercy and divine Liberality.

1. El querer en Dios.

El querer es una consecuencia necesaria del entender. En realidad, la inclinación o tendencia es algo que naturalmente resulta de toda forma, y por ello, a la forma natural de cada cosa le sigue la inclinación o el apetito natural, y a la forma poseída por un conocimiento sensitivo le sigue el apetito sensitivo, y finalmente, a la forma poseída por un conocimiento intelectual le sigue el apetito intelectual, que también se llama voluntad o querer. En consecuencia, allí donde se da el conocimiento intelectual, o sea, el entender, allí debe darse también el apetito intelectual, o sea, la voluntad o el querer. Mas es claro que en Dios se encuentra el entender, y en su forma más elevada y perfecta. Luego también debe hallarse en Dios el querer, y precisamente en su grado más alto.

Mas a esta conclusión, de carácter general, parece oponerse una dificultad, y es ésta. Toda inclinación o tendencia (también la que constituye al apetito intelectual) parece entrañar una inevitable imperfección, ya que sólo se apetece y busca aquello que no se posee, o mejor, el bien de que se carece. Entonces, si Dios quiere o apetece algo, es que carece de ese bien que apetece, y, por consiguiente, no tiene todo el bien posible, y así no es absolutamente perfecto. Pero Dios es el Acto puro y, por ello, la Perfección pura, o sea, el máximo Bien. Luego en Dios no puede darse la voluntad o el querer.

Esta dificultad se sustancia cuando se conciben el apetecer y el querer como tendencias ordenadas a adquirir algún bien que todavía no se posee y para el que, sin embargo, se tiene aptitud; y entonces es claro que tal inclinación no puede darse más que en un ser imperfecto, al que le

falta alguna perfección que le es conveniente, y que está, por ello, de algún modo en potencia. Pero no es esa la única ordenación de una tendencia. También una tendencia puede estar ordenada a gozarse en el bien que uno posee, y a difundir o comunicar a otros las perfecciones que uno tiene. Y de hecho es así. Centrándonos en nuestro propio querer, es claro que aquellos bienes que queremos alcanzar no dejamos de quererlos una vez que los hemos alcanzado, sino que seguimos queriéndolos, descansando y gozándonos en ellos; y también seguimos queriendo, porque el bien es difusivo de suyo, comunicar a otros los bienes que hemos logrado y que, por tanto, poseemos.

En consecuencia, la inclinación en general, y el querer en especial, no entrañan de suyo imperfección; pues no constituye imperfección alguna el descansar y gozarse en el bien poseído, o el difundir a otros el bien que se posee. Lo que sí entraña imperfección, dentro de la inclinación, es el deseo entendido como la tendencia a adquirir un bien ausente o no poseído. Y por ello el deseo así entendido, y otros varios afectos también imperfectos de la imperfecta voluntad humana, como la misma esperanza, no se pueden atribuir a Dios de manera propia y formal, sino sólo de manera metafórica, o también virtual. En cambio, no hay inconveniente alguno en atribuir a Dios la fruición o el gozo, que significan descanso en el bien poseído, y asimismo el amor en cuanto significa, ya la simple volición del bien en sí mismo considerado, ya la donación del bien que realmente se posee. Y, por supuesto, se puede y se debe atribuir formalmente a Dios el querer, en el que se contiene todo ello, excluyendo las posibles imperfecciones y limitaciones. Pero tratemos de encontrar una razón más profunda de por qué el querer conviene esencialmente a Dios.

El querer, aplicado a Dios, no sólo no entraña imperfección alguna, sino que significa una perfección pura y soberana, absolutamente inseparable del ser y del entender divinos. Para hablar de dicha perfección puede usarse también la expresión «voluntad divina», pero siempre que se entienda, no como facultad de querer, sino como acto, es decir, como volición, pues en el querer divino no hay, ni puede haber, tránsito alguno desde el poder querer al querer en acto. Y el mismo término «querer» debe ser también depurado de las connotaciones que entraña cuando se aplica al querer de los seres finitos; pues en éstos, lo mismo que ocurre con el entender, el querer es una operación inmanente, distinta realmente de la esencia de ese ser, y por ello un accidente añadido a la sustancia del ser inteligente y volente.

Pero aun en los seres finitos, el querer no contiene de suyo más que actualidad, y se distingue realmente de la mutación y de la acción transitiva, que sólo se culminan, o llegan a su consumación, precisamente cuando se acaban, es decir, cuando se consumen o se extinguen. Por eso, así como la mutación o el cambio (y la misma acción transitiva en cuanto se identifica realmente con la pasión en el sujeto pasivo del cambio) se define correctamente como «el acto de un ente que está en potencia y en cuanto está en potencia», o también como «el acto imperfecto de un ente imperfecto», el querer, por su parte, debe más bien definirse como «el acto de un ente en acto y en cuanto está en acto» o «el acto perfecto de un ente perfecto», aunque con las otras precisiones que sería preciso añadir. Y así, ANTONIO MILLÁN-PUELLES ha podido definir al querer como «*actus actus actum intendentis*» (el acto de un acto que tiende a un acto), en perfecto paralelismo con la definición, dada también por él, del conocer como «*actus actus actum possidentis*» (el acto de un acto que posee un acto).¹

Realmente, el ser, el entender y el querer constituyen, cada uno a su modo, los tres trascendentales básicos, de los que derivan las llamadas «propiedades trascendentales» de la tradición aristotélica, a saber, la unidad, la verdad y la bondad. Y hemos dicho que esos trascendentales básicos lo son cada uno a su modo, porque no hay una sola manera de «extenderse a todo», que es la nota distintiva de la trascendentalidad. En efecto, algo puede extenderse a todo «constitutivamente», y ese es el trascendental *in essendo*, a saber, el ser y las propiedades trascendentales, como la unidad, la verdad (ontológica) y la bondad (natural); pero también puede algo extenderse a todo «cognoscitivamente», y ese es el trascendental *in cognoscendo*, o sea, el entender, ya que el que entiende, además de poseerse a sí mismo, por el conocimiento, se abre asimismo a la posesión cognoscitiva de todos los demás seres sin restricción, y finalmente, algo puede extenderse a todo «apetitivamente», y ese es el trascendental *in appetendo*, o sea, el querer, ya que el que quiere, además de ratificarse a sí mismo, por el amor, se abre también al refrendo amoroso de todos los demás seres, sin excepción.

Por su parte, el ser, como trascendental, está íntimamente ligado al ente y a la unidad, que se basan en el ser; y el entender, como trascendental, está estrechamente vinculado con la verdad, no solamente ontoló-

¹ Cfr. *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967, pp. 198 y 214.

gica, sino también lógica, que se basan en la esencia o la forma; y finalmente el querer, como trascendental, está en íntima relación con la bondad, no sólo natural, sino también moral o libre, que se basan en la difusión o comunicación del propio ser. Por lo tanto, lejos de presentar alguna dificultad la atribución a Dios del querer, debe reconocerse como exigida por el ser y el entender divinos, pues ni es posible que un ser quiera si no conoce (nada es querido si antes no es conocido), ni es tampoco posible que un ser conozca y entienda su propia perfección y las perfecciones de las otras cosas sin que las quiera, ya de manera necesaria, si son perfecciones plenas, ya, al menos, de manera libre, si son perfecciones limitadas.

En consecuencia, así como resulta imposible negar el entender al Ser por esencia, que es, por ello, máximamente inteligible, así también resulta imposible negar el querer a ese mismo Ser por esencia, que es, por ello, máximamente perfecto y bueno. Y así como el supremo Inteligente, que es también el primer Agente, no sólo se conoce a Sí mismo, sino que conoce a todas las cosas distintas de Él, pero a partir de Sí mismo o por su Esencia, así también el supremo Volente, que es, por ello, el último Fin, tiene que amarse, necesariamente, a Sí mismo, y tiene que amar, libremente, a todas las cosas que ha creado, en cuanto manifestaciones o difusiones de su infinita Bondad. Pero de esto habremos de tratar más detenidamente después.

2. Naturaleza del querer divino.

Ya hemos visto que el querer de Dios no puede hallarse nunca en potencia, sino siempre en acto, y es por eso que la Voluntad de Dios no debe ser concebida como potencia o facultad, sino como acto, o como absoluta Volición. Igualmente hemos visto que el acto de querer, a pesar de su indiscutible actualidad y perfección, es siempre en las criaturas una operación inmanente, y, por ello, un accidente; pero que esto no es posible en Dios, sino que en Él, el querer tiene que ser una perfección esencial, no accidente alguno, y, en consecuencia, el querer divino debe identificarse con el ser de Dios, lo mismo que ocurre con el divino entender. Y, por supuesto, también el entender y el querer son realmente lo mismo en Dios, aunque podamos y debamos distinguirlos conceptualmente.

También se ha descartado que el querer de Dios pueda ser entendido propiamente como deseo o como impulso a conseguir algún bien del que Dios carece; pero no se ha excluido, sino que se ha aceptado, el que

pueda ser concebido como gozo o fruición en sentido propio. Pues bien, insistamos en esto último. La fruición, lejos de resultar incompatible con el querer divino, es, en un primer momento, la mejor manera de expresarlo. Si Dios es la Bondad infinita, y lo es desde siempre y para siempre, la volición de Sí mismo tiene que identificarse en Dios con la complacencia eterna e inmutable acerca de Sí, con el descanso y satisfacción completos e inalterables en su propio Ser perfectísimo, o sea, con la más excelsa y plena Fruición. De modo que el querer de Dios es, ante todo, fruición.

Pero también se puede designar, de una manera propia, al querer divino como amor. La palabra «amor» admite, como es sabido, variedad de sentidos; pero se reducen a dos fundamentales: el amor como simple adhesión al bien en sí mismo considerado, y el amor como donación del bien que se tiene. Al primer sentido corresponde en la voluntad humana la llamada «simple volición», mientras que al segundo corresponde, también por lo que a nosotros respecta, la denominada «dilección», que es un amor libre, precedido de elección. Considerado el amor en el primer sentido no entraña más que la inclinación al bien que le es connatural al sujeto que ama, sin la explícita consideración de la presencia o de la ausencia de dicho bien. Y por eso se explica que el bien, que todavía no se posee, se ame, además de desearlo, y asimismo el bien, que ya se posee, se siga amando, además de gozarse en él. Pues bien, en ese sentido tan general de simple adhesión al bien, y depurado, además, de todas las imperfecciones que habría de tener en un ser finito, no cabe duda de que podemos atribuir a Dios formalmente el amor, y no sólo decir que en Dios se encuentra el amor, sino, incluso, que Dios es amor.

Pero hay otro sentido más estricto de la palabra «amor», y es el de donación, donación del propio bien que se tiene o que se es, y que, en principio, podría ser necesaria o libre. Cuando es libre es cuando se identifica con la «dilección», que es un amor precedido de elección, y que se divide, a su vez, en amor de persona y amor de cosa. Mas adelante examinaremos con más detenimiento esa dilección y esa donación libre. Bástenos ahora con mostrar que el amor, si es libre, es ciertamente un don, y aun el primero de todos los dones. En efecto, todo lo que se dona es, en sentido propio, una entrega o dádiva gratuita. Pero cualquier entrega o dádiva gratuita supone en el que la hace un amor desinteresado hacia el que la recibe. Luego es precisamente el puro amor, por el que alguien da gratuitamente algún bien a otro, lo primero que efectivamente se le da o entrega a ese otro; y por eso el amor es el primer don. Y como en el dar,

ya cualesquiera dones, ya el mismo don del amor, no puede haber de suyo imperfección alguna, también podemos decir aquí que el amor como donación debe encontrarse en Dios. Dios es amor donal.

Digamos, por último, que no cabe descartar el que se pueda atribuir al querer divino la elección, o el carácter de electivo. Porque la elección es el acto de la voluntad en el que radica la libertad, y la libertad, como perfección pura que es, también se debe atribuir a Dios. Pero esclarecer definitivamente este asunto exige antes distinguir en Dios el amor a Sí mismo, que no es libre, sino necesario, y el amor a todo lo demás, distinto de Dios, que no es necesario, sino libre, y naturalmente sólo en ese último amor cabe la elección. Volveremos, pues, sobre este asunto.

Resumiendo lo dicho hasta ahora, el querer divino es fruición, y es amor de simple volición, y también lo es, al menos para ciertos objetos, amor de elección y de libre donación. Pero todo ello en perfecta unidad, y depurado de cualquier imperfección o limitación. Por lo cual el querer divino ha de ser pura actualidad, y ha de identificarse con el entender divino y con el mismo ser de Dios. En cuanto al objeto del amor de Dios, que hemos de examinar inmediatamente después, hay que decir que, en el amor de Dios a Sí mismo, dicho objeto se identifica claramente con el Ser divino, y en el amor de Dios a las cosas exteriores a Él y por Él creadas, el objeto del amor de Dios es siempre algo que de Dios procede, como difusión o donación de su propia Bondad.

Finalmente hay que decir que el querer divino consiste en un único y simplicísimo acto de querer, que es eterno e inmutable, como lo son también el acto de ser y el acto de entender de Dios. En Dios, pues, no hay muchos quererres, ni simultáneos ni sucesivos, ni puede alterarse en nada ese único acto del querer divino, que existe desde siempre y dura para siempre. Cómo pueda esto compaginarse con la libertad de Dios, también lo trataremos luego.

3. El objeto del divino querer.

El objeto del divino querer es, en realidad, uno solo, a saber, la Bondad divina. Pero la Bondad divina es eminentemente difusiva de Sí misma, ya sea a modo de fin, pues todas las cosas tienen como fin a Dios, ya sea a modo de origen, pues todas las cosas proceden de Dios. Luego todo lo que de algún modo es bueno está, por así decirlo, encerrado en la Bondad de Dios; pues o se trata de la misma Bondad divina, o de alguna difusión o participación de la divina Bondad.

Mas, aunque el objeto único del querer divino sea la Bondad de Dios, no quiere Este de la misma manera a su Bondad absoluta y originaria, y a las participaciones o difusiones de Ella, o sea, a los bienes difundidos o participados en los que consisten las cosas creadas. Pues la misma Bondad divina es infinita, y, por tanto, infinitamente amable, mientras que las participaciones de dicha Bondad, precisamente por ser participaciones, no son infinitas, sino limitadas, y, por ello, también limitadamente amables. De aquí que Dios se quiera necesariamente a Sí mismo, y quiera libremente a las cosas por Él creadas.

Por otra parte, cuando Dios quiere su Bondad infinita, quiere en realidad todo el bien posible, pues fuera de la Bondad divina no hay, propiamente hablando, más bien, aunque haya ciertamente más bienes. Y desde luego, cuando Dios quiere alguna cosa buena que existe fuera de Él, quiere todo lo que en dicha cosa se encierra, todo lo que positivamente hay en ella, y nada quedaría en esa cosa si se sustrajese de ella todo el bien que ha recibido de Dios. De todo lo cual se sigue claramente que, aunque se multipliquen las cosas que Dios quiere, no se multiplica ni crece el querer de Dios, como tampoco se multiplica ni crece el entender divino, al multiplicarse o crecer las cosas que Dios entiende.

También se concluye de lo anterior que Dios no quiere a las cosas creadas porque sean buenas, sino que son buenas porque Dios las quiere, y tanto más buenas cuanto más las quiere. No es, pues, el bien que las cosas creadas tengan lo que atrae al querer divino hacia ellas, sino que es el querer de Dios el que crea e infunde el bien en las cosas. Y por ello hay que decir, de modo absoluto, que el querer divino es la causa de las cosas.

Pero también se dice, y con toda razón, que la ciencia divina es la verdadera causa de todas las cosas, y ello se hace para que quede claro que las cosas no proceden de Dios por necesidad de su naturaleza, o por algún otro tipo de emanación o resultancia inevitable, sino que proceden de Él precisamente por vía intelectual, como el artefacto procede del artífice, según el plan de su arte o de su idea ejemplar. Pero así como, para la producción de cualquier artefacto, no basta con el modelo ideado en la mente del artífice, sino que se requieren también la voluntad de producirlo y la misma acción productora, de parecida manera tampoco basta con la sola ciencia divina para la creación efectiva de alguna cosa (puesto que Dios conoce, sin duda, muchas cosas que no ha creado ni creará jamás), sino que se requiere también el querer divino, y, por supuesto, nada más, ya que Dios con sólo su querer, hace o produce cuanto quiere. Es, pues,

realmente, el querer de Dios, bien que unido a su ciencia o ilustrado por ella, la verdadera y más radical causa de las cosas. Y dada la absoluta simplicidad de Dios, lo mismo da decir eso que decir que la verdadera y más radical causa de las cosas es la ciencia divina, unida al querer de Dios o a la voluntad de producirlas. Y por su parte, eso que se denomina «poder de Dios», y que se señala como un nuevo atributo divino, no se distingue realmente del entender y del querer de Dios, sino que añade tan sólo algo de pura razón, a saber, la noción de principio ejecutor de los planes de la sabiduría divina y de los mandatos de la voluntad de Dios.

4. *La libertad de Dios.*

Teniendo en cuenta todo lo anterior, resulta más fácil de explicar la libertad divina o el libre albedrío de Dios, y ello tanto en lo que respecta a su especificación, como en lo que atañe a su ejercicio. Veámoslo.

Por lo que se refiere a su especificación ya ha quedado claro que el querer de Dios se especifica *per se* y necesariamente por la Bondad infinita del mismo Dios, y sólo *per accidens* y contingentemente por las participaciones finitas de aquella misma Bondad. Y ello, no en el sentido de que dichas participaciones finitas determinen activamente o causen de algún modo el querer de Dios, sino en el sentido contrario, es decir, que es el querer de Dios el que concreta o determina tales participaciones de su Bondad.

Y como la libertad no se refiere nunca al fin en tanto que fin, sino sólo a lo que al fin se ordena, y ello no de manera necesaria sino contingente, por eso la libertad de Dios no se refiere a la infinita Bondad divina, que es el fin absoluto y último de todo lo que existe, sino siempre a las participaciones de la divina Bondad, que nada añaden a la Misma, ni son partes constitutivas de ella, ni guardan con ella una relación necesaria de medio a fin. En definitiva, Dios quiere su infinita Bondad, porque es su mismo Ser y su misma Esencia, y porque es el Fin absoluto y universal de todo cuanto existe; en cambio, Dios quiere a las demás cosas por Él creadas sencillamente porque quiere difundir su Bondad, o donarla del modo y en la medida en que quiere. En lo exterior a Dios no hay otra causa del ser y de la bondad de cuanto existe que el mismo querer divino, aunque también hay que decir que ese querer no puede concebirse al margen del ser y del entender de Dios.

La especificación, pues, del querer divino *ad extra* es enteramente libre; y por ello tampoco puede decirse, por ejemplo, que Dios, al crear,

«haya tenido que elegir» el mejor de los mundos posibles. No puede admitirse tal cosa, pues, aparte de que el mejor de los mundos posibles es un imposible, ello iría en contra de la libertad de Dios. En efecto, «tener que elegir esto y no otra cosa» es lo mismo que «estar costreñido o forzado a elegir algo determinado», y a eso no se le puede llamar elegir, porque no hay elección donde no hay opción. La libertad de Dios, en cuanto a su especificación, no puede salvarse si se pone en la bondad intrínseca de la cosa elegida por Él la causa determinante de su elección. Todo lo que Dios elige es siempre congruente con su Ser, con su Saber, y con su Bondad, y por eso es siempre algo bueno, siempre tiene bondad intrínseca, pero no más, ni tampoco menos, que la que el propio Dios le comunica o le dona con su libre Querer.

Pero nos queda todavía que considerar la elección de Dios en cuanto a su ejercicio, o sea, no en lo referente al contenido de la elección, sino en lo que atañe al acto mismo de elegir. Esta segunda consideración de la elección divina plantea dificultades nuevas, y acaso mayores que las hasta aquí examinadas. Porque lo primero que hay que decir es que el acto de la elección divina es uno y único y absolutamente simple, mientras que lo elegido en ese acto es múltiple y extremadamente variado y complejo. Además, el acto de la elección divina es eterno y completamente inmutable, mientras que lo elegido en dicho acto es temporal y mudable. ¿Cómo puede explicarse esto?

Si se examina despacio la cuestión, se ve que la principal dificultad estriba en compaginar la libertad de Dios con la inmutabilidad del querer divino. Pues las cosas que comienzan a ser, porque Dios las quiere y nada más, o dejan de ser, porque, para entendernos, «deja Dios de quererlas», o cambian en su bondad, es decir, crecen en su bondad, porque Dios las quiere más, y por ninguna otra razón, o bien disminuyen en su bondad, porque, también para entendernos, «Dios las quiere menos», no parece que puedan dejar indiferente o intacto al querer divino. Siguiendo nuestro modo natural de pensar, no es fácil sustraernos a la tentación de atribuir a Dios cambios en su querer, al percatarnos de todos esos cambios en las cosas por Él queridas; porque efectivamente eso es lo que ocurre en nuestro querer en relación con las cosas que queremos. Pero hay que esforzarse por superar esa tentación, asentándonos firmemente en la absoluta inmutabilidad de Dios.

Y no resulta demasiado difícil encontrar la salida. Porque, además del querer de Dios, no es necesario ninguno otro acto añadido para que existan las cosas que Dios quiere y tal como Él las quiere. Ante algo que

Dios quiere que exista, y que exista de un determinado modo, y en un determinado tiempo, la actitud de Dios no podemos entenderla como nos vemos forzados a entender la nuestra. Nosotros diríamos: «quiero esto, y, por tanto, lo voy a hacer y lo hago». Pero Dios no diría nada de eso, sino, más bien: «quiero esto, y lo quiero así y en tal momento del tiempo: hágase, pues». Y ese «hágase», ese *fiat*, puede evidentemente ser eterno e inmutable, y puede ser único y simplicísimo, y, sin embargo, el resultado o el efecto real del mismo sería, si Dios así lo ha querido, temporal y mudable, y múltiple y complejísimo.

Y es que la libertad de Dios no estriba en poder poner o no poner un determinado acto de querer, en un momento del tiempo, antes o después, o en poder poner este acto de querer u otro acto de querer cualquiera, según su elección en cada caso. Estriba, más bien, en que del único y eterno e inmutable acto del querer divino, resulte, a su voluntad, lo que Dios quiere que resulte, y tal como lo quiere, y en el momento en que, desde la eternidad, lo ha querido. El dominio que la libertad de Dios entraña no se refiere, como en el caso de la libertad humana, a los actos de su libre querer, sino a los efectos de dichos actos, o mejor, del único acto de querer, eterno, inmutable y simplicísimo, que, por lo demás, tiene que ser idéntico a su acto de ser y a su acto de entender.

5. La libertad divina y el mal.

Ya que antes se ha hablado, en general, de los objetos del divino querer, no podemos menos de aludir ahora al agudo problema de la existencia del mal en el mundo, que tiene también mucho que ver con la libertad divina. Porque si todo lo que Dios ha creado, y por tanto elegido y querido, es bueno con la bondad intrínseca que Dios ha puesto en ello, ¿cómo es posible que exista el mal en el mundo, o en las cosas -todas intrínsecamente buenas- que Dios ha creado? No es este el lugar apropiado para tratar exhaustivamente este asunto, con todas las implicaciones que comporta; pero sí que debemos tocarlo aquí, ya en relación con el objeto del querer divino, ya en lo que atañe a la divina libertad.

El problema surge así. Es evidente que el mal existe en el mundo; pero también lo es que, aparte de Dios, sólo existe lo que Dios quiere que exista; luego el mal tiene que entrar necesariamente en el objeto del querer divino, y precisamente de su querer libre, o sea, que se relaciona estrechamente con la libertad de Dios.

Para dar una respuesta adecuada a esa dificultad es necesario comenzar recordando que el mal absoluto, o sea, una realidad sustancial enteramente mala, ni existe de hecho, ni es posible que exista. El mal, como se ha explicado muchas veces, no es ninguna sustancia, ni tampoco una cualidad o una cantidad o una relación real, ni accidente positivo alguno; es siempre una privación, un defecto, una falta de alguna perfección debida a un sujeto. Por consiguiente, cualquier mal real es necesariamente algo negativo, y exige, para poder darse, la existencia de un sujeto en el que se halle, sujeto que, por su misma positividad, es siempre algo bueno.

Y todavía una aclaración: el sujeto del mal es las más de las veces una sustancia, pero también puede tratarse de la pura materia prima. Cuando el sujeto es una sustancia, la privación en la que el mal consiste está referida a un accidente (una cualidad, una relación, una acción, etc.); mas, cuando se trata de una materia prima, es claro que la privación en la que el mal consiste tiene que referirse a una forma sustancial, y por eso hay males que consisten en la simple destrucción o corrupción de una sustancia material. Pero hay también una diferencia clara y es que en el primer caso el mal puede consistir en una privación sin contrapartida (por ejemplo, una sustancia puede estar, en algún caso, privada de un determinado accidente y nada más, sin que a ese accidente tenga que sustituirlo otro), mientras que en el segundo caso la privación entraña siempre y simultáneamente una contrapartida, porque una materia prima no puede existir sin alguna forma sustancial, sea la que sea (y por eso la corrupción de una sustancia implica siempre la generación de otra).

Pero siendo esto así, resulta claro que, para que exista el mal, no es necesario que Dios lo quiera positivamente, sino que basta con que Dios quiera más a un bien que a otro, o quiera que exista mejor un bien que otro, siendo ese otro, que «quiere menos», el que queda destruido o descartado por un determinado mal. Es posible entonces que para que exista un determinado bien que Dios quiere más, deje de existir, o simplemente no exista, otro bien al que Dios quiere menos, y esto tanto en el orden de los accidentes, como en el orden de las sustancias; con lo cual queda explicado, en general, el porqué de la existencia de algunos males en este mundo. Por ejemplo, para que Dios quiera que exista la ceguera en un hombre, es suficiente que Dios quiera más el bien que se sigue en ese mismo hombre, o en otro, o en todo un pueblo, según los designios de su Providencia, precisamente de la ceguera de aquél hombre, y que no se daría sin dicha ceguera; e igualmente, para que Dios quiera que una determinada sustancia material quede destruída (por ejemplo, que sea sa-

crificado un cordero), es suficiente que quiera más el bien que se sigue de ello para otra sustancia (por ejemplo, la conveniente alimentación de un hombre) y que no se lograría si permaneciera en su ser aquella sustancia que ha sido destruída.

Pues bien, siempre que se trate de bienes y de males naturales, es decir, que no sean «morales» (como lo son una buena acción o un pecado), ese divino «querer más», esa «preferencia» de Dios, no parece ofrecer dificultad alguna; pues nuestra propia experiencia nos confirma que, en muchas ocasiones, hay bienes, ya naturales, ya también morales, que no se pueden lograr sino es a costa de algunos males naturales. Pero la verdadera dificultad estriba en los males morales, o sea, en los pecados, porque éstos van directamente contra el bien divino, que es, y tiene que ser, entre todos los bienes, el más querido por Dios, el absolutamente querido, y al cual no puede preferir ningún otro. Entonces ¿cómo podría querer Dios, ni siquiera indirectamente, en algún caso, el mal moral o el pecado?

SANTO TOMÁS DE AQUINO ha escrito a este respecto: «Aunque hay algunos bienes creados que Dios quiere más que otros, no hay bien creado alguno que Dios quiera más que su propia bondad; y por ello el mal de culpa (el pecado) que priva del orden al bien divino, en modo alguno lo quiere Dios; pero los defectos naturales y el mal de pena (el castigo) los quiere a veces Dios en cuanto quiere los bienes a los que esos males van unidos, como al querer la justicia, quiere el castigo, y al querer la generación de unas cosas, quiere la corrupción de otras».²

Puestas así las cosas, parece entonces necesario decir que, respecto de los males morales, o sea, de los pecados, Dios no quiere que existan (decir lo contrario sería blasfemo, pues dado que el querer divino es causa de las cosas, decir que Dios quiere el pecado equivale a decir que Él es su causa); pero tampoco quiere Dios que no existan (porque si lo quisiera, no existiría de hecho pecado alguno, pues ningún poder creado puede prevalecer sobre el querer divino). Lo único que puede, pues, decirse a este respecto es que Dios quiere «permitir» que existan algunos pecados, o quiere «no impedir» que existan. Y todo ello lo quiere, naturalmente, con vistas a un bien mayor, a un bien más querido por Él.

² *Sum. Theol.* I, q. 19, a. 9.

6. La dilección divina.

Como ya vimos más atrás, el amor puede ser entendido, de manera muy general, como simple adhesión al bien; pero también, en un sentido más estricto, como donación, y cuando esa donación es libre, como dilección. Y puesto que el amor como simple adhesión al bien viene a coincidir en Dios con la eterna Fruición divina, que tiene por objeto la infinita Bondad, y que no es libre, sino necesaria, la consideración que ahora iniciamos del amor divino como donación y como dilección, se ocupará, sobre todo, del amor de Dios a los seres por Él creados.

Comencemos por aducir este texto clave de SANTO TOMAS: «El acto del amor tiende siempre a un doble objeto, a saber, el bien que se quiere para alguien, y ese alguien para quien se quiere el bien. Porque en esto consiste propiamente el amar: en querer el bien para alguien. Por tanto, cuando alguien se ama a sí mismo, quiere el bien para sí y procura apropiárselo lo más posible (...). Pero cuando alguien ama a otro, quiere el bien para ese otro, y así se comporta respecto de él como respecto de sí mismo, y procura el bien para aquel otro como lo procura para sí».³

Por eso deben distinguirse, dentro de la dilección, dos tipos esencialmente distintos de amor, que pueden denominarse respectivamente como «amor de cosa» y «amor de persona». Y adviértase que la distinción que aquí se establece entre «cosa» y «persona» ha de ser entendida así: «persona» es la sustancia individual de naturaleza espiritual, y en cambio «cosa» es, en sentido directo, la sustancia corporal, y, en sentido derivado, cualquier accidente, bien sea de la sustancia corpórea, bien sea, incluso, de la sustancia espiritual. Así, por ejemplo, una cosa, en sentido directo, es una roca o una planta o un animal, y también, pero ya en sentido derivado, una cantidad o una cualidad (incluso espiritual, como un hábito científico o moral) o una relación, etc.. Pues bien, el amor de cosa es el que tiene por objeto a una cosa, o a un bien al que no se ama por sí mismo, sino en orden a otro, es decir, en orden a una persona. En cambio, el amor de persona es el que tiene por objeto a una persona, que puede ser la propia persona que ama, u otra persona distinta, pero que, en ambos casos, se estima como un bien superior, y que se ama por sí mismo, y no en orden a otro. Estos dos tipos de amor no son del mismo rango, sino que uno, el de persona, es mucho más elevado, y el otro, el de cosa, es

³ *Sum. Theol.*I, q. 20, a. 1, ad 3.

muy inferior; y por ello el amor de cosa está puesto al servicio del amor de persona.

Además, son amores que se complementan y que no se pueden dar realmente el uno sin el otro; pues nadie que valore a una cosa como tal cosa, la puede amar por sí, sino sólo en orden a una persona, aunque se trate de la persona que es él mismo; y nadie que valore rectamente a una persona la puede reducir a la mera condición de una cosa, y amarla como una simple cosa, ya para sí mismo, ya para otra persona; finalmente, nadie puede separar de hecho el amor de persona del amor de cosa, pues, si se ama a sí mismo, amará también alguna cosa buena para él, y si ama a otro, amará y procurará enriquecer a ese otro con alguna cosa buena.

Traslademos ahora todo esto al amor de Dios. Por lo que a Dios respecta, es claro que se ama a Sí mismo con amor personal, puesto que Dios es persona. Mas, como es perfectísimo y nada le falta, no puede querer añadir nuevas cosas, nuevas perfecciones, a su ser. Lo que sí puede, y eso es lo que hace, es difundir su propia bondad en otros seres, a los que llama a la existencia a partir de la nada, a los que conserva luego en su ser, y a los que sigue enriqueciendo ulteriormente con sus dones. Así, pues, en Dios se da el amor personal respecto de Sí mismo, y también el amor de cosa respecto precisamente de las cosas que crea, conserva y dirige.

7. La dilección de Dios a las personas creadas.

Mas resulta que Dios no sólo crea cosas, sino también personas, y ello es indudable, porque, además del universo material, existimos también nosotros, los individuos humanos, que somos personas, o sea, sustancias racionales y libres. Sin contar que pueden existir en el universo otras personas creadas, tal vez superiores a nosotros, aunque nada sepamos, científica o filosóficamente hablando, de su existencia ni de su naturaleza específica.

Supuesta, pues, la existencia de las personas creadas, es claro que en Dios se da también el amor respecto de esas personas. Y como depende de la libre voluntad de Dios, tanto el que esas personas existan, como el que sean personas, o sea, sustancias intelectuales y libres, hay necesariamente que admitir que Dios ama a esas personas como personas y no como meras cosas, es decir, que las ama con amor personal, estimándolas por sí mismas.

Es cierto que, al leer esto último, pueden acometernos ciertas dudas o vacilaciones. Porque Dios no tiene otro fin que sí mismo, y sólo a Sí mismo se ama como fin y necesariamente. Todo lo demás que Dios ama lo ama libremente y como algo que se ordena al último Fin, que es El mismo. Debemos, pues, recorrer paso a paso y con cierta cautela este camino que nos abre la dilección divina hacia las personas creadas, para no extraviarnos, ni apartarnos de la verdad, ya sea por carta de más, ya sea -lo que también podría ocurrir- por carta de menos.

Y comencemos por considerar más atentamente esa maravilla que es una persona, aunque sea creada. Es una sustancia individual de naturaleza espiritual. Es una sustancia, o sea, una esencia a la que le compete existir en sí misma, y no en otro, o apoyada y sustentada en otro; no, pues, como un accidente, que sólo puede existir en la sustancia y por la sustancia. Y es individual, o sea, no universal o común a muchos, ni abstracta ni mentalmente desposeída de todo aquello que le es privativo, sino dotada de toda la riqueza que le pertenece, tanto en el orden de la esencia, como en el orden de los accidentes, ya comunes, ya individuales, y dotada también, por supuesto, de su propia existencia, que es su mismo ser sustancial, por el que tal individuo subsiste y persiste en la realidad. Y es de naturaleza espiritual, aunque, en el hombre, anden juntas y fundidas la espiritualidad con la corporeidad. Y por ser espiritual, la persona tiene un ser propio, que tiene su inicio en el acto creador de Dios, y que ya nunca puede perder; es «un hecho para la eternidad». Y como espiritual que es, la persona está también esencialmente dotada de la capacidad de entender, es decir, de conocerlo todo, incluyendo en ese todo al mismo Autor supremo de todas los seres finitos, o sea, a Dios, aunque de una manera acomodada a las condiciones de su ser, que es limitado. Y asimismo está dotada de la capacidad de amar, y no sólo a las cosas, de las que se sirve, sino también, y de una manera libre, a las otras personas, e incluso a Dios, que es persona, y trabar amistad con Él, o sea, corresponder a su amor. Y puede también la persona obrar de mil modos, según su libre albedrío, y elegir cualesquiera bienes que le sean conocidos, y, por eso, apartarse asimismo de otros bienes, y aun del supremo Bien, que es Dios, rompiendo toda amistad con Él y oponiéndose a Él, o sea, pecando.

Y aun podríamos seguir enumerando y ponderando las incontables riquezas que encierra una persona, aunque se trate de una persona creada, pues no hay nada superior a ella en todo el universo. Esa nobleza y dignidad suyas son las que se han querido expresar al concebirla como «imagen

de Dios», y no mero «vestigio» de Él, que esto son las cosas, las simples cosas.

Por ello precisamente ha habido algunos que han pensado que era imposible que Dios hubiera querido crear personas; porque, al crearlas, se «habría pillado los dedos», por decirlo así, se habría encontrado atrapado, habría perdido su absoluto dominio sobre su obra, y habría visto limitado y combatido su anteriormente absoluto poder. Y entonces, dichos pensadores, sin saber qué camino tomar, o disminuyen hasta el ridículo las prerrogativas que las personas tienen, y así las privan de la libertad y aun de toda verdadera actividad, haciendo de ellas simples marionetas, o, en el extremo opuesto, niegan a Dios sus indudables atributos de sabiduría y de poder, lo convierten en un espectador indiferente, o tal vez asustado y arrepentido de haber realizado una obra que se le escapa de las manos, o bien, lo que es más lógico, terminan por negarlo del todo o excluirlo en absoluto de la existencia. Pero nada de esto es admisible.

En realidad, se necesita tener una idea demasiado pobre o demasiado peregrina del poder de Dios para caer en tales errores. El poder de Dios, como ya se ha dicho, no añade nada realmente nuevo al saber divino y al amor de Dios, sino que es ese mismo saber y ese amor unidos. Por eso los principales errores acerca del poder divino estriban en independizar ese poder de los otros atributos de Dios, concretamente de su saber y de su amor. Pero ¿qué sería el poder de Dios separado de su saber? Un poder arbitrario, sin orden ni concierto, que, bajo la capa de una absoluta potencia o de una fuerza incontrastable, se consumiría y destruiría a sí mismo, entre contradicciones y absurdos. ¿Y qué sería el poder divino al margen del amor de Dios? Algo verdaderamente aterrador, escalofriante e indudablemente meléfico. El ánimo se encoge y se estremece con sólo imaginarlo.

Pero aun concibiendo el poder de Dios como enteramente solidario con su saber y su querer, todavía puede ocurrir que se lo entienda mal, por no atreverse a aceptar toda su grandeza. Y así hay quienes piensan que Dios no puede crear o producir fuera de Sí verdaderas sustancias que, teniendo el ser participado, subsistan, sin embargo, en sí mismas, y persistan en ese ser durante un tiempo, o tal vez para siempre, como ocurre con las sustancias espirituales, y con ello caen en el «panteísmo». Y otros piensan que, aunque Dios pueda comunicar el ser a otros seres, por creación, no puede, sin embargo, comunicarles la capacidad de obrar o de producir nuevos seres; con lo que desembocan en el «ocasionalismo». Y finalmente otros suponen que, aunque Dios pueda comunicar a los seres

creados algún tipo de actividad, no puede, sin embargo, concederles la actividad libre, que hace, al que la posee, dueño de sí y de sus propios actos, y por ello responsable de su propio destino, con lo que incurren en el «determinismo». Errores los tres que, en algún aspecto, son, como se ve, errores acerca de la verdadera concepción que debemos tener del poder divino, de su grandeza y amplitud. En todos estos casos parece suponerse que el poder de Dios es escaso, y que, por ello, Dios teme perderlo, o verlo disminuído, o que se lo arrebaten, y así lo guarda celosamente, sin gastarlo demasiado. O que ese poder es realmente finito, con unos límites claros, que Dios no puede rebasar.

Pero evidentemente no es así. El poder de Dios es infinito, precisamente porque es infinito su saber y también su amor, y, por supuesto, su mismo ser. Y teniendo esto bien presente, es como se deben abordar, con franqueza y soltura, los problemas que puedan surgir en torno al amor de Dios, y especialmente al amor personal con el que Dios ama a las personas creadas.

Al crear Dios una persona da muestras claras de que la ama más que a ninguna cosa, incluso a la cosa más perfecta o valiosa. A las cosas, a las meras cosas, Dios las ama como medios puestos al servicio de las personas, en orden a ellas, por amor a ellas. En cambio, a las personas las ama por sí mismas, o sea, no como medios, sino, en cierto modo, como fines, aunque, claro está, no al margen del último Fin del universo, que es Él mismo. Sucede entonces que las personas no son para Dios medio alguno, sino algo asociado a Él, como una réplica de Sí mismo, como cierta prolongación de Sí, y que Dios tiene como algo suyo. SANTO TOMÁS mismo lo insinúa en estas palabras, que son continuación del texto anteriormente citado: «Y por eso se llama al amor «fuerza unificadora», porque el amante asocia a sí al amado, considerándolo como otro yo» (Et pro tanto dicitur amor «vis concretiva»: quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad seipsum).⁴ Por consiguiente, en un sentido derivado, pero muy real, se puede ciertamente decir que Dios ama a las personas por sí mismas, y por tanto quiere y busca para ellas el bien máspreciado, a saber, el propio bien divino, en la medida en que ellas pueden poseerlo y gozarlo. Lo que Dios busca o procura para las personas es unir las a Sí lo más íntimamente posible. De aquí que, si el origen de las personas está, de un modo inmediato, en el acto creador de Dios, el fin último de

⁴ *Ibidem.*

ellas está, también de modo inmediato, en la unión definitiva y lo más estrecha posible con el mismo Dios.

Así se comprende que el amor de Dios hacia las personas creadas no se limite a quererlas en su ser de personas, lo que ya es preferirlas a todas las cosas, que son meras cosas, sino que se extienda al logro, por parte de dichas personas, del fin último de ellas, que es el mismo Dios. Y en vistas de ese logro definitivo, Dios quiere para las personas muchas otras cosas, que les ayuden y preparen para ese fin, como son, en primer lugar, las mismas cosas materiales que las personas humanas necesitan para subsistir y desarrollarse, pero, sobre todo, la propia actividad libre de las personas, y los frutos que de esa actividad, bien ordenada, resultan, como son las virtudes y cualquier otro crecimiento espiritual, más querido por Dios, puesto que es más valioso, que el mero crecimiento biológico. Todo esto es querer bienes -cosas que son bienes- para las personas; y así se manifiesta en el amor de Dios el doble objeto de todo amor, a saber, el bien que se quiere para alguien, y ese alguien para quien se quiere el bien.

Mas como, por otra parte, sabemos que Dios no ama a los seres creados porque sean buenos, sino, al revés, que son buenos porque Dios los ama y, por tanto, también que los seres son mejores cuanto más los ama Dios, es claro que Dios no ama por igual a todo lo que ha creado; sino que a las personas, como hemos dicho, las ama más que a las cosas; y además, a unas personas las ama más que a otras; y esto no sólo porque las haya creado mejores en cuanto a sus respectivas esencias (una persona puramente espiritual es esencialmente mejor que una persona humana, que es espiritual y corporal), sino, sobre todo, por los otros bienes y dones que quiere para ellas, y que las hacen mejores al final, o en vistas a ese final.

De hecho, puesto que hay personas que, desde el punto de vista del bien moral (que es el bien absoluto), son mejores que otras, hay que declarar sin rebozo que Dios ama más a esas personas, y menos, a las otras, a las que son moralmente peores; y todo ello, claro está, referido al estado final, al estado definitivo. Ello es ciertamente el signo más claro de la completa libertad de Dios. Porque aquí no está en juego la intensidad del amor divino, que siempre es la misma, sino el bien querido en cada caso, que, siendo Dios libre, unas veces es éste y otras, aquél, o unas veces es mayor y otras, menor. Difícilmente podría decirse esto mejor que lo dice SANTO TOMÁS: «Como amar es querer el bien para alguien, por dos razones puede decirse que algo es amado más o menos: la primera,

por parte del acto de la voluntad, que puede ser más o menos intenso, y así no ama Dios más a unos seres que a otros, porque todo lo ama con un solo y simple acto de amor, que es inmutable y eterno. Y la segunda, por parte del bien que se quiere para el ser amado, y así decimos que alguien ama más a aquel ser para el que quiere un bien mayor, aunque no sea con un querer más intenso. Y así es necesario decir, por esta segunda razón, que Dios ama a unos seres más que a otros; porque, como el amor de Dios es la causa de la bondad de los seres, no habría algún ser mejor que otro, si Dios no hubiese querido un bien mayor para uno que para otro». ⁵

Pues bien, cuando se contemplan estas exigencias de la libertad de Dios, según las cuales, Este, por su libertad, da a unos seres más que a otros, según su beneplácito, no podemos menos de preguntarnos: ¿Y la justicia de Dios? ¿Es que Dios no obra siempre en estricta justicia? Y la respuesta tiene que ser que sí, que Dios es en todo perfectamente justo, y también inmensamente misericordioso, y por último, máximamente generoso o liberal. Veámoslo.

8. Justicia, misericordia y liberalidad divinas.

Comencemos por la justicia. Es claro que en Dios no hay ni puede haber justicia «conmutativa», como si Él estuviera en deuda con alguien, y hubiera de pagar o de cancelar esa deuda. Todo lo que existe fuera de Dios es pura dádiva, y ninguna dádiva divina puede ser conmutación o permuta respecto de algo que Dios hubiera recibido o tuviera que recibir. Pero, en cambio, sí que se puede dar y se da en Dios la justicia «distributiva», o sea, un reparto justo o proporcionado de los bienes que Él difunde, por su infinita Bondad.

Esa distribución proporcionada de los bienes divinos tiene, por lo demás, un doble principio regulador. Por una parte está la ordenación de todo el universo al propio Bien divino, o sea, a la mayor y mejor manifestación de dicho Bien por el conjunto entero de los dones de Dios, que no son, desde luego, otra cosa que participaciones, por semejanza, de su infinita Bondad. Mas por otra parte está la ordenación de los seres creados entre sí, o sea, de unos respecto de otros, según su respectiva dignidad y nobleza y según la misión o el cometido que cada uno de ellos tiene asignado en el conjunto. De esos dos principios reguladores, el segundo de-

⁵ *Sum. Theol.* I, q. 20, a. 3.

pende del primero; pero los dos se encuentran contenidos en el plan eterno de la divina Sabiduría.

Ahora bien, ese plan eterno de la divina Sabiduría en orden a la difusión y manifestación de la infinita Bondad de Dios, no puede menos de ser recto y justo, y el no reconocerlo así sería una incalificable ofensa, tanto para la Sabiduría de Dios, como para su Bondad y para su Amor. Por lo demás, también resulta claro que Dios no tiene que justificar, ni defender, ante nadie, el rectísimo y justísimo plan de sus larguezas. Está plenamente justificado y sancionado ante Sí mismo.

Mas, por lo poco que nosotros alcanzamos a conocer, claramente podemos colegir la rectitud y justicia de ese plan divino. Cada ser ocupa en el universo un lugar adecuado y conveniente a su dignidad y misión, y dispone además de los medios y energías suficientes para cumplir esa misión, dentro del conjunto de los otros seres que lo rodean, y con los que coopera al orden admirable de la totalidad del universo. A medida que el hombre ha ido conociendo mejor los misterios y las leyes de la Naturaleza, más claramente ha detectado que nada hay en la Naturaleza que sea inútil, o nocivo, o impotente, para el conjunto del universo, aunque naturalmente no alcance a dar explicación completa de todas y cada una de sus partes y de sus cometidos. Por ello, y a reserva de los nuevos descubrimientos que puedan producirse, nada autoriza a tildar de pobre, o de inadecuado, o de inconsistente, o de poco feliz, el orden que rige el universo, sino más bien lo contrario. Y el pensar de otro modo sería una temeridad.

Mas, al hablar del orden del universo, no basta con hacer mención del orden dispositivo o situacional, que se refiere, ante todo, a la esencia y a las propiedades de cada ser, sino que hay que considerar también, y en mayor medida, el orden directivo o dinámico, que se refiere principalmente al fin y a las operaciones y movimientos de todos los seres. Y a todo ello atiende, y con el máximo cuidado, el plan eterno de la Sabiduría divina.

Y por eso, la justicia de Dios se manifiesta, primero, en la justa y adecuadísima distribución de las perfecciones esenciales, numerosísimas, por lo demás, en la que resplandece ese orden jerárquico y sin huecos en la escala de los seres, a saber, los minerales, los vegetales y los animales, con miles de variedades en cada uno de esos «reinos», y después, el hombre, que ocupa el lugar más elevado en la escala de los seres «visibles». Y aunque la sola razón natural no alcanza a demostrarlo, también se puede suponer, al menos por razones de congruencia, que, a partir del hombre,

la escala de los seres continúa en otros «reinos» superiores, de seres puramente espirituales, llamados a constituir y poblar el mundo «invisible». Y así se comprende la vieja tradición que considera al hombre como un «microcosmos», un universo en miniatura, como situado que está en el más alto nivel de los seres visibles, y en el nivel más bajo de los invisibles, pero participando de las riquezas de los dos.

Pero todavía resplandece más la justicia de Dios en el orden directivo y dinámico, donde intervienen, de modo armónico, ya las fuerzas físicas de los cuerpos, ya las energías vitales de los seres vivos, ya las potencias instintivas de los animales, ya finalmente las facultades operativas y las acciones libres de las personas. Pues es con todo ello, puesto en juego, como los seres del universo, en su totalidad, se encaminan hacia sus finalidades respectivas, o sea, las propias de cada especie de seres, y aun de los individuos, dentro de cada especie, y logran así el cabal cumplimiento de la misión que cada uno tiene asignada en el mundo, sin entorpecer, por lo demás, sino asegurando, por encima de todo, el orden y perfección del conjunto. De suerte que a ningún ser le falta, ni en el plano específico, ni siquiera en el individual, todo lo que necesita y le conviene para la plena realización de su fin; primero, por lo que se refiere a sí mismo, y después y sobre todo, por lo que mira al bien total del universo.

Pero hay un punto en el que toda esta justicia o rectitud del plan divino se destaca con colores más vivos, y es en lo relativo a la actividad y a la marcha de las personas hacia su fin. Porque, en primer lugar, son ellas -las personas creadas- las que ocupan el lugar central y preferente en el conjunto de lo creado; y en segundo lugar, están dotadas de libre albedrío y del consiguiente autodomínio de sus actos. Y Dios, en sus justos y rectos planes, respeta, claro está, esa libertad; y no sólo la respeta, sino que la defiende y la ayuda y la asiste, impulsando o permitiendo, según los casos, que la criatura racional puede hacer de ella buen o mal uso.

Pues bien, por lo que se refiere al carácter central de las personas en el conjunto del universo creado, hay que decir que, según los planes de Dios, ninguna persona es medio respecto de otra o respecto del fin total del universo, y así ninguna de ellas puede ser «sacrificada», es decir, descartada o no tenida en cuenta o no querida por ella misma, sino sólo en atención al conjunto. Ello, por supuesto, puede ocurrir en los individuos puramente materiales, que, aunque tengan un valor en sí mismos, y sean tenidos en cuenta como tales en la gran mayoría de los casos, tienen de suyo, dado su carácter perecedero, una radical subordinación a las especies respectivas, que son más duraderas, y también, y en último término,

al bien común de todo el universo. Pero en el caso de las personas, no es posible esa subordinación anuladora. No puede admitirse, en efecto, que un ser elegido por Dios desde toda la eternidad, y que, una vez creado, ha de durar por siempre, y formar parte para siempre del universo, pueda ser preterido, o no considerado *per se*, al considerar el orden final y definitivo del mundo. De modo que, con todas las puntualizaciones que convenga hacer, hay que seguir manteniendo que las personas creadas -todas ellas, todas y cada una- han sido y son queridas por sí mismas en el plan global de la justicia divina.

Y de aquí se sigue que, también respecto de la actividad libre de las personas creadas, la justicia divina haya de presentar peculiares características, son a saber: tiene que ser una justicia retributiva, y tiene que ser, además, misericordiosa y liberal. Tiene que ser una justicia retributiva, porque tratar a las personas según las exigencias de su elevada dignidad, y reconocer y respetar la libertad de que están dotadas, es considerarlas responsables de sus acciones, y ajustar, en consecuencia, a ellas los premios y los castigos. Así, pues, exige la justicia divina el que sean premiadas las buenas acciones de las personas creadas y el que sean castigadas las malas, y todo ello con arreglo a las sapientísimas y amorosísimas leyes divinas referentes al orden moral, que es el orden de las acciones libres.

Y además de esto, la justicia divina tiene que ser también misericordiosa y liberal; misericordiosa para remediar las miserias de las personas creadas, especialmente de las más débiles y menesterosas, que son, sin duda; las humanas, y también para atemperar y rebajar los castigos merecidos por las malas acciones; y liberal para abundar y sobreabundar en los dones con que Dios ayuda y finalmente premia las buenas acciones.

La misericordia es la virtud que inclina a compadecerse de las desgracias ajenas y a remediarlas según las propias posibilidades. Pues bien, no es propio de Dios el padecer con el que padece, y por ello no puede hablarse de la compasión de Dios en sentido formal, sino sólo en sentido metafórico. En cambio, sí es propio de Dios el acudir en socorro de la miseria ajena, y en ese sentido se atribuye realmente a Dios la misericordia. Por lo demás, tres son los cometidos que pueden señalarse para la misericordia divina: primero, el ayudar y sostener a la libertad creada para que, siempre sin destruirla, no decaiga, o no peque, o no peque tan gravemente; segundo, el mover al arrepentimiento a los que han pecado, y poder así perdonar los pecados cometidos, y tercero, el moderar o reducir los castigos merecidos, o sea, castigar menos, o menos gravemente de

lo que realmente merecen, a los que efectivamente han cometido pecados y no se han arrepentido de ellos. En todos estos casos, la misericordia de Dios va más allá de la estricta justicia, sin contradecir, sin embargo, a ésta; pues la justicia atemperada y empapada de misericordia no deja por eso de ser justicia. Es precisamente la justicia divina, que es una justicia misericordiosa.

Por su parte, la liberalidad es la virtud que inclina a favorecer abundantemente a los demás, no por propia utilidad, sino por puro amor a ellos. Y esto es muy propio de Dios, de quien puede decirse que es máximamente liberal o dadivoso, porque distribuye a todos infinidad de bienes, muy copiosos y muy grandes, y sin buscar nada para Sí, sino gratuitamente, por puro amor; pues no pretende adquirir nada, sino dar en abundancia. Y la liberalidad de Dios es una dimensión de su justicia, especialmente por lo que se refiere al premio de las buenas acciones de las personas creadas. Porque, en primer lugar, previene dichas acciones y prepara para ellas muchas y eficaces ayudas, también sin destruir la libertad; en segundo lugar, concurre realmente a esas acciones, que son siempre obra conjunta de Dios, que lleva la iniciativa, y de la persona creada, que secunda dicha iniciativa; y en tercer lugar, premia con grandes y abundantísimas recompensas las buenas acciones que hayan sido llevadas a cabo. Es en esa espléndida remuneración de las buenas obras donde, sin contrariar a la justicia, luce con más brillo la liberalidad de Dios; la justicia de Dios está empapada de liberalidad, es máximamente liberal o generosa.