

Fray Domingo F. Basso O.P.
Maestro en Sagrada Teología

TRÁGICA REBELDÍA HUMANA
E
INEFABLE CLEMENCIA DIVINA
(Tratado del Pecado y Tratado de la Divina Gracia)



TRADITIO SPIRITUALIS SACRI ORDINIS PRÆDICATORUM

OBSERVACIÓN PRELIMINAR

Esta obra es el texto de los cursos dictados en diversos centros de Estudios Superiores sobre EL PECADO (Trágica Rebeldía Humana) y LA DIVINA GRACIA (Inefable Clemencia Divina). No abrigo la pretensión, al publicarla, de intentar difundir a través de estas páginas una novedad en el campo de las investigaciones teológicas. Por el contrario, mi propósito es el de ofrecer a los interesados un instrumento adecuado para conocer las líneas y aspectos de la doctrina fundamental de la Iglesia sobre estos dos grandes temas. Ciertamente presento en mi exposición, buscando la más estricta fidelidad, un resumen de las enseñanzas del Magisterio (Ordinario y Extraordinario) a lo largo de veinte siglos. En el terreno de las opiniones teológicas me supedito, con plena convicción, a la ruta seguida por santo Tomás de Aquino, el Doctor Común. Jamás se encuentra en sus escritos una sola contradicción a las enseñanzas del Magisterio Católico Romano, ni éste ha refutado abiertamente alguna de sus tesis. Al revés, en numerosas Encíclicas y otros documentos el Magisterio ha recomendado el estudio de las obras del Angélico, y merece una especial mención lo dicho por el Concilio Vaticano II cuando trata de la formación de los aspirantes al sacerdocio. Hace muchos años, en una reunión de teólogos amigos, pronuncié una frase que ahora deseo repetir: “No soy tomista por ser dominico, soy dominico por ser tomasiano”. Y estos escritos hoy publicados son con simpleza un comentario principalmente de las cuestiones de la Prima Secundae dedicadas al pecado en general¹ y a la gracia, citando numerosos textos coincidentes de sus demás obras.

Espero confiadamente que este texto básico sea de utilidad, en su formación, para aquellos jóvenes, clérigos o laicos, que han emprendido el camino al sacerdocio y a la actividad apostólica. Nuestro Señor Jesucristo, quien los ha llamado, sea su Supremo Maestro y Modelo. María Santísima, Madre de todos, sea su Medianera y protectora ante su Hijo. Y santo Tomás de Aquino sea su maestro subordinado y guía constante en el seguimiento del Divino Maestro. Siempre les he dicho y les vuelvo a repetir: “Quien no sabe tener un maestro, nunca será capaz de serlo”. Pido humildemente al Señor que escuche mi plegaria; y a mis lectores que se unan a ella.

¹ Sobre el Pecado Original ya he escrito otro libro. Cf *Justicia Original y Frustración Moral*, ed. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000.
www.traditio-op.org

TRATADO DEL PECADO

PARTE PRIMERA

INTRODUCCIÓN

I.- NOCIÓN GENERAL DE PECADO

La idea de pecado es eminentemente moral y religiosa. No es exclusiva, sin embargo, de la Religión Revelada. Por este motivo, no encontramos siempre y en todas partes la misma formulación de esa idea. De aquí no se puede deducir, como han hecho algunos sociólogos y antropólogos contemporáneos, que se trate de un concepto artificial, puro producto de la evolución de la cultura. De esta tesis, y de muchas otras, nos ocuparemos en el momento oportuno. Baste observar, por ahora, que el pecado es un hecho de experiencia universal, como recuerda el Concilio Vaticano II² y ha tenido eco copioso en todas las literaturas.

A.- Origen del término

Pecado (peccatum) procede del verbo latino *pecco-are*, cuyo primitivo sentido es “herir el pie”.³ Muy a menudo se lo emplea en sentido ético entre los autores de la alta latinidad.⁴ De manera similar, el término griego equivalente *αμαρτία*⁵ significa “aberración” o “desviación de la meta”.⁶ Aristóteles lo empleó para referirse tanto a la culpa en la naturaleza cuanto en el arte⁷ y en la moral.⁸ Los LXX a menudo traducen por *αμαρτία* la palabra hebrea *Hata't*;⁹ por *αδικία* la palabra *pesa'*;¹⁰ por *ανομία* la palabra *'awon*.¹¹

El término *culpa*, en cambio, en la lengua clásica designa más el estado o la mácula surgidos del pecado que el acto humano mismo. Así se dice de alguien que “está en culpa”.¹² En el lenguaje jurídico “culpa” significaba “negligencia” (por oposición a “dolo”). Para santo Tomás “el pecado es más amplio que la culpa”.¹³ El pecado se puede encontrar en todas

² “Lo que la revelación divina nos dice coincide con la experiencia. El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su Santo Creador. Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último y también toda su ordenación, tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación” (*Constitución “Gaudium et Spes”*, n. 13)

³ De “pes” (pie) con la desinencia “kos”, que significa *defecto corporal*; de la misma manera “man”(de “manus”)-“co”. No es científicamente aceptable la etimología sugerida por algunos diccionarios que hacen proceder la palabra pecado de “pecus” (ganado, bestia), por cuanto “pecar es obrar como los animales”. Por el contrario, el animal, “guiado por su instinto” nunca se equivoca, el hombre, en cambio, en manos de su “libre albedrío” comete aberraciones inimaginables en los simples animales. Por ejemplo, el crimen del aborto.

⁴ Como por ejemplo en CICERÓN, *De finibus*, III, 9: “*peccatum est patriam proderet...fana depeculari*”.

⁵ Del aoristo 2: *αμαρτέιν, αμαρτάνω*

⁶ este sentido lo emplea, por ejemplo, HOMERO. I 11, 8, 311: *αμαρτάνειν τος οδος*

⁷ Cf BONITZ H., *Index Aristotelicus*, 2da. ed., Graz, 1955, 37A.

⁸ *Ética a Nicómaco*, E, 1135b12-25 (ed. Bekker).

⁹ 289 veces bajo forma sustantiva y 233 veces bajo forma verbal; proviene de la radical “Hata”= errar el camino o la dirección. Cf *Job*, 5, 24; *Pr* 8, 38; etcétera.

¹⁰ De la radical “pasa” = romper, transgredir los límites, violar un pacto, desobedecer, etc. Cf *I Reyes*, 12, 17; etcétera.

¹¹ De la radical *'awah* = curvo, desviado, etc. Cf *Pr* 12, 8; *Sal*, 7; etc. Para todos estos sentidos cf KITTELL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1, 257.

¹² “In culpa esse”; por ejemplo CICERÓN, *De natura deorum*, III, 31.

¹³ Cf *II St.*, d. 35, q. 1, a. 1.

aquellas cosas ordenadas a conseguir un fin mediante la operación, tanto si se trata de la naturaleza cuanto del arte. Se puede hablar de pecado siempre que una operación no esté “orientada como lo exige el fin”. Pero el bien y el mal se encuentran de una manera particular en los agentes que obran “por elección”; por eso el pecado recibió en el campo de las acciones voluntarias, por razones especiales, un nombre especial, o sea, *culpa*.

B) Lectura teológica del pecado

El presente análisis es esencialmente teológico. El pecado es considerado por el teólogo ante todo como una *ofensa a Dios* que priva al hombre del bien de la gracia; la filosofía moral, en cambio, lo estudia por su oposición al juicio de la recta razón;¹⁴ y la “historia de las religiones”, por su parte, en cuanto siempre se encuentra, en todo culto o superstición, la idea de algún impedimento que obstaculiza la unión del hombre con la divinidad.

Según algunos estudiosos actuales de la etnografía, la idea primitiva del pecado no sería propiamente religiosa y moral. Entre los pueblos primitivos el pecado solamente constituiría una *violación de una ley meramente positiva* (“tabú”), sancionada por la autoridad pública. Por tanto, todavía no se pone en cuestión *la intención interna*, ni se trata de una verdadera culpa moral. Sólo posteriormente aparecería la idea de un *pecado-sacrilego* (trasgresión de una ley litúrgica o ritual: siempre sin consideración alguna de la intención interna y de la culpa moral). Finalmente, en un tercer estadio de esta evolución, surge la idea del pecado como una ofensa al numen supremo, una ofensa *voluntaria*: la culpa se hace, entonces, simultáneamente religiosa y moral. La mezcla entre lo mágico, lo religioso y lo moral tardaría mucho en ser disuelta.¹⁵ En el mismo Antiguo Testamento se habría pasado de la noción de “pecado ritual” a la de “pecado moral”.¹⁶ Basándose en estos datos, algunos sociólogos e historiadores llegarían a la conclusión de la “artificialidad” cultural de la idea de pecado.

Cualquiera sea el juicio merecido por esta interpretación de los hechos, Quell hace notar que las palabras empleadas por los textos sagrados del Antiguo Testamento para designar el pecado a veces poseen un uso profano, especialmente jurídico: pero su traducción al sentido propiamente religioso es muy antigua. Esta antigüedad no se puede determinar con precisión histórica. En consecuencia, debe decirse que *siempre* el pecado es presentado por el Antiguo Testamento como una injuria a Dios y una desobediencia.¹⁷ Luego se contemplará con mayor detenimiento el tema del pecado en la Escritura.

C) Consideración eminentemente moral

El presente estudio es moral y no metafísico. El pecado es un “acto humano malo”.¹⁸ En consecuencia, puede considerarse:

1.- Bajo razón de mal, en cuanto es la carencia de la debida conmensuración respecto de las normas morales: así es esencialmente *privación y no ser*. Esto pertenece propiamente al análisis de la filosofía primera o metafísica; como el mismo bien al que se opone el mal (la misma ciencia se ocupa de los opuestos).

¹⁴ Cf S.T., I-II, 71, 6, 5m

¹⁵ Cf G. GRANERIS, “Concepto y tratamiento del pecado en la ciencia de las religiones”, en “*El pecado y las fuentes cristianas primitivas*”, “Enciclopedia de la Ética y Moral Cristianas”, ed. Rialp, Madrid, 1963, 15-38.

¹⁶ Cf F. SPADAFORA, *El pecado en el Antiguo Testamento*, ibidem, 39-101.

¹⁷ En G. KITTEL, o.c., I, 275

¹⁸ Cf D.M. BASSO, O.P., *Los fundamentos de la Moral*, ed. CIEB, Buenos Aires, 1990, cap. VI: *La moralidad y sus normas*; Art. I: *Existencia del orden moral*.

2.- En cuanto es un acto humano: así es algo positivo especificado por el objeto y el fin del agente y pertenece propiamente a la ciencia moral, a la cual corresponde investigar de todos los actos humanos, sean buenos o malos. Los conceptos de “mal” y “pecado” no deben considerarse en forma indistinta; ni es verdad, como sostiene O. Kim, que el pecado es el nombre especial del mal en la conciencia religiosa.

D) Posibilidad del pecado filosófico

En conexión con los puntos anteriores, se puede plantear la posibilidad de la existencia de un pecado meramente filosófico. ¿En qué consistiría tal pecado? Sería un acto contrario a la naturaleza racional y a la recta razón; este pecado, aún cuando sea grave, en alguien que ignora o no piensa actualmente en Dios, no es ofensa a Dios, no es pecado mortal destructor de la amistad con Dios, no merece la pena eterna. Esta tesis fue defendida por algunos autores del siglo XVII y provocó una ríspida polémica entre ellos y los jansenistas.¹⁹ Esta tuvo fin con la condenación del concepto de pecado meramente filosófico efectuada por el Papa Alejandro VIII, que luego transcribiré.

Para comprender mejor el significado y los alcances de dicha condenación, es conveniente recordar algunas nociones ya consideradas. Si el pecado es un “acto humano malo” lo es precisamente porque es desordenado o contrario al fin del hombre, pues todo acto humano debe ser un medio por el cual el hombre pueda alcanzar su propio fin. Hay fines que el hombre no está obligado a alcanzar (por ejemplo, ser médico, clérigo o magistrado); pero existe un fin absoluto: es el fin último impuesto por la naturaleza o la gracia. El hombre está estrictamente obligado a tender hacia él. Y este fin último —como sabemos muy bien— es el mismo Dios.

Cuando un fin se impone, necesariamente se impondrán también los medios aptos para conseguirlo. Dicha necesidad, o bien es postulada por la relación intrínseca existente entre los medios y el fin (por ejemplo, quien debe conocer una ciencia está obligado al estudio), o bien es dispuesta por la voluntad positiva y libre de quien, siendo autoridad competente, propone el fin y los premios correspondientes (por ejemplo, una Facultad de Universidad, para conceder a un alumno el doctorado, puede exigirle un determinado grado de conocimientos y de escolaridad). Lo primero es la ley natural; lo segundo la ley positiva, que puede ser humana o divina. Por eso se afirma con razón que todo pecado es contrario a la ley.

Ninguna duda puede haber de lo siguiente: la aversión (o apartamiento) del fin impuesto es “objetivamente” o materialmente una ofensa contra quien impuso el fin; sobre todo cuando el Legislador se propuso a Sí mismo como fin, siendo de este modo despreciado directamente por quien peca. Al cometer una infracción a la ley indudablemente se ofende a la vez al legislador, hablando objetiva y materialmente.

Ahora bien, como la ley de la razón o “ley natural” es una derivación o participación de la Ley Eterna en la mente humana, resulta clarísimo —siempre manteniéndonos en el

¹⁹ Para el origen histórico de la noción de pecado filosófico y la descripción del desarrollo de la polémica mencionada, cf BEYLARD, H, “Le péché philosophique”, en *Nouvelle Revue Théologique*, 62 (1935) 591ss., 673s.; DEMAN, TH., art. “Péché”, en DTC, t. XII, cc. 255-272; MASI, R, “El pecado filosófico”, en *El pecado en la Filosofía Moderna*, en EEMC, t. XIII, ed. Rialp, Madrid, 1963, 7-27; etc. Los principales contrincantes fueron los jesuitas Francisco MUSNIER (autor de la tesis), P. DE REULX y otros profesores de Lovaina, por un lado, y Antonio Arnaud (célebre jansenista francés) con otros teólogos, por otro. A mi juicio, la distinción, sostenida recientemente por HÉRING, B., entre pecado grave y pecado mortal constituye una nueva versión de la tesis de Musnier. La analizaremos oportunamente.

nivel material y objetivo— que toda violación de la ley natural o todo pecado contra el orden racional es simultáneamente una violación de la ley divina y, por tanto, una ofensa a Dios legislador.

Pero el problema se ha planteado en otro nivel, o sea, en el subjetivo y formal. Algunos pensaron que el pecado filosófico, es decir, el acto contrario a la naturaleza racional y a la recta razón, no sería subjetiva y formalmente ofensa a Dios en todos los casos, por ejemplo el de quienes pecan ignorando a Dios o no pensando actualmente en Él. Otros, negando el hecho concreto, aceptaron, sin embargo, la posibilidad absoluta del pecado filosófico supuesto otro orden de la Providencia divina.

Ciertamente se puede imaginar un pecado contra la recta razón que no sea formalmente ofensa a Dios como autor del orden sobrenatural de la gracia y de la gloria. En efecto, aunque a un hombre elevado a este orden supremo resulte imposible realizar un acto contra el fin natural sin rebelarse también contra el fin sobrenatural, puede darse el caso, en cambio, de la ignorancia invencible de Dios en cuanto autor y legislador de este orden sobrenatural, como sucede con los llamados “infieltes negativos”.²⁰ Por tanto, la cuestión del pecado meramente filosófico se restringe a los solos límites de la ofensa de Dios como autor y legislador del orden natural.²¹

Hechas estas aclaraciones, debemos decir, de acuerdo a formulaciones expresas de la Iglesia, que de hecho nadie puede pecar contra la recta razón sin ofender también a Dios subjetivamente. El Decreto del Santo Oficio, del 24 de Agosto de 1690, promulgado por decisión del Papa Alejandro VIII, condena dos proposiciones; la primera de ellas como “herética”, y la segunda como “escandalosa, temeraria, ofensiva de piadosos oídos y errónea”. Esta segunda es, precisamente, la relativa al “pecado filosófico”. Dice así: “*El pecado filosófico, o sea moral, es un acto humano disconveniente con la naturaleza racional y con la recta razón; el teológico, empero, y mortal es la trasgresión libre de la ley divina. El filosófico, por grave que sea, en aquel que no conoce a Dios o no piensa actualmente en Dios, es, en verdad, pecado grave, pero no ofensa a Dios ni pecado mortal que deshaga la amistad con El, ni digno de castigo eterno*”.²²

Escribe al respecto el Card. L. BILLOT: “*Verdaderamente, si en el presente orden tuviese lugar el pecado filosófico, no todas las obras malas deberían ser castigadas por Dios en el foro interno, porque nunca es penado un delincuente sino en el foro en el cual ha delinquido. Si el Apóstol, en Rm 2, 5-11, anuncia universalmente «tribulación y angustia sobre todo el que hace el mal, primero sobre el judío, luego sobre el gentil»; si Nuestro Señor Jesucristo, en Jn. 5, 28-29, declara sin restricción que «llegará la hora en que cuantos estén en los sepulcros oirán su voz (del Hijo del hombre), y saldrán los que han obrado el bien para la resurrección de la vida, y los que han obrado el mal para la resurrección del juicio»: se sigue con certeza la inexistencia de obra mala alguna, al menos en el presente orden de cosas, por la cual no se viole de hecho la ley divina. Todos quienes pecaron sin conocer la ley divina, poseyeron escrita en su corazón la obra de la ley divina, con el testimonio de su propia conciencia*”.²³ Pero, si bien en el presente orden de cosas el pecado filosófico es de

²⁰ Ver *Tratado de la Fe* (II-II, 10, 5). Los teólogos distinguen entre “infidelidad positiva”, la de quien rechaza el contenido de la fe que se le anuncia, e “infidelidad negativa”, la de quien no tiene la fe por ignorar invenciblemente su contenido. La primera es un pecado gravísimo; la segunda no es pecado. Se aplica el criterio de “la ignorancia o el error invencible de conciencia”.

²¹ Este caso es un ejemplo típico de las consecuencias a las que se puede llegar con la negación de la distinción de los dos órdenes, natural y sobrenatural. Cf BASSO, D., *Los fundamentos de la Moral*, ed.cit., cap. III, art. 2.

²² Dz. 1290.

²³ *De Personali et originali peccato*, Roma, 1931, p. 27 ss.

hecho imposible, en otro orden providencial ¿no sería metafísicamente posible?; así lo creyó el jesuita Viva. Billot, sin estar de acuerdo con él, cree, sin embargo, que el citado decreto del Santo Oficio no incluye, al menos expresamente, la opinión de Viva.²⁴

De todas maneras, se trata también de una opinión falsa. Aún en otro orden dispuesto por la Providencia sería imposible pecar solamente contra la razón sin pecar subjetivamente contra Dios. En efecto, quien advierte la absoluta obligación de realizar el bien y apartarse del mal (principio primario de la ley natural), percibe simultáneamente la existencia de un ser superior a él. Hablamos aquí de obligación absoluta. Porque es verdad que muchas obligaciones se nos presentan como hipotéticas. Un caso claro se da cuando el mismo fin queda sometido a nuestra opción y, por lo tanto, también los medios conducentes a él: en esa alternativa, más que de una ley impuesta por otro, se trata de un propósito asumido por nosotros mismos (por ejemplo, quiero obtener un doctorado, luego me propongo estudiar). Y si podemos cambiar la intención, consecuentemente también el propósito. Cuando uno mismo se impone el fin a alcanzar, frecuentemente quedan a nuestra disposición varios medios por los cuales se puede lograr el fin. Tenemos, por ejemplo, la obligación de tender a la perfección de la caridad, mas esta tendencia se salva tanto en las obras de la vida activa cuanto de la contemplativa; soy libre entonces de seguir una u otra vida. Pero, cuando no queda librada a nuestro arbitrio la elección de los medios, entonces se nos impone la absoluta ley u obligación sobre el empleo de uno determinado.

Se halla en juego, pues, la noción de “obligación absoluta”, que no nos imponemos a nosotros mismos, sino simplemente percibimos como impuesta. Y nadie puede imponer al hombre (pues generalmente se trata de cosas ocultas para los demás y, por lo mismo, que no pueden ofender al legislador humano) lo que sólo corresponde al Supremo Legislador, el Autor de la naturaleza, de quien nos viene la impresión de la ley natural (participación de la Ley Eterna y Divina). Únicamente Dios es Legislador y Remunerador Supremo. Escribe santo Tomás: “*Si algunas cosas acerca de las criaturas son consideradas por el Filósofo y el creyente, lo son por principios diversos. El filósofo, en efecto, toma los argumentos de las propias causas de las cosas; el Creyente, en cambio, de la Primera Causa.*”²⁵

Por consiguiente, el filósofo moral considera el pecado en cuanto acto contrario a la razón, norma próxima y creada de la moralidad; el teólogo, a su vez, en cuanto es contrario a la ley eterna y divina, norma increada y suprema de las costumbres humanas. La primera consideración es parcial e incompleta, la segunda plena y adecuada. De modo que las palabras de santo Tomás,²⁶ aducidas a su favor por los defensores del pecado filosófico, enseñan precisamente lo contrario.

²⁴ Cf Masi, R., l.s.c., p. 19

²⁵ CG, II, cap. 4

²⁶ I-II, 71, 6, 5m

II.- FUENTES DE LA TEOLOGIA DEL PECADO

NOTA: este punto pertenece a la Historia de la Teología Moral o a la Exégesis del Antiguo y del Nuevo Testamento. No será desarrollado por la Cátedra sino por los mismos alumnos, como objeto de estudios monográficos, individuales o por equipos. La reflexión deberá llevarse a cabo sobre los cuatro siguientes tópicos:

- A.- El pecado en la historia de las religiones
- B.- El pecado en el Antiguo Testamento
- C.- El pecado en el Nuevo Testamento
- D.- El pecado en los Padres de la Iglesia hasta san Agustín

Existe abundante cantidad de títulos sobre cada uno de estos temas. El estudio sintético *El pecado en las Fuentes Primitivas Cristianas* (ver bibliografía más adelante) puede servir de guía para un análisis más profundizado.

Además del principio general subrayado anteriormente sobre la noción de pecado en el Antiguo Testamento, se sugieren los parámetros consignados a continuación (de los cuales no habría que apartarse), para la interpretación fiel del Nuevo Testamento (de acuerdo a una centenaria tradición).

1.- En los *Sinópticos*: el pecado es descrito como un “abandono de la casa del Padre” (*Lc 15*: parábola del hijo pródigo); rechazo de “la voluntad del Padre” (*Mt 7, 23*); desprecio de la gracia (*Mt 11, 20*). Por otra parte, el pecado convierte a los hombres en deudores de Dios (*Mt 7, 23*); los pecados no son todos iguales ni se castigan en el mismo grado (*Mt 18, 6*; *Lc 12, 47*); no abarcan solamente los actos externos sino, sobre todo, los internos (*Mt 5, 21-25*). La *universalidad* del pecado en la estirpe humana se halla implícita en el llamado a la penitencia (*Mt 4, 17*). Jesús describe, como objeto primario de su venida al mundo, la incorporación de los pecadores (supuesta su conversión) al Reino de los Cielos (*Mt 9, 13*).

2.- En *san Pablo*: el Apóstol enseña que todos somos pecadores, tanto los hebreos cuanto los griegos (creyentes y gentiles: *Rm 3, 23*) y que sólo en el Evangelio se encuentra la salvación (*Rm 3, 20*). El origen de todos los pecados es asignado a una falta original, cuyas característica (o sea, la desobediencia) y propagación describe (*Rm 5*). El pecado es *esencialmente* una repulsa de la voluntad de Dios (*I Co 15, 9*). La muerte y las miserias de la vida son secuelas del pecado y no condiciones naturales del ser humano (*Rm 5, 21*).

3.- En *san Juan*: el pecado es definido como *iniquidad* (*I Jn 3, 4*): es un acto contra el derecho divino (*αδικία*); es un estado permanente de separación de Dios (“Dios no oye a los pecadores”: *9, 31*). Quien peca se convierte en siervo del pecado (*8, 34*). El pecado viene del diablo (*I Jn 3, 8*).

PARTE SEGUNDA

DESARROLLO DEL TRATADO DEL PECADO

NOTA: El tratado abarca tres secciones. En la *primera* estudiamos, siguiendo el orden propuesto por santo Tomás en su “Tratado de los vicios y pecados” de la Prima Secundae, la causa formal del pecado. Dicha primera sección comprende dos capítulos: en el primero se analiza la naturaleza del pecado, en el segundo sus divisiones en orden a su naturaleza (especies y grados). En la *segunda* sección (capítulo III) nos ocupamos del tema de la causa material o de los sujetos del pecado. En la *tercera* sección tratamos de las causas del pecado; esta sección incluye también dos capítulos, uno (capítulo IV) dedicado al estudio de las causas en si mismas, y otro (capítulo V) al de los efectos del pecado.

A) SECCIÓN PRIMERA

CAPÍTULO I

LA NATURALEZA TEOLÓGICA DEL PECADO

ARTÍCULO I

LAS FÓRMULAS AGUSTINIANAS

A.- LA INTERPRETACIÓN TOMISTA

Desde hace siglos acostumbran los teólogos, al explicar el pecado, recurrir a dos célebres fórmulas agustinianas. La primera de ellas, muy frecuentemente utilizada por santo Tomás, define el pecado como “un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna”.²⁷ La otra, menos empleada, dice que “el pecado es una conversión al bien precedero y una aversión al Bien Imperecedero”.²⁸ En ambas definiciones se advierte con claridad la dimensión eminentemente teológica (por oposición) que tiene el pecado en la doctrina de san Agustín. Santo Tomás, intentando traducir esas fórmulas a sus propios cánones conceptuales, se

²⁷ “Peccatum est dictum, vel factum vel concupitum aliquod contra aeternam legem” (*Contra Faustum Manichaeum*, XXII, 27; PL 42, 418). Cf S. TOMAS, I-II, 71, 6; II St. d. 35, a. 2; *De Malo*, 2, 1; etc.

²⁸ “Conversio ad bonum commutabile et aversio ab Incommutabili Bono”. En realidad, esta fórmula no se encuentra exactamente en esos términos en las obras de san Agustín, pero sí la idea en ellos contenida, expresada de muy variadas maneras, por ejemplo: “Todos los pecados están contenidos bajo este hecho genérico, cuando alguien se aparta (*avertitur*) de las cosas divinas y verdaderamente permanentes y se inclina (*convertitur*) hacia las cosas mudables e inciertas” (*De Libero Arbitrio*, L. 1, cap. 6; PL 32, 1240); “Peca la voluntad apartada (*aversa*) del bien imperecedero y común e inclinada (*conversa*) al propio bien, sea exterior sea interior” (*Ibidem* L. 2, cap. 19; PL 32, 1269); “Es el pecado...la aversión (*aversio*) del Supremo Creador y la conversión (*conversio*) a las cosas creadas inferiores” (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, L. 1, a. 2, n. 18; PL 40, 122); y, quizás en el más bello de todos los pasajes, dice finalmente: “Dios te ha creado como un cierto bien; pero por debajo de él, como por debajo de ti, ha creado un bien inferior. Tú te encuentras debajo de un bien, y encima de otro bien, *no quieras abandonando (avertere) el bien que está por encima de ti inclinarte (convertere) hacia un bien que es inferior*. ¿De dónde proviene tu pecado? ¿No es quizá del modo desordenado con que tratas las cosas que has recibido para tu uso? Haz buen uso de las cosas que están por debajo de ti y con esta rectitud de corazón gozarás del bien que está por encima de ti”. (*De Civitate Dei*, L. 20, cap. 6; PL 41, 665)

www.traditio-op.org

esfuerzo por hacer ver en ellas la doble realidad incluida en la estructura o en la naturaleza del pecado: lo material (la sustancia del acto —“dicho, hecho o deseo”—, o sea, la “conversión”) y lo formal (la razón de ser de la malicia —“contra legem aeternam”—, o sea, la “aversión”). Y así, proponiendo una sentencia aún más sintética que las de san Agustín, define el pecado como “un acto humano malo”,²⁹ fórmula en la cual se establece la naturaleza propia del pecado por su género (“acto humano”) y su diferencia específica (“malo”).

De la anterior formulación se infiere, en total acuerdo con las enseñanzas bíblicas, que el pecado debe ser concebido esencialmente como una “ofensa a Dios”; si no fuese así no sería propiamente pecado.

1.- Análisis de los elementos

El pecado es, pues, un acto humano malo. Si, como se explica en el tratado de la moralidad, el mal “es la carencia de la plenitud debida al ser”,³⁰ la naturaleza de las distintas especies de mal dependerá de las distintas especies de entidad de las cuales priva. Existe un mal que es carencia de plenitud de la entidad física y un mal que es carencia de plenitud de la entidad moral del acto humano. El pecado es la segunda de estas alternativas. El orden moral se dice según se dé o no la sujeción del acto a sus normas: recta razón y Ley Eterna. Consecuentemente se ha de distinguir en el pecado el acto humano en sí mismo y la malicia inherente a éste. Bajo el primero de los dos aspectos, el pecado está constituido por una *ordenación positiva* del acto a un determinado objeto especificativo, aspecto común a todo acto humano en cuanto tal; en este sentido el pecado recibe la denominación de *conversio ad bonum commutabile*. Bajo el segundo aspecto el pecado es una desviación respecto de las normas morales, en realidad un elemento negativo o, más bien, privativo, y se lo designa *aversio ab incommutabili bono*.

1.1. El pecado en cuanto acto o naturaleza de la “conversio”

Santo Tomás dedica un largo artículo³¹ a analizar en qué sentido se pueden aplicar al pecado los términos *sustancia*, *naturaleza* y *cosa*. Se trata de una doctrina medular; los principios allí establecidos son definitivamente esclarecedores.

SUSTANCIA: este vocablo puede tener dos significaciones. Una se refiere al primero de los predicamentos o categorías aristotélicas, en cuyo caso equivale a *forma*, *materia* o *compuesto de ambas*, en cuanto principios *intrínsecos* y *constitutivos* del ser;³² se trata de un sentido *unívoco* por el cual se designan los seres propiamente comprendidos en el género de sustancia. Otra se refiere a la *esencia* (quid) de todo cuanto existe; así se dice: “la definición expresa *la sustancia* de algo”. Entendida de esta manera la aplicamos a todo cuanto posee un ser positivo y se afirma por igual de la sustancia y de los accidentes y es, en consecuencia, su significado eminentemente *análogo*; se lo emplea con frecuencia en filosofía y en teología.

El pecado, por pertenecer al orden de las operaciones, no puede ser considerado *sustancia* en el primer sentido. Pero se puede decir que *es sustancia* si se la entiende de la segunda manera, teniendo siempre el cuidado de evitar los equívocos: en cuanto conversión

²⁹ Ayudará mucho a comprender esta definición repasar la doctrina tomista sobre la distinción entre el ser físico (lo que el Angélico llama “la sustancia”) y el ser moral (la adecuación o no adecuación con el Fin Último) del acto humano.

³⁰ I-II, 18, 1; II St. d. 35

³¹ II St. d. 37, q. 1, a. 1

³² Cf III, 2, 1

el pecado es un acto, una entidad positiva y, por tanto, una esencia o sustancia; pero no se ha de olvidar que, en cuanto aversión, es algo privativo o negativo, es decir, la *ausencia de esencia* o un *nihilum*.

NATURALEZA: también en este término pueden distinguirse varios significados y, en este caso, son más numerosos. Naturaleza puede ser cuanto es extensible a todos los seres, o sea, cuanto el entendimiento puede captar de alguna manera; es el significado más amplio y genérico. Pero naturaleza puede significar también el ente capaz de obrar, de recibir o ser principio de movimientos, operaciones y pasiones; tal significado puede competir únicamente a las sustancias predicamentales o propiamente dichas. Se puede denominar naturaleza, en tercer lugar, al principio del movimiento o reposo donde estrictamente los encontramos; es el caso de las potencias o facultades. Finalmente, naturaleza es todo aquello informado por una diferencia específica; éste es el sentido empleado con mayor frecuencia pues, dada su analogía, abarca gran número de aplicaciones: así hablamos de la naturaleza de una virtud, de un vicio, de un accidente, etcétera.

El segundo significado del término naturaleza no puede aplicarse al pecado, ya que éste no pertenece al predicamento sustancia. Tampoco le compete el tercer significado: no es “principio” del movimiento sino el movimiento mismo (es un acto). Mas el primero y el último pueden aplicársele de alguna manera, siempre empero en cuanto conversión, nunca en cuanto aversión. Bajo su modalidad de acto puede ser captado por el entendimiento y se puede determinar su especie asignándole una diferencia específica; pero no sucede lo mismo si se lo considera bajo su faz privativa (carencia de la rectitud debida), pues así ni es ser, ni puede tener diferencia específica, sino que se lo denomina en orden a la forma de la cual priva.

COSA: de dos maneras se puede predicar este término (res). Todo cuanto posee un ser firme y rato en la naturaleza, todo cuanto tiene esencia se llama cosa, así como se llama ser a cuanto posee existencia. Pero muy frecuentemente, y en sentido traslaticio, denominamos cosa a aquello que es susceptible de una captación intelectual. Por oposición al anterior, expresión de un “ser real”, este segundo significado se refiere a los “seres de razón”, sólo existentes en la mente pero sin una entidad firme en la naturaleza. Así las privaciones pueden decirse “cosas” como les llamamos “seres de razón”.

El pecado, en cuanto conversión o acto, puede denominarse cosa en el primer sentido, mas, en cuanto es propiamente pecado, o sea, en cuanto es privación del orden moral, no es una cosa sino más bien la privación de una cosa y esto es algo (res) no de la naturaleza sino de la razón. El pecado, en aquello que lo constituye precisamente en cuanto tal, se identifica con la privación y puede decirse “cosa” únicamente en cuanto “ser de razón”.

De todo lo expuesto podemos extraer los siguientes corolarios:

- a) El pecado consiste en “un-orden-a” (conversio) un determinado objeto, el cual es siempre un bien al menos aparente;³³
- b) El pecado se especifica en cuanto acto por el objeto propio de la conversión;³⁴

³³ I-II, 75, 1; 4, 1m; 77, 4; II-II, 118, 5; II St. d. 35, a. 1; etc.

³⁴ I-II, 72, 1-2-4-5, 2-8-9 1m; 73,3 o y 1m; 4; 76, 6, 2m; 79, 2, 3m; II-II, 39, 2; II St. d. 42, q. 2, a. 2, q. 2; IV St. d. 16, q. 3, a. 2, q. 4 ad 5; *De Malo*, 2. 6; 14, 3; etc.

- c) La intención del pecador tiende siempre hacia el objeto de la conversión;³⁵
- d) El pecado no es una mera privación sino más bien un acto privado del debido orden;³⁶
- e) El pecado consiste esencialmente en un acto procedente del libre albedrío;³⁷
- f) El pecado, en su formalidad de acto, es causado por Dios en cuanto primer motor y primera causa eficiente (este difícilísimo problema —denominado “*crux theologorum*”— será analizado cuando se trate sobre las causas del pecado).

1.2. *El pecado en cuanto privación o aversión*

El pecado —se dijo— es una privación; constituye una privación —donde se compromete la voluntad libre del hombre— del orden de conformidad debida con las normas morales. Esas normas son las consabidas recta razón humana y Ley Eterna. En el primer caso, como se trata de una comparación del pecado con la norma moral homogénea, la consideración del mismo pertenece a la Filosofía Moral, y en el segundo es propia de la Teología Moral, según hemos oído decir a santo Tomás en un texto ya citado.³⁸ Podemos resumir en pocas conclusiones el concepto tomista de aversión:

a) La privación o aversión constituye al pecado en su razón precisa de mal moral;³⁹

b) La privación, comparada con el acto del pecado, es *algo accidental* (“*per accidens*”), algo que se da *al margen de la intención del que peca* (“*praeter intentionem agentis*”).⁴⁰ Se considera al margen de la intención del agente todo aquello a lo cual no se dirige primaria y principalmente (“*primo et per se*”) su voluntad. Esto no significa que la aversión, supuesta siempre en el acto del pecado, no sea querida o aceptada por el pecador, pero lo es *a través de otra cosa* (“*per aliud sive per accidens*”): es una circunstancia del objeto, algo que acaece a éste cuando especifica el pecado.⁴¹ Por eso se dice que “*toda causa per accidens debe ser reducida a una causa per se*”.⁴² Cuando se afirma la maldad intrínseca del pecado no se hace referencia, por tanto, a la entidad física del acto (así lo concebiríamos como una corrupción ontológica al mejor estilo luterano), sino a ese “*totum per accidens vel secundum quid*”, constituido por diversos y dispares elementos, del que habla santo Tomás;⁴³

* La razón principal de la gravedad del pecado proviene de la aversión;⁴⁴

* La aversión, como defecto inherente al acto, no puede de ningún modo ser causada por Dios (ver más adelante); es una consecuencia lógica y necesaria.

³⁵ I-II, 73, 2; III, 88, 4; *De Malo*, 14, 3; etc.

³⁶ I-II, 72, 1, 1m; 75, 1, 1m; *De Veritate*, 28, 6; *De Malo*, 2, 1, 4m; 14m; 11 13m; 4, 2, 10m; etc.

³⁷ I-II, 77, 6; *De Malo*, 2, a. 9, 2m; etc.

³⁸ I-II, 71, 6, 5m; cf II St. d. 37, q. 2, aa. 1 y 2; I-II, 79, 2. Para el análisis del concepto de privación aplicado al pecado en Santo Tomás cf L.B. GILLON, O.P., *La Théorie des oppositions et la Théologie du péché au XIII siècle*, Paris, 1937, p. 131.

³⁹ I-II, 71, 6; 72, 9, 1m; 79, 2, 3m; 84, 3, 2m; *De Veritate*, 28, 2, 7m; II St. d. 35, q. 1, aa. 2 y 4; etc.

⁴⁰ I-II, 72, 1; 77, 6, 1m; 8, ad 2; II-II, 39, 1, 1m; *De Veritate*, 28, 2, 3m y 7m; *De Potentia*, 5, 4 o y 6m; *Quodl. VI*, a. 16; II St. d. 5, q. 1, a. 2 ad 5; d. 36, a. 3 ad 5; etc.

⁴¹ Cf *De Malo*, 3, 12; I-II, 75, 1; etc.

⁴² I-II, 75, 1; etc.

⁴³ Cf I-II, 17, 4

⁴⁴ II St. d. 35, q. 1, a. 2; etc.

B.- LA CUESTIÓN DEL “CONSTITUTIVO METAFÍSICO”

Después de haber recordado los anteriores principios la conclusión se impone: el pecado debe definirse como una realidad compuesta donde la conversión (acto) es *como la materia* y la aversión (privación) *como la forma*. Debemos luego insistir sobre esto.

Sin embargo, la mala interpretación de un célebre texto de santo Tomás ha llevado a muchos teólogos a otra definición del pecado, causa de innumerables confusiones. El Angélico escribe: “*La razón formal de un pecado puede tomarse de un doble modo. Uno, según la intención de quien peca. En este sentido, aquello a que tiende el que peca es el objeto formal del pecado, y así se obtienen sus diversas especies. Otro modo es según la razón de mal. Así el bien de que se aparta es el objeto formal del pecado. Mas, por este lado, el pecado carece de especie, o mejor, la privación es su especie*”⁴⁵.

De acuerdo a lo antes expuesto, el significado de este pasaje no puede ser más claro: vuelve a distinguir en el pecado los dos aspectos constantemente aludidos, es decir, el acto o conversión, constituido y especificado por el orden a un objeto concreto, y su malicia moral o aversión, consistente en la privación del orden regulador. Nada nuevo se encuentra en este texto.

a. *Cómo se origina el planteo*

Con la anterior concepción tomista del pecado coincidieron Duns Escoto y su escuela. Lamentablemente, el hecho de que Escoto definiera la moralidad de una manera distinta a como lo hacían los tomistas, confundió a muchos de éstos haciéndoles creer, por sospecha, que la definición del pecado por sus elementos material (el acto humano o conversión al objeto) y formal (la aversión) contenía en la doctrina de santo Tomás algo ausente en la de Escoto. Hasta cierto punto esto era verdad; pero, no obstante dicha diferencia, no era menester cambiar lo sustancial de la fórmula sino reinterpretarla en su recto sentido. En efecto, para el escotismo la moralidad no interviene en la especificación del acto humano como tal, ni del hábito del cual procede el acto humano. Es una pura *relación predicamental* sobreañadida. El acto humano no es un género para las diversas moralidades buena y mala, es solamente su sujeto; así dirá el escotismo que un mismo hábito numéricamente puede pasar del mal al bien y recíprocamente; que el acto generativo en el matrimonio y en el adulterio es exactamente el mismo y su diferencia se da por las distintas relaciones con las normas morales, de hecho con la voluntad de Dios, por otra parte concebida como una voluntad positiva.

Ahora bien, hemos expuesto al tratar de la moralidad una idea de ella muy diferente; ésta alcanza al acto en su especificación, le da una esencia, un ser moral intrínseco, distinto de su ser físico. Ella es la especificación del querer en cuanto humano. La moralidad, en esta perspectiva, no es ciertamente esencial al acto humano como acto físico, es una propiedad suya; pero es, en cambio, esencial al acto humano en cuanto humano; le otorga su diferencia específica. Así considerado el acto humano, moral en su sentido más preciso, no es solamente el sujeto del bien y del mal moral, es su género; bien y mal son diferencias específicas (o, al menos, subalternas, pues cada una de ellas posee otras especies más particulares). De allí se deduce que la virtud no es el mismo hábito que el vicio, distinguiéndose sólo por una u otra relación: es un hábito al cual resulta esencial ser bueno, y el vicio un hábito al cual resulta esencial ser malo. Y lo mismo debe decirse del acto. Pero, lo que parecen no haber advertido los tomistas es que esta doctrina de santo Tomás se debe a su manera de concebir la naturaleza tanto de los hábitos cuanto de los actos. Para santo Tomás (y aquí reside la

⁴⁵ II-II, 10, 5, 1m
www.traditio-op.org

diferencia con Escoto) todo hábito y todo acto dice una *relación “secundum dici”* con su objeto; para definir la moralidad le basta el siguiente principio: “*así como un acto, en general, recibe su especie del objeto (en su ser físico), así el acto moral recibe su especie del objeto moral*”.⁴⁶ la especie moral no está en el acto o en el hábito mismo sino en cuanto es una relación trascendental (así la denomina la escuela) al objeto moral; por eso es intrínseca. Pero la especie propiamente está en el objeto en cuanto moral. Ahora bien, el objeto moral es algo complejo, se constituye por dos elementos: uno material (su ser físico) y otro formal (su adecuación con las normas y, en definitiva, con Dios). El error de Escoto no estuvo en haber comprobado él también la existencia de esos dos elementos, sino en haber definido el acto o el hábito sólo como una relación predicamental o “*secundum esse*” al objeto moral y, entonces, la convierte en meramente extrínseca. Este error de Escoto fue imitado por otras escuelas, a las cuales se les ha hecho imposible concebir actos y hábitos “*intrínsecamente malos o buenos*”.⁴⁷

b. La intervención del Cardenal Cayetano

Sin embargo, el Card. Tomás de Vio Cayetano, célebre comentador de la Suma Teológica, un poco obsesionado con los planteos escotistas en general creyó ver, en el texto de santo Tomás antes citado, algo que no se encuentra en él: “*...Distingo, pues, en primer lugar, de acuerdo con el mismo santo Tomás en II-II, q. 10, a. 5, al pecado en un doble género: es decir, en el género de mal «simpliciter»; y en el género de lo voluntario o de mal moral*”.⁴⁸

Existirían, entonces, dos especies o géneros distintos de malicia en el pecado: una *privativa*, a la que denomina “*simpliciter*” y otra *positiva* o moral; la primera estaría constituida por la aversión y la segunda por la conversión. Esta manera de concebir el pecado debe atribuirse a la preocupación logicista, lamentable característica de este insigne pensador, por encontrar en todas las cosas un “constitutivo metafísico” Pero, en el caso excepcional del pecado, esa preocupación le ha tendido una trampa: no ha advertido que el pecado precisamente consiste en no tener un constitutivo o, como dice santo Tomás, en que “la privación sea su especie”. Y así continúa escribiendo: “*A la pregunta sobre qué es más absolutamente el pecado, contesto que es la conversión: pues la conversión da al pecado su verdadera especie; la aversión, en realidad, no le da una especie, sino la privación de la especie; pero al pecado más le conviene su propia diferencia específica que la privación de la especie opuesta*”.⁴⁹

Su reconocida sagacidad flaquea en el presente caso. Aunque su opinión haya sido aceptada por una gran cantidad de teólogos tomistas posteriores,⁵⁰ llegando a ser considerada

⁴⁶ *De Malo*, 2, 6, 2m.

⁴⁷ Para un mejor conocimiento de este asunto cf S. PINCKAERS O.P., *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Ed. Un. Fribourg, 1986; también varios artículos de distintos autores sobre el mismo tema en la obra *Universalité et permanence de Lois morales*, ed. Un.Fribourg, 1986.

⁴⁸ Th. de VIO CAYETANO, O.P., *Commentarium in II-II D. Thomae*, ed. Leonina, t. VII, in q. 71, a. 6, n. VI, p. 10.

⁴⁹ *Ibidem*. A continuación (n. VII) trata Cayetano de dar una explicación de la terminología utilizada por santo Tomás cuando afirma que la “*aversio est quasi formale*” en el pecado, mientras la “*conversio est quasi materiale*”, en el mismo artículo por él comentado. Indudablemente, Cayetano plantea con toda claridad el problema, pero fuerza los términos del santo Doctor haciéndoles decir precisamente lo contrario. Luego, en el comentario al a. 1 de la q. 72, cuando se trata de la especificación de los pecados, vuelve a la carga con su distinción.

⁵⁰ En efecto, muchos tomistas han adherido a la tesis de Cayetano. Por ejemplo, el P. Th. DEMAN, en su www.traditio-op.org

fórmula imprescindible para toda la escuela, encierra un grave sofisma y no podemos aceptarla.

En síntesis, la opinión de Cayetano y sus discípulos se reduce a lo siguiente: no existen diferencias específicas que no sean *positivas*, aportando una nota esencial; un género no puede ser precisado en especies diferentes sino por determinaciones *contrarias*; la pura y simple privación, que no estuviese fundada sobre una contrariedad, no haría más que destruir la especie en lugar de constituir una nueva. Se sigue, para definir el pecado en su oposición al bien moral, la inconveniencia de una simple oposición privativa, como la que contrapone el bien y el mal en el sentido trascendental (donde ni uno ni otro serían diferencias específicas); aquí se da necesariamente oposición contraria como entre dos términos positivos, dos especies inmediatamente opuestas de actos humanos; *la oposición se establece siempre y en primer lugar por dos términos positivos*.

Todo esto es inexacto. Se ha confundido la cuestión del constitutivo del pecado con la de su especificativo propio, o sea, el objeto del acto. Evidentemente, como diremos luego, para distinguir un acto de homicidio de otro de robo únicamente podemos recurrir a sus propios objetos; mas esos objetos, por sí solos, no los constituyen en pecados, si a ellos no se une la malicia consistente en la aversión. Por eso mismo afirma siempre santo Tomás que tanto la bondad cuanto la malicia de un acto o de un hábito pertenecen no directamente sino “ex consequenti” a la esencia de los mismos.⁵¹

La interpretación cayetanista tergiversa el pensamiento de santo Tomás y crea insolubles dificultades posteriores. Más aún, constituye un precedente gravísimo dentro de la teología escolástica del siglo XVI, a la cual impidió una más clara y firme refutación de la concepción luterana, como veremos luego.

El primero en captar la gravedad del problema fue el ilustre catedrático salmantino Domingo Báñez O.P.; dice este autor: “*Si la tercera opinión (se refiere precisamente a la de Cayetano) habla de un género de mal propiamente dicho, no es probable. Se demuestra. Porque es absurdo en lógica y metafísica que una especie positiva esté formalmente contenida en un género propia y formalmente privativo. El motivo estriba en que la privación formal no puede dividirse esencialmente en especies positivas formales como son las especies de pecado según esta opinión*”.⁵²

Evidentemente, la idea de un “mal positivo”, aún en el campo de la moralidad, es un absurdo metafísico. El concepto de mal, como el de bien, es análogo y debe concebirse siempre de manera análoga. Pero, según esta teoría, no existiría analogía entre el mal físico o metafísico y el mal moral. Eso es, por lo menos, expresamente contrario a la enseñanza constante del Angélico.

artículo *Péché*, del D.T.C., t. XII, I, cl. 145 ss.; es un excelente y erudito trabajo, pero adopta literalmente la opinión mencionada. Lo mismo hace P. LUMBRERAS O.P., *De Vitiis et Peccatis*, Roma, 1935, p. 24 ss. y en el comentario al tratado del pecado de la Suma (ed. bilingüe BAC, t. 5, Madrid, 1954, *Temas discutidos*, n. 3, p. 945 ss.); L.B. GILLON O.P., o.s.c., p. 126 ss.; y muchos otros antiguos y modernos.

⁵¹ Cf I-II, 71, 1 y lugares paralelos. Explicaré más adelante ese punto.

⁵² D. BAÑEZ O.P., *Comentario a la I-II de Santo Tomás; Q. 71, a. 6 (Dubium I)*, ed. Beltrán de Heredia O.P.. T. II, p. 61 ss., Madrid, 1944. La refutación de la tesis de Cayetano, que puede leerse a continuación, no resulta clara pese a todo; algunas de las conclusiones parecen conceder razón al gran comentador, otras contradecirlo (no se ha de olvidar que se trata de un texto “reportado” y no original del maestro salmantino).

c. La enseñanza expresa de santo Tomás

En un sorprendente texto, donde santo Tomás presenta la división del mal fundándose en la enseñanza del filósofo aristotélico Avicena (Ibn-Sîna),⁵³ encontramos las pautas para resolver las dificultades que atormentan a este grupo de tomistas respecto de nuestro problema.

El mal —enseña— se afirma de dos modos:

1.- *Propiamente* (“per se”): consiste en la privación de una perfección; esta privación hace que algo sea malo. Se lo suele denominar “mal abstractamente considerado”. Mas la privación de una perfección puede acontecer en dos órdenes distintos:

1.1. *Como privación de una perfección necesaria para el ser primario de una cosa*. Este tipo de privación es el mal propiamente dicho e igual para todos los seres, como, por ejemplo, es un mal para el hombre la falta de una pierna o de otra parte necesaria de su cuerpo. Se lo denomina también *mal físico u ontológico*.

1.2. *Como privación de una perfección secundaria*, según sería, por ejemplo, la privación en un sujeto capaz del conocimiento de la geometría o de algo similar. Este tipo de privación no es siempre mal para todos los seres, sino solamente para aquellos que han puesto empeño en lograrla y no la han alcanzado, o están obligados a poseerla y no la tienen.

2.- *Accidentalmente* (“sive per aliud”): se trata de un mal indirecto; no es intrínsecamente mal (absolutamente hablando es un bien), sino ocasión o efecto del mal en sentido estricto. Lo llama *mal en concreto* (“concretive sumptum”), pues generalmente es el sujeto de la privación o su agente.

2.1. El *sujeto* de la privación o carencia puede ser:

* *ACTO*: cuando el acto tiene privación del fin debido o de las debidas circunstancias; es el llamado *mal de culpa* o pecado.

* *HÁBITO*: los actos generan hábitos semejantes a ellos; por eso los hábitos engendrados por actos malos son también malos y se llaman *vicios*.

* *PASIÓN*: una privación de perfección puede producir alguna corrupción en el sujeto paciente; tal pasión se denomina *mal de pena o defecto de la naturaleza* en quienes no pueden coexistir, por cualquier causa (edad, demencia, etcétera), la culpa y la pena. Es un efecto del mal propiamente (“per se”) dicho.

* *SUSTANCIA*: ningún accidente puede ser sujeto de una atribución cualquiera, positiva o privativa, si no es en virtud de la sustancia donde se sujeta. Por ello, el sujeto de la privación, en la cual consiste propiamente el mal (“quae per se malum est”) o la sustancia, también puede decirse malo, como se dice “un hombre malo” o “un alma mala”.

2.2. El *agente* de la privación puede ser:

* O bien unido al sujeto (“coniunctum”) y contrario a la perfección debida, como en el caso del fuego quemante y de la espada hiriente. De aquí se sigue un mal denominado *pena de sentido* en los sujetos en quienes pueden coexistir la culpa y la pena. Este agente, por estar unido al sujeto, *es sentido* por éste, de donde el nombre.

* O bien no unido al sujeto (“non coniunctum”), pero impidiendo la acción de la causa perfeccionadora, como se dice a veces que las nubes son malas porque impiden la acción del sol sobre los vegetales. Pero, pues este agente no es sentido, se llama *pena de daño* en aquellos sujetos susceptibles de pena, precisamente porque subtrae la

⁵³ *II St.*, d. 34, q. 1, a. 1. Puede verse en GILLON, l.s.c., la exposición de la notable evolución histórica de la doctrina contenida en este artículo. Dicha doctrina se encuentra expuesta también en *De Malo*, 1, a. 1 y ss.; estos artículos son muy importantes para discernir el verdadero pensamiento del Angélico.

perfección sin obrar directamente sobre el sujeto, sino sólo impidiendo la acción de su causa. De sentirse este tipo de agente no unido lo sería accidentalmente, como en el ejemplo de las nubes que pueden verse.

De toda esta exposición deduce el mismo santo Tomás la analogía del mal: “En los males de este modo enunciados existe un orden, de tal manera que todas las demás cosas se dicen malas por relación a aquello que es propiamente mal (“malum per se”), que es el primer grado del mal; el segundo grado debe asignarse al mal accidental, o sea, al sujeto del mal, en cuanto lleva consigo la privación que es propiamente el mal; en el tercer grado debe colocarse aquello que se denomina mal accidental como causa inductora del mal: esto no lleva en sí necesariamente el mal, pero provoca la privación en otro. Por consiguiente, el primero se dice absolutamente malo; el segundo en orden al primero; y el tercero en orden al segundo. De donde, aquello que es mal propiamente (“per se”) *no supone algo* (“non ponit aliquid”), *sino se dice que existe como privación* (“dicitur esse ut privatio”). *El mal que es sujeto de la privación es algo positivo, pero no en cuanto es malo, como el ojo es algo, pero no en cuanto es ciego: pues la ceguera no existe en él sino como privación de la visión*”.

Aplicar esta doctrina al caso del pecado resulta sumamente sencillo dada la diafanidad de la doctrina y su extraordinaria precisión. El acto del pecado es el sujeto de la privación y es algo positivo; se puede llamar malo en cuanto es sujeto de la privación o aversión y solamente por eso; no puede existir en él una malicia positiva, concepto contradictorio en sí mismo. Si es mal sólo “per accidens” (en cuanto sujeto de la privación), se sigue que, en su entidad positiva, es un bien “per se”. *“La acción mala se especifica en orden al fin indebido, al cual se mezcla la privación del fin debido donde incide la razón del mal. Por lo cual se hace evidente que no especifica un mal hábito o un mal acto la sola privación, sino la posición del orden a un fin con privación del fin debido; y así resulta claro que el mal, en cuanto diferencia específica, no es el mal «per se», sino el mal «per accidens» o tomado concretamente («concretive sumptum»)*”.⁵⁴

Esta cuestión es más gravitante de lo que pudiera parecer en el primer momento y ello se comprueba por sus aplicaciones concretas. Debido a esta desafortunada distinción entre la malicia positiva y la privativa en el pecado, que lleva a Cayetano a poner “el constitutivo metafísico del pecado” en el mismo acto o en la conversión, se cae posteriormente en dos contrasentidos teológicos gravísimos.

El primero de ellos se refiere a la relación del pecado con la causalidad divina. Si el pecado está metafísicamente constituido por su entidad positiva o conversión, que sería al mismo tiempo una malicia positiva formal, Dios, siendo causa del acto del pecado —según enseñanza expresa de santo Tomás—⁵⁵ vendría a ser causa del constitutivo formal u ontológico del pecado o, dicho de otra manera, Dios sería causante de una malicia positiva. Esto es totalmente absurdo, pero de tal atolladero no han podido zafarse ni Cayetano ni quienes lo han seguido.⁵⁶

⁵⁴ II St., d. 34, q. 1, a. 1 in fine.

⁵⁵ I-II, 79, 2 y lugares paralelos.

⁵⁶ F. STENGMÜLLER, en *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela salmantina* (Barcelona, 1934), dedica un capítulo (cap III, pp. 61 ss.) al análisis de la evolución de este problema entre los teólogos cayetanistas del siglo XVI. La juzgo como la mejor síntesis existente. Leyéndola se advierte de inmediato como se puede llegar a convertir un problema simple, aunque difícil, en algo complicadísimo para cuya solución esos teólogos no encontraron una respuesta ni siquiera medianamente satisfactoria

El segundo se relaciona con la naturaleza del pecado original. En efecto, según santo Tomás, existe analogía entre el pecado personal y el pecado original:⁵⁷ así, lo que es la conversión a la aversión en el pecado personal (lo material y lo formal) es la concupiscencia habitual a la privación de la gracia en el pecado original. Si hubiesen tenido lógica Cayetano y sus discípulos, siguiendo esa analogía y su propia doctrina, deberían haber sostenido que el constitutivo metafísico del pecado original es la concupiscencia habitual. Pero no podían sostenerlo, porque justamente ésa era la doctrina luterana condenada por el Concilio de Trento.⁵⁸ ¿Cómo resolver esa dificultad? Lo mejor y más sencillo hubiese sido dejar de lado esa doctrina sobre el constitutivo metafísico del pecado y la bendita idea de una malicia positiva. Lejos de hacer eso, sostuvieron que entre el pecado original y el personal no existe analogía sino equivocidad, es decir, la noción de pecado se aplica equívocamente en uno y otro caso. Pero, si esto es así, —además de contradecir abiertamente a Santo Tomás (eso sería lo de menos) a quien pretenden interpretar— se cae en otro absurdo: resulta que uno de los dos, o el pecado personal o el pecado original, no sería propia y formalmente pecado. ¡Es peor el remedio que la enfermedad!

C.- RELACIONES ENTRE “AVERSIÓN” Y “CONVERSIÓN”

1. El principio punto de partida

Hemos observado una constante en los textos de santo Tomás: al relacionar los elementos del pecado, conversión y aversión, aplica la analogía materia-forma. Para él lo formal del pecado es aquello de lo cual proviene su razón de mal “per se” y eso no puede ser de ningún modo el acto mismo o la conversión. La utilización del concepto de “constitutivo metafísico” puede ser equívoca. Como los conceptos de ser y de sustancia, el del constitutivo formal es eminentemente análogo. Sería, pues, un lamentable error hablar de él como si fuese unívocamente aplicable a entidades de géneros categoriales diversos.

Uno es el constitutivo metafísico de un ser sustancial propiamente dicho y otro, muy distinto, el constitutivo de una cosa llamada sustancia por analogía. Un todo sustancial es un todo “simpliciter” o “per se” (propiamente dicho); en él el elemento formalmente constitutivo es una de las partes integrantes de su esencia sustancial, unívoca y predicamentalmente considerada. En este caso, *la forma es aquello por lo cual un ser existe*, o sea, el elemento más constitutivo de la esencia, como el alma humana es el constitutivo formal del ser humano, aún cuando su esencia abarque el alma y el cuerpo. En un todo sustancial materia y forma son inseparables, so pena de que se destruya. Pero lo determinante de la definición — se afirma en lógica— es la diferencia específica.

En cambio, tratándose de un todo “secundum quid” o sustancial análogo, el problema es diverso, pues esta clase de todo es un complejo de esencias ordenadas y relacionadas entre sí *de manera análoga* a la materia y la forma constitutivas de un todo sustancial propiamente dicho, y no necesariamente inseparables. Podemos tomar, como ejemplos, los actos de elección o de imperio; en ambos encontramos dos “formalidades”, una procedente de la inteligencia y otra de la voluntad. Una de ellas es la más formal y la que da unidad al acto.

Así, en el caso de la elección, acto procedente de la voluntad “sub impressione rationis”, la formalidad derivada de la inteligencia es “más formal” que la proveniente de la

⁵⁷ Cf *De Malo*, 4, 2. Ver D.M. BASSO O.P., *Concupiscencia y Pecado Original*, en *Estudios Teológicos y Filosóficos*, a. III, vol. 3, (1961) 89-107.

⁵⁸ *Decreto sobre el Pecado Original*, n. 5 (Dz. 792).

voluntad, potencia elicitive, sin embargo, del acto de elección. Se dirá, pues, que en la elección la sustancia del acto de la voluntad es “como la materia” y la impresión racional “como la forma”.

En el imperio sucede precisamente al revés. Lo mismo pasa entre el imperio y los actos imperados.⁵⁹

Un caso claro de la aplicación de esta fórmula se encuentra en las virtudes morales y su relación con la prudencia. La virtud moral consiste esencialmente en la tendencia del apetito hacia su propio objeto, formalmente empero está constituida en su razón de virtud por una participación de la prudencia determinante del justo medio racional.⁶⁰

2.- Aplicación del principio al caso del pecado

En el pecado sucede algo semejante. Así como en las virtudes morales la razón formal de virtud procede de la prudencia y la “forma meriti” de la Caridad, pues son precisamente esas dos virtudes las que determinan la ordenación de las demás al bien racional de la naturaleza humana (la prudencia) o al fin último sobrenatural (la caridad), así el pecado, que es un acto humano, una conversión a un objeto especificante, algo positivo, recibe su formalidad de pecado de la aversión o privación de la debida ordenación a Dios: *“El movimiento desordenado de la voluntad es la conversión a un bien temporal sin orden de conveniencia al fin debido. Este desorden es la aversión del Bien Imperecedero; y esto es «como lo formal», aquello «como lo material», pues la razón formal de un acto humano se toma por comparación al fin”*.⁶¹

Sin embargo, la conversión permanece en el pecado como algo esencial y específico. El término “materialiter” se dice por oposición a “formaliter” no a “essentialiter”, a éste se opone el “accidentaliter”. La conversión es material con respecto a la aversión (lo formal del pecado), lo cual no significa que sea accidental respecto del pecado mismo: *“En los actos del alma aquel (elemento) que, puesto o suprimido, sin embargo permite la permanencia del otro (elemento), no siempre se comporta «accidentalmente», sino «materialmente» a veces. Siempre aquello que es la razón de otro se relaciona con él como lo formal con lo material; por ejemplo, en el acto del sentido el color se ve por la luz, y se relaciona con la luz como lo material; ésta puede verse sin el color, pero el color no se puede ver sin la luz. De la misma manera, en el acto de la voluntad el fin es la razón de querer los medios («id quod est ad finem»), pero éstos no se relacionan accidentalmente con lo apetecible sino materialmente. Lo mismo se ha de entender de las relaciones entre el principio y la conclusión, porque el principio se puede entender sin la conclusión, pero no viceversa”*.⁶²

Este texto puede aplicarse estrictamente al caso del pecado. Para que éste exista debe darse siempre la aversión, por tanto la conversión es lo material; puede darse la aversión sin

⁵⁹ Cf *Tratado de los actos humanos*, I-II, 13 y 17. “Debe considerarse que en los actos del alma, el acto perteneciente de un modo esencial a una potencia o hábito, recibe su forma y especie de una potencia o hábito superior de acuerdo a la ordenación de lo inferior a lo superior” (I-II, 13, 1). Se trata, por tanto, de la subordinación entre dos formas. ¿Existe algún obstáculo para aceptar esta posibilidad? No, siempre y cuando el principio se entienda correctamente: “Una forma no es forma de otra en el sentido de prestársele como sujeto. Pero nada impide que existan varias formas en un mismo sujeto según un orden, o sea, que una sea más formal respecto de la otra, como el color es más formal respecto de la superficie” (*Quaestio Disp. De Caritate*. 3, 2m).

⁶⁰ “Siempre lo que está de parte del agente o motor es como lo formal; y lo que está de parte del móvil es como lo material” (*De Malo*, 4, 2). Cf II-II, 47, 6 y 7; etc.

⁶¹ *De Malo*, 4, 2.

⁶² *De Malo*, 2, 2, 5m

conversión (por ejemplo, en el pecado por omisión), mas nunca puede darse el pecado sin aversión.⁶³

3. Cómo entender la esencia del pecado

Ahora bien, debemos entrar en el meollo del problema sobre el constitutivo del pecado. Lo que representa menor dificultad para ser entendido en el caso de la virtud moral estructurada por dos elementos positivos: la conversión a su propio objeto especificativo, y la conversión al medio racional determinado por el juicio de la prudencia o a la misma bondad divina por el acto de caridad,⁶⁴ es mucho más difícil de comprender tratándose del pecado o del vicio, estructurados por un elemento positivo, la conversión a su objeto especificativo, y otro privativo o negativo que, en cuanto tal, no puede constituir un ser: es la destrucción del ser moral o la nada moral (es decir, un no-elemento). Este fue el principal motivo que indujo a Cayetano a formular su teoría. Él verificaba que el pecado es algo, un ser determinado, un acto humano; luego debía estar constituido formalmente por un elemento positivo y éste no podía ser sino la misma conversión. Pero, para salvar la dimensión pecaminosa, concibió la conversión como una malicia positiva, lo cual es absurdo.

Bien consideradas las cosas, la dificultad descubierta por Cayetano se resuelve con relativa facilidad, y es el mismo santo Tomás quien lo hace, quizás previendo con su agudísimo ingenio que ella podría presentarse. Acude el santo Doctor, para explicar como la aversión, aún siendo un elemento privativo, realmente un no-ser, puede, sin embargo, ser considerada lo formal del pecado, a las nociones de ser y de cosa (“re”) aplicadas (ver antes) al pecado. Nos proporciona la siguiente notable explicación: *“El ser se dice de dos modos: en el primero significa la esencia de la cosa existente fuera del alma, y de esta manera no se puede llamar ser «la deformidad del pecado» que es una privación; las privaciones no tienen esencia en las realidades de la naturaleza. En el segundo significa la verdad de la proposición, y «así la deformidad se llama ser», no porque tenga ser en la realidad, sino «porque el entendimiento compone la privación con el sujeto», como si fuese una forma. De donde, así como por la composición de la forma con el sujeto o con la materia resulta un ser sustancial o accidental, así «el entendimiento por la composición de la privación con el sujeto expresa un ser». Pero «este ser no es sino un ser de razón», pues en la realidad es más bien un no ser...”*⁶⁵

En otro lugar completa: *“Aunque la privación, por la cual el pecado se dice malo, prive de la forma que otorga la bondad en el género de la moralidad, sin embargo no se ve privado de aquella forma por la cual permanece en el género de acto; y, por tanto, según dicha forma puede llamarse cosa (“res”). Pero, además, «aquella privación puede tomarse como su forma en cuanto cae bajo la consideración de la razón»; y, en consecuencia, por parte de la privación (el pecado) puede llamarse cosa en cuanto cosa («res») viene de «reor-reris»*⁶⁶.

Para comprender mejor estas afirmaciones, es menester no perder de vista lo ya dicho sobre las diferencias y los parecidos entre el todo “simpliciter” y el todo “secundum quid” y, correlativamente, entre los constitutivos formales de ambos. Por otra parte, también es necesario recordar que, aunque lo *voluntario* y lo *moral* coinciden de hecho, se afirman por

⁶³ Respecto del pecado por omisión cf I-II, 71, 5; 6, 3. Lo estudiaremos en el artículo siguiente.

⁶⁴ Aplicando el principio expuesto al caso de las virtudes, se debería decir que lo que las constituye formalmente en su ser virtuoso o meritorio es lo participado de la prudencia y de la caridad. Pues bien, es efectivamente así y santo Tomás lo enseña invariablemente.

⁶⁵ *II St. d. 37, q. 1, a. 2 ad 3.* Véase la definición del pecado en *II St. d. 35, q. 1, a. 2 ad 1.*

⁶⁶ *Ibidem*, 1 ad 4; Cf *De Malo*, 1, 1, 20m. (El verbo deponente “reor” significa “estimar”)

razones distintas o, expresado de otro modo, son dos formalidades diferentes: lo voluntario por su procedencia de un principio intrínseco con conocimiento del fin, lo moral por su adecuación o no adecuación con las normas de la moralidad. Así, todo acto humano, virtuoso o vicioso, es voluntario y se especifica por su objeto propio en cuanto éste se halla en la intención del agente (“in intentione agentis”); todo lo demás que podamos encontrar en el acto humano se deberá considerar fuera de la intención (“praeter intentionem agentis”), incluso la conmensuración o no-conmensuración de la norma fundamento de su entidad moral buena o mala. Esto lo explica muy claramente santo Tomás cuando estudia los actos indiferentes.⁶⁷

De esta manera, el acto virtuoso es específicamente tal acto por ser una conversión voluntaria a una materia propia circa quam; esto constituye su esencia o especie diferenciándola de todas las otras virtudes. Su bondad moral, en cambio, o su ser virtuoso estrictamente dicho, no provienen de ese orden al objeto sino de la conformidad con la norma moral efectivizada por la prudencia. No se ha de olvidar que tanto la virtud como el vicio y el pecado son entidades también morales y que existe una diferencia entre el ser natural (físico o psicológico) y el ser moral del acto humano. Un mismo acto en su especie natural puede tener diversas especies morales. Si se pone ahora una entidad moral positiva, buena o mala, en el mismo interior del ser físico del acto, se destruye esta armoniosa concepción de la moralidad. Y eso hace Cayetano al incluir en el acto del pecado o conversión una malicia positiva. La conversión al objeto constituye la esencia del acto voluntario; la adecuación o aversión con la norma su formalidad moral. El pecado, por oposición a la virtud, constituye la destrucción de la armonía instaurada por las normas morales. Es tal pecado determinado por su conversión a tal determinado objeto, pero es formalmente pecado por la privación en él implicada y que el entendimiento concibe como forma de composición. Esta doctrina engendra una más clara idea del pecado porque, en su aspecto más propio y formal, éste es la nada misma; su gravedad proviene de la más absoluta negación o destrucción del ser, de su oposición a Dios Ser Absoluto. Duns Escoto había coincidido con santo Tomás en esta concepción del pecado. Cayetano, eneguecido por su antiescotismo, se aparta con imprudencia de lo expresamente enseñado por el Aquinate. Las radicalizaciones nunca han sido buenas consejeras.

Así como la virtud, por obra de la prudencia, consiste en la participación de un orden y de una armonía intelectuales superiores y, por obra de la caridad, en una asimilación del mismo ser divino, el pecado, por oposición, aniquila todo eso y cierra al hombre toda comunicación con la luz y el amor de Dios.⁶⁸

⁶⁷ I-II, 18, 8 y 9. Esta doctrina es excelentemente expuesta por CAPREOLO (*Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis, in II St. d. 37, a. 3, a 1, q. 1*; ed. Paban-Pégues, t. IV, Turonibus, 1903, pp. 428-29), quien explica como la moralidad es una forma intrínseca al acto humano, mas no “per essentiam” sino “per participationem rationis”. Si no fuese así no tendría sentido la distinción, constantemente repetida por el Angélico, entre acciones humanas y acciones del hombre. “*La deformidad del pecado no se sigue de la especie del acto en cuanto se halla en el género natural, así es causado por Dios; sino se sigue de la especie del acto en cuanto es moral y causado por el libre albedrío*” (*De Malo*, 3, 3 2m).

⁶⁸ Escribe santo Tomás: “*Puede suceder que un acto de pecado se dé respecto de los medios: y pues la formalidad de la bondad de los medios procede del fin, es menester que también la formalidad de la malicia proceda de su apartamiento del fin; lo «quasi» material es el acto ejercido sobre cosas no ordenables al fin, como en la fornicación, el homicidio y otras semejantes. Por tanto, si a los medios se les confiere otro orden al fin, se les quitaría su desorden, y quedaría el acto ordenado concorde con la voluntad antecedente. Esto no lo puede hacer sino quien puso ese orden; por consiguiente, las cosas ordenadas por la ley divina no son mudables o dispensables sino por un precepto divino; lo mismo sucede con lo establecido por cualquier superior...*” (*I St. d. 47, q. 1, a. 4*). Este texto de la ed. Parmense es considerado por el P. MANDONNET O.P. *audacter introductum* por un desconocido *adulterator*. No avala el ilustre historiador su afirmación con aparato crítico alguno; www.traditio-op.org

ARTÍCULO II

EL PECADO COMPARATIVAMENTE CONSIDERADO

I.- VICIO Y PECADO

Una vez definido el pecado y conocida su naturaleza resulta sencillo distinguirlo del vicio,⁶⁹ existe entre ellos la diferencia que va del acto (el pecado) al hábito (el vicio) por él engendrado. En este sentido, para comprender la naturaleza del vicio es necesario recurrir a la doctrina de los hábitos.⁷⁰ Un hábito se engendra por la repetición de actos o por infusión divina. El vicio, claro está, sólo puede generarse de la primera manera. El pecado, permanentemente reiterado, va creando en forma paulatina el vicio correlativo. Pero el hábito vicioso, una vez producido, no obra siempre, es decir, no se halla en continua actividad. Por tanto, un acto de pecado no necesariamente procede de un vicio. Pero el vicio, como todo hábito, predispone al acto del pecado, pues es propio del hábito facilitar la acción, tornarla espontánea y placentera; por eso se dice que es como una “segunda naturaleza”. En efecto, en cuanto cualidad, afecta sobre todo la naturaleza más que la misma potencia en la cual se sujeta.⁷¹

Comparativamente considerados, en el plano de la moralidad, el pecado es peor que el vicio. En primer lugar, porque es su causa y ésta confiere su modo de ser al efecto;⁷² en segundo lugar, porque el acto es siempre superior a la potencia y al hábito, tanto en el bien como en el mal: “es mejor hacer el bien que poder hacerlo, y es más vituperable hacer el mal que poder hacerlo”. Por otro lado, todo hábito, tanto virtuoso cuanto vicioso, mantiene cierta indiferencia frente al acto opuesto: por más que se trate de una fuerte inclinación no coacciona a la potencia a ejecutar la acción.⁷³ El pecado, en cambio, al ser un acto, tuerce la potencia hacia el mal. Un pecado es siempre justamente punible; mas nadie puede ser castigado por tener un hábito vicioso, mientras éste no entre en ejercicio.

Bajo algún aspecto, sin embargo, puede el vicio ser peor que el pecado: es algo más duradero y contiene virtualmente muchos actos a los cuales inclina y, al repetirlos, los hace cada vez más fáciles. Es, por ende, más vituperable tener el hábito de la ebriedad que embriagarse esporádicamente.

En la actualidad, muchos especialistas en psicología plantean el interrogante acerca del influjo patológico que pueda tener, en la psiquis de un sujeto, el mecanismo liberado por un hábito vicioso, por ejemplo, el alcoholismo, la homosexualidad, la drogadicción, etcétera. En

suponemos que tendría sus razones para formularla. Sin embargo, el contenido doctrinal de dicho texto está en plena armonía con otros pasajes y confirma, una vez más, nuestra lectura; su contenido no deja de ser, pues, enteramente tomista.

⁶⁹ El nombre de *vicio*, según CICERÓN (*De Finibus*, L. I), viene del verbo “vituperar”: “*quod enim vituperabile est per seipsum, ideo ipso vitium nominatum esse puto, ut etiam a vitio dictum vituperari...*”

⁷⁰ I-II, 49-54

⁷¹ Cf I-II, 49, 3, 2m

⁷² Una conocida máxima latina expresa cabalmente este principio: “*propter quod unumquodque tale, et illud magis est*”. Cf I-II, 71, 3 in fine.

⁷³ “*La naturaleza de la potencia no es suprimida por el hábito; es propio de la potencia de la naturaleza racional no poder ser coaccionada a una cosa; por tanto, aunque esté perfeccionada por la virtud, siempre seguirá siendo dueña de obrar o no obrar, y de hacer esto o lo contrario; y no es necesario que continuamente siga la inclinación de la virtud. Tiene, pues, el acto de la virtud algo en la potencia, o sea, que no sea producido por necesidad, y algo del hábito, o sea, que pueda realizarse fácilmente*” (*II St.*, d. 27, q. 1, a. 1 ad 3). Si esto vale para la virtud, también vale para el vicio.

tal caso, el vicio sería verdaderamente coactivo y eliminaría la responsabilidad, y en consecuencia la imputabilidad, del sujeto. Pero de este asunto nos vamos a ocupar después.

II- EL PECADO Y LA VIRTUD

El vicio tiene un opuesto correlativo que es la virtud, a la cual se opone también el pecado pero de distinta manera. Es menester determinar esos diversos modos de oposiciones con el fin de obtener una idea aún más precisa del vicio y del pecado.

1. *La contrariedad entre virtud y vicio*

La virtud es un hábito operativo bueno, o una disposición conveniente que hace bueno a quien la tiene y convierte en buenas sus operaciones, o, en otros términos, la disposición de lo perfecto a lo óptimo, es decir, del sujeto al acto.⁷⁴ Tres elementos, por consiguiente, deben contemplarse en la noción de virtud:

a) *La disposición del sujeto*, que ha de ser conveniente a su naturaleza; esto lo supone la virtud de una manera *esencial y directa*;

b) *La bondad*, que es un *orden o inclinación* al acto bueno; esto le corresponde también de una manera *esencial* pero indirecta;

c) *El acto bueno* al cual inclina u ordena. Este acto no forma parte de la esencia de la virtud ya que es su fin (la causa final es siempre extrínseca).

La virtud puede ser natural o adquirida y sobrenatural o infusa. La primera es aquella alcanzada por el hombre con sus solas fuerzas naturales y mediante la repetición de actos proporcionados a su naturaleza; la segunda le pertenece en cuanto elevado a la participación de la naturaleza divina (deificado) y únicamente puede obtenerla por infusión divina pues supera totalmente su capacidad y sus fuerzas naturales.

Cuando nos preguntamos acerca de la oposición entre virtud y vicio cabe preguntarse en qué grado y de qué modo se oponen. Opuestas son aquellas cosas que se contrarían entre sí, y esto puede producirse de dos maneras: a) por razón de la *mutua dependencia y conexión* (como en el caso de los relativos), o b) por razón de la *remoción de algún elemento*. Lo segundo tiene, todavía, tres posibilidades: la “oposición *contradictoria*”, cuando uno de los opuestos suprime totalmente al otro (oposición entre la cosa y su negación, por ejemplo, hombre = no-hombre); la “oposición *privativa*” cuando uno de los opuestos suprime la forma del otro pero deja el sujeto apto (la privación es la carencia de forma en un sujeto apto, por ejemplo, la visión y la ceguera); y la “oposición *contraria*”, cuando uno de los opuestos deja no solamente el sujeto del otro, sino también una parte de la forma, por ejemplo el género (así lo “irracional” suprime la diferencia específica del hombre —la “ratio”— pero deja el género, o sea, la “animalidad”) como sucede con las diversas especies dentro del género de animal. De esta última manera es como se oponen el vicio y la virtud dentro del género de hábito. Así, a la virtud en *cuanto disposición conveniente a la naturaleza* se opone el vicio como *disposición inconveniente*; a la virtud en *cuanto bondad*, que sigue a la buena disposición, se opone el vicio en *cuanto malicia*, secuela de la disposición inconveniente; y, finalmente, a la virtud *como acto bueno*, el vicio se opone *como acto malo*.

Una dificultad podría provenir del hecho que santo Tomás considere la bondad como algo esencial de la virtud, pero “ex consequenti”, o sea, en cuanto “derivada” de lo directamente propio de su esencia (disposición conveniente a la naturaleza de un sujeto). Algunos han considerado inexacta esta afirmación. La bondad —dicen— es la diferencia

⁷⁴ Cf I-II, 55.

específica e intrínseca de la virtud en su género de hábito (la virtud ha sido definida como un “hábito bueno”). Otro tanto habría de decirse de la malicia en el hábito malo o vicio.

En realidad, como ya observaba Conrado Koëllin, no dice santo Tomás que la bondad se siga de la esencia de la virtud como algo distinto, a la manera de una propiedad (por ejemplo, la risibilidad respecto al hombre), dice más bien que en la virtud se han de considerar dos cosas, ambas *embebidas en la esencia de la virtud e idénticas a ella*, como si dijera que la voluntad se puede considerar de dos modos: “ut natura” y “ut potentia”. De todas maneras, los comentaristas, al intentar explicar esta dificultad, han disentido en sus interpretaciones. Koëllin y Cayetano entienden que la bondad se relaciona con “la disposición conveniente a la naturaleza” como el predicado más común al predicado más conveniente (al igual de lo que sucede entre “animal” y “racional” en la definición de hombre); pero esta explicación no corresponde a la realidad, pues la “bondad” dicha de la virtud no es el predicado más común (o secundariamente conveniente) sino su último constitutivo: la virtud es un “hábito operativo bueno” (en esta interpretación la bondad convendría a la virtud como una cualidad, accidente, etcétera). Curiel ensayó entonces otra explicación: se habría de distinguir en la virtud una doble bondad, la primera incluida en la misma esencia de la virtud como su constitutivo formal (por ello se le llama disposición conveniente a la naturaleza de alguien), la segunda *trascendental*, que sigue al ser y todas sus diferencias. Pero —respondían los otros comentaristas— esta bondad es una consideración meramente metafísica y no hace al caso presente; además, la bondad trascendental sigue al ser “ut sic” y no a la virtud moral. Finalmente, Báñez y Serra dieron una explicación que parece más adecuada; en la virtud se han de tener en cuenta tres cosas: el sujeto, del cual es una disposición conveniente; la razón recta, a la cual se conforma como a su regla; y el acto, del cual es principio; consecuentemente, en cuanto es disposición del sujeto en orden a operar de un modo recto, se le llama “propriadamente” virtud; en cuanto dice relación de conveniencia con la norma o principio de la moralidad, se dice “especialmente” buena (y esto se sigue de lo primero como de su raíz o “ex consequenti”: la naturaleza del hombre es la razón, por tanto al ser la virtud una disposición conveniente a la naturaleza racional, *se sigue* [“consequitur”] que es buena por conformidad con la razón).⁷⁵

2.- *Coexistencia de vicios y virtudes infusas*

En cuanto disposición del sujeto, el vicio es directamente contrario a la virtud natural o adquirida, pero ningún vicio es directamente contrario a una virtud sobrenatural. En efecto, la virtud natural o adquirida y el vicio contrario (p.e. justicia adquirida e injusticia) se sujetan en la misma potencia natural (p.e. la voluntad) y, por tanto, se excluyen mutuamente en el sentido de que la intensificación de uno de ellos expulsa paulatinamente a su contrario. En cambio, un vicio engendrado por actos directamente contrarios a la norma sobrenatural (por ejemplo, la infidelidad) se sujeta en la potencia natural (sería absurdo atribuirle una entidad sobrenatural), mientras que la virtud opuesta (en este caso la Fe) tiene como sujeto la potencia obediencial. Mas, indirectamente, todo vicio es contrario a una virtud sobrenatural:

*“Aunque por un acto simple no se corrompe el hábito (opuesto) adquirido, sin embargo el acto de contrición tiene como propiedad, en virtud de la gracia, corromper el vicio adquirido; por tanto, en aquel que tuvo el hábito de la intemperancia, al arrepentirse, no permanece con la virtud de la templanza infusa el hábito de la intemperancia «en su razón de hábito», sino sólo en camino de corrupción como una cierta disposición”.*⁷⁶

⁷⁵ Cf GODOY, *Disputationes Theologicae in Primam Secundae D. Thomae*, disp. 16, nn. 1 y 5.

⁷⁶ *De Virtutibus in communi*, 10, 16m. Véase la doctrina de la distinción entre hábito y disposición en I-II, 49, www.traditio-op.org

Pero, precisamente porque las virtudes sobrenaturales no contrarían directamente al vicio, por eso cuando son infundidas junto con la gracia no desaparecen automática y totalmente los vicios preexistentes. Desaparecen en cuanto voluntarios, por haber sido retractados por la penitencia; desaparece también su dominio sobre la voluntad, ya que el mínimo grado de caridad da vigor suficiente para superar cualquier tentación. No obstante todo ello, los vicios adquiridos persisten como realidades psicológicas (o sea, en su entidad de hábitos o disposiciones cualitativas) aunque en vía de corrupción. De todas maneras, si bien el vigor de las virtudes sobrenaturales constituye un eficaz obstáculo para la recaída en el pecado, la experiencia enseña que quienes han estado por largo tiempo sometidos al despotismo de un vicio, una vez convertidos, adolecen de graves dificultades para la práctica del bien y siguen sintiendo una fuerte inclinación hacia el mal hasta tanto el hábito vicioso no se corrompa del todo. Pese a ello, no podemos continuar considerándolos “viciosos”: el vicio supone voluntariedad, y en el convertido existe una voluntad opuesta al vicio.⁷⁷

3. Coexistencia del pecado y la virtud

El pecado se distingue en mortal y venial: el primero aparta del fin último y priva de la caridad que nos une a Dios; el segundo no produce esa separación y, por consiguiente, tampoco priva de la caridad. Más adelante dedicaremos nuestra atención a un análisis en profundidad de la diferencia específica entre uno y otro, teniendo en cuenta las diversas opiniones de los teólogos antiguos y modernos acerca de los parámetros utilizables para distinguirlos. Por ahora basten algunas observaciones encaminadas a resolver el interrogante planteado sobre la coexistencia del acto del pecado con el hábito de la virtud, respondido ya el relativo a la coexistencia del hábito vicioso y el virtuoso. El pecado venial puede ser considerado de tres modos: “por su género”, en cuanto versa por toda su materia acerca de una ley relativa (“secundum quid”), como en el caso de la vanagloria; “por parvedad de materia”, si versa sobre una materia leve o accidental de una ley absoluta (“simpliciter”), como el caso de un robo pequeño; y “por indeliberación”, que no alcanza por insuficiente advertencia o consentimiento la perfección del acto humano (un acto humano imperfecto), como los movimientos primarios de infidelidad o fornicación.

Por su parte, ya distinguimos la virtud en adquirida e infusa. También ella puede ser perfecta e imperfecta. La perfecta, o “en cuanto al estado”, es aquella en la cual están presentes, además de sus elementos esenciales, todos los otros requisitos para su perfección y estado natural. La imperfecta, o “en cuanto a la esencia”, es aquella a la cual faltan algunos de dichos requisitos, aunque lo esencial esté presente. Además, así como para lo esencial de una virtud moral es necesaria la prudencia elemental, así para la perfección de la virtud moral es necesaria la prudencia perfecta. La prudencia elemental dicta el medio adecuado en la

2 ad 3. Un análisis a fondo del tema en S. RAMIREZ O.P., “Doctrina Sancti Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem”, en *Studia Anselmiana*, fasc. 7-8, *Miscellanea Philosophica*, Roma, 1938, 121-142.

⁷⁷ Esos vicios permanecen como meras disposiciones distintas del hábito, no como lo imperfecto se distingue de lo perfecto, sino como cualidades esencialmente distintas. Cf RAMIREZ, o.s.c. “De la doctrina de santo Tomás se colige que en el recién justificado permanecen los hábitos viciosos, pero no bajo razón de hábitos, sino de disposiciones. Pero no porque los hábitos se hayan mudado substancialmente en disposiciones. Al distinguirse específicamente el hábito de la disposición —según la más verdadera opinión de los tomistas— no puede darse tal mutación. Aunque los vicios remanentes sean hábitos en cuanto a su sustancia, no permanecen en la razón de hábitos «en cuanto al modo», sino que revisten el modo de disposición, y por motivo de la inclinación al bien, proporcionada por la gracia y las virtudes, entran en vía de corrupción y son fácilmente amovibles por el sujeto” (GODOY, o.s.c. disp. 15, n. 19).

materia de cualquier virtud por un motivo especificativo de dicha virtud. La prudencia perfecta, en cambio, dicta el término medio racional también por un motivo especificativo de otra virtud distinta. Por ejemplo, no es prudencia perfecta la que dicta en materia de justicia una sentencia justa, o en materia de templanza huir de la libidinosidad, pero no dicta simultáneamente, en materia de fortaleza, vivir una vida entera practicando la justicia o huyendo de la fornicación. Se considera, pues, virtud perfecta aquella por la cual alguien puede vencer cualquier impedimento de todo acto virtuoso; imperfecta, a su vez, es aquella por la cual alguien puede vencer los impedimentos opuestos al acto propio de una determinada virtud.

Cuando hablamos de la Fe y la Esperanza, virtudes teologales, hay lugar para referirse a la perfección y a la imperfección de las mismas: así como el creer postula la moción de la voluntad sobre el entendimiento, la fe perfecta exige la perfecta moción del entendimiento por una voluntad perfecta. La fe informe es imperfecta; la fe formada, por cuanto la caridad informa a la voluntad, es virtud perfecta. Algo semejante sucede con la esperanza: es perfecta cuando induce a esperar la bienaventuranza eterna en base a méritos reales (esperanza formada), e imperfecta cuando se apoya en méritos todavía en potencia o en la intención del sujeto, pero no actuales (esperanza informe).

Hechas estas consideraciones, podemos ahora afirmar la posibilidad de la coexistencia del pecado mortal con la virtud adquirida imperfecta, pero no con la perfecta. Aún cuando un solo acto de pecado mortal no corrompe la virtud adquirida, o sea, no engendra el vicio contrario, sin embargo el pecado mortal supone la conversión a un objeto contrario al de la virtud y, por tanto, inflige una herida a la prudencia que ya no subsiste como perfecta, es decir, capaz de juzgar rectamente cualquier acontecimiento.

En lo referente al pecado venial, se puede decir lo siguiente: cuando se trata de pecados veniales debidos a la indeliberación o a la parvedad de materia, pueden ser compatibles con una virtud perfecta; no, en cambio, cuando se trata de muchos pecados veniales “por su género”. La razón es muy simple: los pecados veniales debidos a la indeliberación carecen de la firmeza supuesta en un hábito propiamente dicho y no alcanzan para corromper el hábito virtuoso opuesto; las cosas hechas por indeliberación son fácilmente retractadas. En primer lugar, los pecados veniales por parvedad de materia no son directamente contrarios a la virtud cuyo acto obliga bajo pecado mortal; en segundo lugar, los actos imperfectos en un determinado género no parecen suficientes para engendrar un hábito perfecto en ese mismo género; y, en tercer lugar, la misma parvedad de materia parece impedir la firmeza requerida para el hábito y, por ende, para corromper la firmeza de la virtud, ya que sin dificultad pueden dejarse a un lado las cosas leves. Pero, cuando se trata de pecados veniales “por su género”, entonces encontramos una verdadera contrariedad con la virtud —la que versa sobre materia leve— o una proporción con la perfección y la firmeza de la virtud.

Muchos pecados veniales pueden coexistir con las virtudes infusas perfectas, pues los pecados veniales no contrarían a la caridad, ni la destruyen; y la caridad es la forma informante de todas las virtudes, origen de su perfección.⁷⁸

Los pecados mortales, finalmente, son incompatibles con todas y cada una de las virtudes infusas, si se exceptúan la fe y la esperanza informes, que son virtudes imperfectas. El pecado mortal es incompatible con la caridad; suprimida ésta, desaparecen todas las virtudes infusas (menos, como se dijo, la fe y esperanza informes).⁷⁹

⁷⁸ Cf I-II, 65, 3; II-II, 23, 7 ss.

⁷⁹ Cf I-II, 65, 3 ss.; II-II, 23, 7 ss.; 24, 12, ad 5; etc.

III.- VICIO Y NATURALEZA

Si el vicio es contrario a la virtud, todo vicio es también contrario a la naturaleza humana en cuanto tal. Al hablar aquí de la naturaleza “humana” nos referimos sobre todo a su característica de “racionalidad”. No debe, pues, entenderse principalmente de su dimensión sensible o animal (su género), como si estuviésemos diciendo que todo vicio hiere de alguna manera el aspecto biológico. Indudablemente muchos vicios afectan también esa dimensión (por ejemplo, los carnales); pero, aunque no la afectasen, seguirían siendo contrarios a la naturaleza en cuanto esta es “racional”. El vicio repugna a la naturaleza humana por ser algo siempre en disonancia con la razón. La virtud es una disposición conveniente a la naturaleza del sujeto racional; el vicio, en cambio, una disposición inconveniente a esa misma naturaleza. Mientras la virtud es algo conveniente al orden racional, el vicio es contrario a dicho orden. El hombre, en cuanto ser racional, posee una innata o natural inclinación a los objetos de las virtudes;⁸⁰ el vicio contrariando dicha inclinación es, por lo mismo, adverso a la naturaleza humana.

Este principio plantea interesantes cuestiones acerca de la relación entre la dimensión racional y la sensitiva de la naturaleza humana, hoy objeto de intensos estudios por parte de las ciencias psicológicas modernas. Aunque no pueda considerarse una ley absoluta, lo cierto es que, en muchos hombres, la dimensión sensitiva domina ampliamente sobre la racional. Existen diversas explicaciones de ese hecho.

Observaba ya Cayetano que *“los bienes de la naturaleza sensitiva nos resultan más connaturales, porque los usamos desde la infancia (no así los de la naturaleza racional); y nos son más conocidos, por afectar directamente nuestros sentidos; y ejercen sobre nosotros mayor influjo, ya porque nos proporcionan deleite inmediato, ya porque nos amenazan con tristeza muy próxima. El bien de la razón, por el contrario, sólo es percibido con el avanzar de la edad; se conoce poco; y mueve débilmente, según la experiencia enseña, tanto él mismo como su mal opuesto, tanto la culpa cuanto la pena”*.⁸¹

Santo Tomás agrega otra razón: *“Como por vía de los sentidos, parte sensitiva, llega el hombre a los actos de la razón, son más los que siguen las inclinaciones de la naturaleza sensitiva que el orden de la razón; son más los que se contentan con el principio que quienes se elevan a la última perfección”*.⁸²

Si la inclinación a aquello que es inconveniente a la naturaleza racional tiene origen en la naturaleza inferior o sensitiva, queda claro que el principio de los vicios es *intrínseco*. Por eso el vicio, aunque pueda considerarse contrario a la naturaleza, no se puede llamar *violento*. Por otra parte, aunque todo vicio sea contrario a la naturaleza racional del hombre, algunos se denominan por antonomasia *vicios “contra natura”* al ser contrarios a *toda* la naturaleza humana, por cuanto en los fines, verbigracia, la lujuria, repugnan al mismo orden natural del acto venéreo conveniente al animal.⁸³

⁸⁰ Cf I-II, 63, 1. Santo Tomás ha sostenido siempre la existencia de una rectitud natural fundamental en el apetito humano, que permanece aun a pesar del desorden introducido por el pecado original, al cual denomina “fomes peccati” (o, también, “concupiscencia habitual” = proclividad congénita hacia el pecado). Este “apetito recto natural” corresponde a la voluntad “ut natura”, mientras que el “fomes peccati” se manifiesta en la voluntad “ut potentia”, es decir, en el ejercicio del libre albedrío. Cf D.F. BASSO O.P., “Un pilar de la moral tomista: la doctrina del apetito recto natural”, en *Atti del Congresso Internazionale VII Cent. S. Tommaso*, t. V, *L'agire morale*, 375-402.

⁸¹ *Comentario a I-II*, q. 71, a. 2.

⁸² I-II, 71, 2 ad 3.

⁸³ Cf II-II, 154, 11.

IV- EL PECADO SIN ACTO O “POR OMISIÓN”

Un pecado puede producirse o “por comisión” o “por omisión” del acto. Mucho se ha discutido, en la historia de la teología, sobre la naturaleza del pecado por omisión. En tiempos de santo Tomás, la opinión más generalizada (Alejandro de Hales, san Buenaventura, san Alberto Magno, etcétera) sostenía que en el pecado por omisión siempre se daba un acto, al menos interior. Santo Tomás se aparta de la opinión común. Ya en el tratado de los actos humanos⁸⁴ establece el principio que luego aplica al caso del pecado: la omisión se da cuando alguien, pudiendo y debiendo hacer algo, no lo hace. Y esto se debe a que, por la libertad de ejercicio, el hombre es dueño no sólo de elegir entre dos cosas buenas o malas sino, además, de elegir entre obrar y no obrar.

Su doctrina es la siguiente: el pecado por omisión puede considerarse de dos modos,

1. *En si mismo* (“secundum se”): así se ha de decir que la omisión del acto exterior debido no siempre procede de un acto interior que directamente la intenta. A veces se da un acto interior de la voluntad cuyo objeto directo es la omisión del acto exterior: “quiere no-ir-a-misa”; otras veces el sujeto no piensa directamente sobre el ir o no ir, sin embargo se da omisión porque *debería* pensar sobre ello. Por tanto, no se puede afirmar de un modo universal que la omisión exija siempre un acto interior cuyo objeto sea directamente la omisión del acto exterior.

2. *Por parte de su causa u ocasión*: el declinar hacer algo (verbigracia, no ir a misa) necesariamente exige una causa u ocasión.⁸⁵ Los términos “causa” y “ocasión” no son tomados aquí como sinónimos: causa es aquello de lo cual se sigue la omisión, sea directamente intentada, sea solamente indirectamente intentada, por ejemplo, si alguien quiere ir al día siguiente a practicar deportes previendo el incumplimiento del precepto dominical; ocasión, en cambio, es aquello de lo cual se sigue la omisión sin intención actual, pero no sin intención posible: como, por ejemplo, en el caso de quien, saliendo de cacería, omite ir a misa pero sin siquiera pensar en ella.⁸⁶ Pero, todavía, puede darse lo siguiente:

a) Que la causa u ocasión no esté sujeta a la voluntad (por ejemplo, alguien, yendo un domingo a misa, es herido por un ladrillo que cae de un edificio en construcción: esa ocasión de la omisión no depende de su voluntad): en ese caso la omisión de la misa no puede considerarse voluntaria (debe pero no puede).

b) Que la causa u ocasión esté sujeta a su voluntad: entonces la omisión consecuente tiene razón de pecado. En este caso se requiere un acto, por lo menos interior, de la voluntad acerca de esta causa u ocasión. Mas, aún puede suceder

* Que este acto interior *directamente* y de por sí intente la omisión: en este caso el acto interior se especifica por la omisión, porque el acto moral se especifica por su objeto y, en el supuesto considerado, la omisión del acto exterior es objeto del acto interior. Por otra parte, lo que ocupa el lugar del acto exterior, o sea, la omisión consumada, es secuela de la malicia del acto interior, su principio y causa.⁸⁷

* Que el acto interior no intente directamente la omisión sino otra cosa, la cual puede ser

⁸⁴ I-II, 6, 3 (“Utrum voluntarium possit esse absque omni actu”).

⁸⁵ Explica santo Tomás (*De Malo*, 2, 1), siguiendo a Aristóteles, que siempre es necesario asignar una causa tanto al movimiento como a la quietud, al hacer y al no hacer.

⁸⁶ Así, al menos, interpreta Conrado Köellin en su comentario al texto de la suma.

⁸⁷ Cf I-II, 20, 1.

** unida a la omisión (“occassio”), por ejemplo, cuando alguien practica deportes mientras debe ir a misa;

** precedente (“causa”), por ejemplo, cuando alguien, por haber trasnochado, se queda dormido y no asiste a misa.

En todos estos casos, el acto interior o exterior (causa u ocasión) se relacionan accidentalmente con el pecado de omisión, ya que la omisión se sigue “*praeter intentionem*” y esto es accidental. Ahora bien, el juicio sobre una cosa cualquiera debe formularse por aquello que es esencial y no por lo accidental; por tanto, puede admitirse la existencia de un pecado de omisión sin acto alguno.

Cabe preguntarse si aquellos actos que constituyen la causa u ocasión (lo preceden o acompañan) del pecado por omisión deben ser considerados pecaminosos. Algunos autores responden afirmativamente a esta pregunta, si se trata de actos que son propiamente causa final de la omisión (por ejemplo, si alguien, por amor al estudio, deliberadamente omitió el cumplimiento del precepto), u ocasión de la misma (por ejemplo, a causa de la negligencia en considerar las circunstancias de tiempo para observar el precepto), porque —sostienen— estos actos constituyen un impedimento voluntario para el cumplimiento del precepto. Pero —agregan— no tienen otra malicia moral fuera de la de la omisión (mientras sean en sí mismos buenos o, al menos, indiferentes) y, por tanto, no deben ser explicados en el foro del sacramento de la reconciliación, pues el estudio y cosas semejantes no son malos sino por esa circunstancia: en cuanto son causa de la omisión. En cambio de ninguna manera tienen dimensión pecaminosa los actos concomitantes a la omisión que no son ni causa ni ocasión de la misma, por ejemplo, si alguien ya decidió definitivamente no cumplir el precepto, todo cuanto haga después (pasear, estudiar, jugar etcétera), si no son actos malos por otro capítulo, no revisten ninguna malicia moral. Todo esto me parece a mí una sutileza infundada, pues no quita ni agrega nada al concepto de pecado por omisión.

Otra duda, planteada por los moralistas clásicos, es la siguiente: después de decidida la omisión de un acto exterior (“quiero no hacer tal cosa...”) se pueden realizar acciones que se constituyen en impedimentos irreparables para el cumplimiento de un precepto (por ejemplo, un sacerdote, durante un viaje marítimo, decide no rezar el breviario y fastidiado lo arroja por la borda); se pregunta si estos actos son verdaderamente causa de las omisiones siguientes o meramente concomitantes a ellas y si constituyen nuevos pecados además de la omisión anteriormente decidida. La respuesta acostumbrada es bastante compleja y sutil. Los Salmanticenses⁸⁸ resuelven la cuestión del siguiente modo: esos actos o no son más inamovibles que la omisión decretada (así se computan como un solo acto), o son causas intrínsecamente invariables y, por ende, constituyen nuevas causas de omisiones distintas de la decretada en un primer momento. Esto se verificaría en el ejemplo propuesto: la decisión de no recitar el oficio divino fue la causa de la primera omisión precedente al bote del breviario. Pero, después de este hecho, pudo el sacerdote arrepentirse y cambiar de parecer; no obstante se han seguido indefectiblemente consecutivas omisiones del rezo hasta el final del viaje. Es evidente que la causa de las mismas ya no es la primera decisión, puesto que fue revocada, sino el acto de tirar el breviario. La conclusión sería que esas omisiones no son directamente voluntarias (“*in se*”), pero sí en su causa (se aplica el principio del voluntario “*en causa*” o indirecto). Llegaron a discutir los moralistas si esos actos, que de tal manera inmovilizan el propósito, deben o no ser confesados. Serra, Billuart y otros responden afirmativamente. San Alfonso es favorable a la tesis, sostenida por muchos otros autores, de que el sacerdote en cuestión no estaría obligado a confesar haber arrojado el breviario al mar,

⁸⁸ *De Peccatis*, V, 5, n. 76
www.traditio-op.org

sino solamente haber omitido el rezo de las horas por tanto tiempo. Dan la siguiente razón: nadie está obligado a confesar todas las circunstancias del pecado, sino solamente aquellas que cambian su especie.

Otra duda surge respecto del momento o tiempo en el cual se debe imputar el pecado de omisión: si es aquel cuando urge el precepto (= el momento de la omisión), o aquel cuando se puso la causa u ocasión de la omisión. Contra la primera posibilidad se argumenta diciendo que en el momento de cumplir el precepto el hombre tal vez esté durmiendo o en estado de ebriedad, y para el pecado como para la virtud es imprescindible la presencia de la libertad; por tanto, más bien se ha de imputar el pecado cuando se ha puesto libremente la causa u ocasión de la omisión. Sin embargo, la primera era la solución sostenida por santo Tomás.⁸⁹

En realidad, el pecado de omisión ya existe incoativa y radicalmente cuando se pone voluntariamente la causa de la omisión, ya sea de manera *expresa* o formal, ya sea de manera *implícita* o virtual (como, por ejemplo, si alguien decide dormir por la mañana previendo que omitirá la misa dominical o, sin preverlo, debiendo haberlo previsto). De una manera formal y completa el pecado de omisión no se da sino cuando urge la obligación: cuando no existe el débito de obrar no podemos hablar de carencia de débito. Si alguien ya quiso, de una manera directa y propia (“per se”), la omisión, y luego obligado cumple el precepto (por ejemplo, quiso dormir previendo omitir la misa, pero su padre lo despierta y lo obliga a ir al templo), es evidente que no hay allí pecado por omisión formal sino más bien un pecado de comisión por haber intentado algo pernicioso.

ARTÍCULO III

LA NOCIÓN DE PECADO DESPUÉS DE SANTO TOMÁS

I.- EL PECADO EN LA REFORMA PROTESTANTE

NOTA: Este tema no será desarrollado; pero constituye materia de estudios monográficos y de investigación por parte de los lectores interesados. Se sugiere la siguiente bibliografía básica:

BRUCERO GHERARDINI

“El pecado en el pesimismo de la reforma”, en *El pecado en la Filosofía Moderna*, ed. Rialp, Madrid, 1963, 29-87

⁸⁹ Cf I-II, 6, 3 ad 3. “Si el pecado de trasgresión se opone a los preceptos negativos, que tienen por objeto hacernos evitar el mal, el pecado de omisión se opone a los preceptos afirmativos, que tienden a que practiquemos el bien. Pero los preceptos afirmativos no obligan siempre, sino en tiempo determinado, y en ese tiempo es cuando el pecado de omisión comienza a existir. Puede, sin embargo, suceder que una persona se halle incapacitada para cumplir su deber. Si eso no es por culpa suya, no peca por omisión, como hemos dicho. Pero, si es por alguna culpa suya anterior (por ejemplo, si se embriaga por la tarde y no puede levantarse a misa, como es su deber), opinan algunos autores que el pecado de omisión comienza cuando ese hombre se entrega al acto ilícito e incompatible con aquel otro acto a que está obligado. Mas esto no parece exacto, porque, suponiendo que fuese despertado por la fuerza y acudiese a misa, no incurriría en omisión. Por ende, debemos decir que comienza a ser imputable la culpa de omisión cuando llega el instante de obrar, aunque es en razón de la causa anterior como se hace voluntaria la omisión consecuente” (II-II, 79, 3 ad 3)

BENVENUTO MATTEUCCI

“El pecado en el pesimismo jansenista”, en *El pecado en la Filosofía Moderna*, ed. Rialp, Madrid, 1963, 88-127

Ambos estudios se encuentran en la *Enciclopedia de la Etica y Moral Cristianas*, t. XIII, ed. Rialp, Madrid, 1963.

II.- EL PECADO EN LA PERSPECTIVA MODERNA

Dentro del campo de los estudios teológicos existen temas cuya teología se encuentra todavía en proceso de elaboración y temas cuya teología ya está sustancialmente elaborada. En el segundo caso se halla el tema del pecado. Se puede comprobar sin dificultad como en la *Suma Teológica* el tratado del pecado es muy elaborado y preciso, expuesto según un orden de síntesis, donde las definiciones propuestas de antemano dan razón de sus diversas propiedades. Todo eso es muy aclaratorio.

Durante siglos los teólogos no se apartaron del esquema tomista, considerándolo suficientemente acabado. Sólo agregaban acotaciones complementarias, profundizaban algunas nociones, agregaban el estudio de algunos asuntos propios de la época y resolvían dudas o cuestionamientos puntuales surgidos, sobre todo, de la praxis penitencial.

Pero, a lo largo de la historia, no faltaron quienes objetasen la misma existencia del pecado o intentasen explicarlo de otra manera. Ejemplos de ello son los muchos errores condenados por la Iglesia, sea por exceso sea por defecto, sobre la noción general de pecado o sobre actos pecaminosos concretos. Pero nunca quizás como en la actualidad el concepto de pecado ha sido puesto en crisis. No vamos a analizar aquí las conceptualizaciones de las diversas corrientes filosóficas modernas,⁹⁰ pues se trata de un capítulo que no nos corresponde estudiar. Sin embargo, por la importancia adquirida o la gran divulgación de esas ideas, consideraremos las dos objeciones más difundidas en contra del concepto de pecado y ciertos cambios de perspectiva que intentan introducir algunos teólogos contemporáneos.

I. Objeciones contra la existencia del pecado

1. La objeción sociológica

La noción de pecado forma parte de los datos primarios de la conciencia moral; se encuentra inmediatamente vinculada con las ideas de bien y de mal y, por tanto, con el principio fundamental de la sindéresis (“bonum est faciendum, malum vitandum”). Pero se ha de tener cuidado de no malinterpretar estas expresiones propias de la ciencia moral. Sería insensato pensar que la idea de pecado es para todos los hombres una idea “clara y distinta” en el sentido cartesiano. Por el contrario, es una de las más oscuras (misterio en sentido negativo), vivida y experimentada antes de ser analizada, porque, como todos los datos morales primarios, implica esa especie de conocimiento por inclinación, denominado por los teólogos del pasado “conocimiento por connaturalidad”. Muy pocos sabrán definir el pecado, pero cada uno lo conoce, al menos confusamente, por experiencia.

No existe, pues, motivo de extrañeza si, en el plano de la conciencia clara y en el de la formulación, este dato primario del sentido moral se presta a representaciones muy diversas, que pueden estar muy alejadas unas de otras. Lo que un hombre o un grupo humano, histórica y sociológicamente caracterizado, piensa y dice del pecado, expresa siempre algo muy

⁹⁰ Para su estudio cf. *Enciclopedia de la Etica y Moral Cristianas*, T. XIII, *El pecado en la Filosofía Moderna*, ed. Rialp. Madrid, 1963.
www.traditio-op.org

distinto del testimonio espontáneo y conceptualmente oscuro de la conciencia moral. Por lo general se tratará de una idea aprendida, más o menos común a una tradición cultural o religiosa, a menudo lastrada con representaciones en nada relacionadas con lo propiamente moral. Podrá tratarse de una idea muy materializada, o de fuerte tinte ritualista y hasta mágico. Y, por supuesto, la representación repercute siempre de alguna manera sobre el testimonio interior espontáneo de la conciencia y, en cierta medida, lo remolca consigo. Es así como se crea una especie de conciencia colectiva del grupo indiscutida, salvo por algunas individualidades más vigorosas o más puras. Si se pasa entonces a un grupo culturalmente más primitivo, podremos encontrarnos ante una idea de pecado o de culpa notablemente distinta. Y si se toma como punto de referencia una idea ya evolucionada y rica del pecado, se experimentará la tentación de afirmar que ciertos hombres, y quizá también algunas mentalidades comunes a varios grupos, no poseen la idea de pecado. No faltará algún sociólogo o psicólogo, cuidadoso de permanecer en el terreno de los hechos empíricamente comprobados, dispuesto a concluir que la idea de pecado es *artificial*, debida únicamente a la presión social y, por más común que sea, no universal.

Eso no es cierto. No existe individuo humano que no tenga, aún cuando muy confusamente a veces, la idea de algo transgredible por su acción, la cual puede sustraerse a determinadas normas, de suyo imperativas, aunque fuesen puramente exteriores y legalistas; que existe una manera no buena de comportarse y vivir, cualquiera sea la norma de esta “bondad”. El contenido claro, concientemente pensado, de esta noción, podrá ser extraño a la verdadera moral; aparecerá a menudo como una perversión o una especie de residuo de la justa idea de pecado; pero, el solo hecho de que sea en definitiva un juicio de valor formulado sobre una acción, testimonia la existencia de un sentido espontáneo del bien y del mal.

Como para el estudio del sentimiento religioso, los adelantos de la etnología, de la sociología y de la historia, aportan a la moral muchas informaciones significativas, de las cuales debe enriquecerse, y la obligan a acentuar los matices empleados generalmente por los antiguos teólogos. Pero esto a condición de saber sustraerse desde el comienzo al prejuicio metodológico hace mucho tiempo prevaleciente en estas disciplinas (muchos ya están de vuelta, por fortuna), es decir: que lo más pobre debe ser lo más primitivo (cuando muy a menudo se trata de obliteración o simple desviación), y que lo más primitivo es siempre lo más “natural”, como si la cultura fuese necesariamente artificial y deformante, cuando, por el contrario, es el desarrollo postulado por la misma naturaleza. No es en su estado embrionario, siempre confuso, cuando las realidades de la vida humana (de orden moral, social y religioso consideradas en sus realizaciones históricas) revelan su verdadero sentido y cobran sus dimensiones más auténticas, sino, por el contrario, en su estado de desenvolvimiento y afinación humana, desarrolladas, y purificadas de los datos cercanos u opuestos que las parasitan o las ocultan.

Ello, indudablemente, implica juicios de valor, y la observación como tal debe abstraer de ellos; pero, precisamente, la etnología y la sociología, cuya finalidad esencial consiste en captar los datos, no obtienen su plena dimensión de “ciencias” —dicho sea de paso— si no son ulteriormente integradas por un auténtico “saber moral”, ciencia normativa y práctica.

He llegado adonde quería llegar: la ciencia moral debe ciertamente extenderse a estos datos positivos, debe integrarlos; pero no es verdad que deba partir solamente de ellos, como si nuestra idea del hombre tuviese que ser puramente empírica y no surgiese sobre todo de otros criterios, los cuales de ninguna manera se resuelven en este género de observaciones. Si existe una naturaleza humana el hombre será siempre hombre y siempre tendrá de donde extraer algunas verdades esenciales. Con mucha mayor razón, el filósofo puede formularlas

sin verse obligado a esperar el término de la investigación de todas las realizaciones históricas de la vida humana. Las exigencias de la ley natural, por ejemplo en materia de castidad y matrimonio, no están de ninguna manera teñidas de relatividad o de incertidumbre en su valor normativo universal por el hecho de que algunos grupos humanos, primitivos o evolucionados, parezcan haberlas ignorado como esenciales, o las hayan concebido de una manera distinta.

Pues bien, lo mismo sucede con las ideas de pecado y de mal moral. Han sido muy diversamente conceptualizadas; han animado determinadas concepciones históricas de la vida humana, posiblemente muy alejadas de lo que nosotros tenemos por válido. Pero eso de ninguna manera quiere decir que nuestra concepción, ajustada en particular por el cristianismo, deba ser mirada como una superestructura, cuyo valor no sobrepasaría los límites de una civilización particular. Nuestra noción de pecado, aún en el plano natural, se refiere a otros criterios. No tomamos como punto de partida de la moral una especie de residuo intermedio entre las diversas concepciones históricas del pecado, tales como pueden hacérselas conocer las investigaciones llevadas a cabo por los etnólogos; ella se refiere simultáneamente y ante todo a una idea filosófica del hombre considerado en su naturaleza universal. Y ese no es un “a priori” condenable, a menos que se proponga como principio que la filosofía no tiene ningún valor, ninguna consistencia autónoma. *Distingamos, pues, entre la idea de pecado y su formulación*; que la segunda dependa del progreso de la cultura no es ninguna deformación antinatural o contradictoria. Toda realidad humana es cada vez mejor definida cuando es mejor conocida; y es mejor conocida a medida que avanza la cultura. Pero de allí no se puede concluir que esa realidad sea artificial porque su mejor y más perfecta formulación depende de la cultura. “Quod nimis probat, nihil probat”: *lo que prueba demasiado nada prueba*. Sigue siendo perfectamente verdadero que cuanto más cerca esté una exigencia moral de los postulados primarios de la conciencia, más se ha de temer que su desconocimiento lleve aparejada una negligencia voluntaria y culpable, una desatención de la vida moral. Y aquí la presunción debe ceder a la verdad; es un hecho que ciertos principios, hoy evidentes para nosotros, se han ido adquiriendo progresivamente, aun en culturas moralmente elevadas y refinadas. La misma revelación divina se ha ido acomodando a este movimiento progresivo, como lo reconoce santo Tomás, pues las exigencias que ahora nosotros sabemos atribuir al derecho natural, fueron promulgadas recién por el Evangelio. En conclusión, podemos resumir lo dicho en dos corolarios:

a) La naturaleza humana es una, de manera que las exigencias nacidas de ella, o concernientes al hombre como tal, son universalmente válidas; considerando las cosas como son en sí mismas, ningún hombre puede ser excusable de desconocerlas o ignorarlas. La teología tradicional ha sido especialmente sensible a esta verdad. Enseñanza perfectamente demostrada por otra parte, que no es lícito dejar de lado. Es menester subrayar como, en toda ocasión, cultivar y educar la propia conciencia no es algo facultativo sino obligatorio.

b) Pero, al mismo tiempo, la naturaleza humana conoce realizaciones históricas enteramente diversificadas en este desarrollo de sus virtualidades que es la cultura. El hombre es plástico, se realiza en el tiempo, no sólo individualmente, también colectivamente; es sujeto de muchos accidentes históricos, aventuras y retrocesos, cuyas causas sobrepasan a menudo su propio poder y escapan a su responsabilidad individual. No obrará bien realizando un mal que considera un bien,

pero, en la medida en que su ignorancia no dependa de él, este acto escapa a la noción de pecado porque escapa al voluntario.

2. La objeción psicológica

Es aquí donde el problema reviste toda su importancia, ante todo teórica. Se ha hablado mucho años atrás de la tesis, que se sigue teniendo en cuenta, sostenida en dos libros del Dr. Hesnard: *Morale sans peché* y *L'univers morbide de la faute*.⁹¹ En su tiempo, el Santo Oficio los había colocado en el “Índice”. Son libros muy parciales, funcionalmente erróneos en sus pretensiones filosóficas, pero muy ilustrativos y basados sobre una amplia experiencia. Aunque separándose de Freud sobre ciertas interpretaciones y construcciones doctrinales, Hesnard sigue siendo un psicoanalista ortodoxo, y la idea de pecado es su “bestia negra”, a sus ojos la causa profunda de todos los males. Nuestra idea de pecado, al menos de pecado *interior*, le parece esencialmente morbosa. Ella sería en síntesis una interiorización, completamente irracional, de lo Prohibido o de las prohibiciones que el niño encuentra desde el comienzo. Es la fuente profunda de la angustia y, por ende, de toda neurosis. No niega, sin embargo, toda moral propiamente dicha, pero la sitúa en el dominio de las relaciones sociales con los otros hombres. La moral comienza con el altruismo, opuesto a la introversión morbosa. No se plantea la relación con Dios, quien es sin duda una creación, una proyección, del inconsciente, y cuya idea, si no en sí misma (hace reserva de este problema) al menos como generalmente la viven los creyentes, es probablemente también morbosa. Volvería de este modo a la convicción del viejo Lucrecio: “es el miedo quien ha creado los dioses y los ha introducido en el mundo”.

Si estas consideraciones fuesen verdaderas, la única solución para un moralista sería cerrar definitivamente la Suma Teológica. Ahora bien, aunque ya muy pocos citen a Hesnard, sus ideas se han divulgado enormemente y, aún sin saber de donde proceden, el vulgo cree a pié juntillas en tan soberanos despropósitos. No es muy difícil comprobar como tales conceptos sobrepasan excesivamente sus propios postulados. No tenemos necesidad de negar los hechos, sobre los cuales Hesnard se apoya, para rehusarnos a aceptar su tesis. Es verdad que estos mismos hechos, en su presentación y en su formulación psicoanalítica, son discutidos o no son aceptados sin más por eminentes psiquiatras, de quienes no me corresponde juzgar si son más o menos competentes que él. Nuestra respuesta no debe ir por ese lado. Prestémosle crédito por ahora, dejando a los entendidos embarullarse entre ellos por lo relativo a su ciencia. Sus datos contienen, de todas maneras, un fondo incontestable que una experiencia bastante común puede fácilmente comprobar y confirmar, hoy sobre todo cuando la investigación se ha desarrollado mucho por ese lado. Su interpretación, desde el punto de vista de las teorías propiamente científicas, nos debe interesar muy poco a los moralistas. Es muy claramente observable en muchos individuos, incluso no estrictamente enfermos o neuróticos, una especie de sentimiento morboso de culpabilidad, una mala conciencia sin relación con pecados reales o que, de cualquier manera, los desborda al apoyarse sobre hechos sin verdadero valor moral.

¿Qué debemos concluir? No, por supuesto, que el pecado no exista: independientemente de todos los principios que dan razón de ella y explican por qué toda criatura puede llegar a ser pecadora y no puede no serlo considerada su naturaleza (lo cual es ciertamente un postulado metafísico, pero no infundado si se es capaz de percibir sus argumentos), la existencia de un pecado, acto moral malo, uso voluntariamente malo del libre

⁹¹ Cf PERICLE FELICI, “El pecado en el pansexualismo psicoanalítico”, e IVO CISAR, “La moral sin pecado”, en *El pecado en la filosofía moderna*, en EEMC, t. 13, ed. Rialp, Madrid, 1963, 152-233.
www.traditio-op.org

albedrío, se basa sobre una experiencia mucho más universal y masiva, mucho menos discutible que los experimentos del psicoanálisis. Es el peligro de todo científico. Este es un reciente orden de problemas, relativamente nuevo, que importa situar en su verdadero lugar, la única manera de plantearlo con exactitud.

La vida moral propiamente dicha es esencialmente un asunto de razón y libertad; no puede existir sin el ejercicio plenamente humano de una y otra. La idea de pecado en sentido estricto no tiene verdadera significación sino en ese plano.

Pero el alma humana, esencialmente espiritual, no lleva, dentro del cuerpo, una vida quasi angelical; estamos compuestos de dos principios sustanciales, mas no de dos sustancias yuxtapuestas. Nuestras facultades más espirituales dependen, por el alcance mismo de sus objetos, de actividades sensibles, esencialmente animales, aunque las primeras les confieran cierto estado de perfección propio del hombre. Unas y otras dependen también, en razón de la causalidad material, de una vida vegetativa, fuente de grandes instintos oscuros de los cuales no somos dueños. El psiquismo humano en su conjunto es extremadamente complejo; si culmina en actividades propiamente espirituales, en las cuales el hombre en cuanto tal alcanza su verdadera medida, no se reduce solamente a ellas. Comporta actividades inferiores, no separadas de aquellas sino ejercidas por la misma alma espiritual, que exigen absolutamente la participación de órganos corporales.

Este psiquismo tiene sus estructuras, sea naturales, sea adquiridas, de las cuales está lejos de ser consciente en la mayor parte de los casos. Estas estructuras no son conscientes o lo son de un modo muy sordo (no me refiero al inconsciente en el sentido psicoanalítico, que es otra cosa y no se define por la sola falta de conciencia); pero son utilizadas constantemente en la vida y en el conjunto del comportamiento. Introducen una larga serie de determinismos, en cuya construcción juegan un papel inmenso los acontecimientos de la infancia y la educación en el más amplio sentido, con todos sus accidentes y sus traumas.

Pues bien, en numerosos casos, estos determinismos, estos reflejos ya tienen un matiz moral, o más exactamente, puesto que no puede tratarse de moralidad en sentido propio, un matiz pre-moral. Tales reflejos y actitudes, cultivados por la educación mucho antes de llegar a la “edad de la razón”, son los mismos que ha de utilizar la vida moral, otorgándoles su significado propio y su valor: categorías de bien y de mal, de cosas a hacer o a evitar, apreciación favorable o desfavorable del medio ambiente, recompensa, castigo, etcétera. Según el medio en el cual despierta, pero siempre en algún grado, el niño descubre una vida más o menos llena de prohibiciones; éstas provocan en él actitudes que, siendo morales para un adulto, no lo son todavía para él, pero lo conducen hacia comportamientos futuros que se fijan ya más o menos en su psiquismo, a menudo acompañados de pesadas cargas afectivas.

Si además admitimos un inconsciente en el sentido freudiano, o sea, aquello que no solamente no es consciente en la actualidad, de una manera negativa, sino que está impedido de convertirse en consciente por una verdadera censura (un “rechazo”), comprobamos como pueden formarse, en un plano no propio de la verdadera moral, especies de “mecanismos” interiores que marcan ya la vida moral y engendran conflictos expresados en categorías aparentemente morales.

No es cuestión de desarrollar aquí estas consideraciones. Quisiera solamente subrayar un punto puesto de relieve por los análisis más recientes, e importante para nuestro tratado moral del pecado: en la angustia, que constituye el trasfondo de tantas neurosis, si no absolutamente de todas (cuestión que no me corresponde zanjar), pero que es más amplia que la neurosis misma, pues puede darse sordamente sin suscitar incidentes propiamente patológicos, existe casi inexorablemente un matiz moral. Comporta, de manera bastante universal, una especie de sentimiento de culpabilidad, como una impresión experimentada de

hallarse “en culpa”. Se traduce muy diversamente de acuerdo a los temperamentos, sea en una oscura mala conciencia habitual —la impresión de una vida irremediamente sumergida en el fracaso—, sea, por el contrario y por reacción, en una afirmación agresiva de buena conciencia, que se intenta demostrar avasallando a los demás; no es raro verla desembocar en la evolución patológica de un verdadero delirio de autoacusación. Este sentimiento de culpabilidad es tanto más impermeable a la razón y a los procesos normales de la vida consciente cuanto que se origina en datos de ningún modo racionales y no surgen como tales de la auténtica vida moral.

Sostener, como algunos parecen inclinados a hacerlo, que se da allí como una conciencia oscura del pecado original, de la participación de una falta colectiva, traduciría una concepción muy discutible de ese pecado. Éste, no cabe dudas, es la fuente de todo cuanto constituye un desequilibrio o enfermedad como, por otro lado, de la misma muerte, pues, si Adán no hubiese pecado, habríamos estado sobrenaturalmente preservados de ella. Pero esto es sólo una consecuencia y dicho pecado no podría nunca ser experimentado como una responsabilidad personal, sin contar con el hecho de que en los niños bautizados ya no se da como culpa. No; se trata simplemente de miserias y de peligros, que no habríamos conocido si hubiésemos permanecido en la condición privilegiada del Paraíso terrenal, pero pertenecientes a la naturaleza del animal racional, cuya situación de “espíritu en condición carnal” hace que parte de su vida permanezca en la penumbra para sus propios ojos.

En realidad esos reflejos o complejos aparentemente morales *no lo son*, nada tienen que ver con el pecado cuya naturaleza hemos analizado, y menos aún con el vicio, fruto del pecado *voluntariamente* cultivado.

Es comprensible que la falta moral propiamente dicha venga a acentuar esos desequilibrios, impregnándolos de una nueva característica, asumiéndolos y alimentándolos con una doble mala conciencia completamente justificada ahora. El prof. Baruk (catedrático de La Sorbonne) tiene razón cuando reprocha a los psicoanalistas en general de no tener en cuenta la existencia indesarraigable y la función del sentido moral. Pero los psicoanalistas, juzgando desde su propio terreno, no se equivocan al reaccionar contra ciertas calificaciones morales, atribuidas espontáneamente a actitudes y complejos psicológicos que no las merecen de ninguna manera, y se propongan como tarea refutarlas, a fin de liberar la vida consciente de un peso injustificado, ya convertido en demasiado pesado. Lamentablemente, con excesiva frecuencia, llegan a negar la misma moral y a no ver en ella más que una superestructura o una simple sublimación. Es riesgo del especialista perder en parte el sentido de lo común (en este caso, el pecado), no solamente en cuanto creencia espontánea, que puede ofrecer aristas susceptibles de crítica, sino como algo que ya ha sido objeto de verificaciones y reflexiones seculares y que otras ciencias, desde su propio punto de vista, han perfectamente integrado y confirmado.

Existe un equívoco sobre la noción de pecado. Cuando el moralista habla de él, tiene presente un concepto muy preciso: *acto humano malo*; humano, es decir, razonable y libre, surgido de la conciencia clara de una persona responsable. Cuando el psicólogo psicoanalista se refiere a él, ni utiliza los mismos criterios, ni emplea la misma noción; su noción, mucho más ligada al fenómeno, a lo comprobable (cualquiera sea el instrumento de comprobación), abarca todo cuanto se presenta como hecho psicológico, cobertura aparentemente de un remordimiento, de un sentimiento de culpabilidad. Pero concedo de buen grado que eso puede abarcar muchos datos, de conciencia o de inconciencia, no constitutivos ni del verdadero pecado, ni del verdadero arrepentimiento, ni de la verdadera culpabilidad en el sentido al cual nos hemos referido. Abandonada a sí misma, la observación puede encontrar muchos obstáculos para distinguir ambas cosas: por definición, la observación empírica no

versa nunca sobre las esencias. Por tal motivo no se tiene el derecho a concluir, ya que ciertos juicios de conciencia se manifiestan como conciencia de pecado y son netamente morboso o basados sobre cualquier cosa menos sobre criterios verdaderamente morales, que toda conciencia de pecado se encuentra en la misma situación. Por haber detectado un silogismo sofisticado no se puede concluir que todos los silogismos lo son, ni por haber descubierto un comerciante ladrón, un médico borrachín o un clérigo simoníaco se puede inferir que todos los comerciantes, médicos y clérigos sean así...

Pero queda esta comprobación, importante para el moralista, de que existe en el hombre, en zonas inferiores a su actividad racional y libre realmente consciente, una dimensión premoral, de preformación de actitudes morales, donde se descubre en particular una especie de “ersatz” de la idea de pecado, de remordimiento, de culpabilidad, de acusación, etcétera. Importa enormemente comprender bien la inmensa diferencia entre todo eso y la conciencia clara de pecado, en el sentido moral y cristiano. Es uno de esos datos fácticos, descubiertos en nosotros mismos, sin haberlos personalmente cometido; de la misma manera podría suceder que fuésemos mancos o cojos, con la diferencia de tratarse aquí de estructuras psíquicas mucho más universales, al menos en el tipo de civilización por nosotros conocida, que sirvió de abono al terreno del psicoanálisis: la cultura burguesa occidental agonizante y casi en descomposición.

Estas cosas tienen, sin lugar a dudas, consecuencias prácticas graves. Un confesor, por ejemplo, debe cuidarse mucho de pretender identificar un sentimiento morboso de culpabilidad, creyendo profundizar la conciencia moral auténtica. Agreguemos que, salvo en casos patológicos netos, no es siempre fácil distinguir. No existe un criterio simplista. El verdadero arrepentimiento, esencial para la penitencia cristiana, pertenece enteramente al orden de la conciencia moral clara.⁹²

Esto es verdad. Pero no se debe permanecer en una atmósfera abstracta e insensible. Se ha de incluir un juicio motivado. Este juicio comporta afecciones más o menos profundamente sentidas, afectos y actitudes que reasumen, en su propio plano pero valorizándolos, algunos de los elementos que aparecen también en los estados patológicos. Es normal y necesario, habiendo cometido un pecado real, lamentarlo; este sentimiento provoca de ordinario una emoción sensible y cuanto la emoción sensible, a su vez, puede desencadenar mecanismos más oscuros del psiquismo inferior. Solamente es menester comprender que el oficio del confesor no es fácil y se daría una inexcusable ligereza entregándose a él sin modestia y sin el respaldo de una misión legítima, en definitiva derivada de Cristo. Por desgracia existen demasiados confesores pagados de sí mismos, causantes de irremediables desastres cuando intentan liberar a un penitente, mediante conocimientos psicológicos superficiales o improvisados, de complejos que no tiene y que ellos, en su semi-ciencia, creen detectar. Se ha de tener mucho cuidado en no dejarse influenciar por ciertos psicologismos de moda; eso puede llevar a confundir un sentimiento patológico de culpabilidad o de autoacusación con un arrepentimiento sincero y auténtico, profundamente sentido y vivido sin tener nada de enfermizo.

II. Las matizaciones de la “nueva moral”

Sugestionados por las objeciones anteriores y otras similares, influidos por un entorno cultural del cual parece haber sido definitivamente desterrada la idea de pecado, y creyendo (¿con sinceridad?) encontrarse frente a un nuevo concepto del hombre y de otras

⁹² Cf D.M. BASSO OP., *Los fundamentos de la moral*, ed. CIEB, Buenos Aires, 1990, cap. VII: *La conciencia moral y sus problemas*.
www.traditio-op.org

realidades, numerosos moralistas actuales han ensayado mitigar la teología tradicional del pecado, intentando —se dice— hacerla más inteligible y aceptable para la mentalidad de nuestros contemporáneos. Como en el capítulo siguiente analizaré “ex professo” algunos puntos en los cuales esta propuesta pretende ofrecer nuevas soluciones a viejos problemas, me contentaré por ahora con la advertencia somera de la dirección a que apuntan dichos planteos, dejando para más adelante el análisis y la crítica. Los parámetros empleados para esta “matización” de la idea de pecado pueden reducirse a tres principales:

1. La moralidad como “opción fundamental”

Partiendo del principio indiscutible para un teólogo, pues se trata de un postulado bíblico, de que todo acto moral, virtuoso o pecaminoso, se dice tal por su relación de conformidad o no conformidad con la voluntad de Dios, estos moralistas han sostenido la necesidad de distinguir entre los actos particulares y el conjunto de la vida humana. Para que se dé esa adecuación o no adecuación, constitutiva del bien y del mal morales, no es menester se ejerza —dicen— sobre cada uno de los actos realizados por una persona; es suficiente que abarque la totalidad de la vida y de las decisiones de un individuo quien, de esta manera, “opta” por Dios o contra Dios, acepta o rechaza la “alianza” con Él. A esto se le ha denominado “opción fundamental”. La primera consecuencia de dicha hipótesis es una puesta en crisis del concepto de “pecado mortal”, el cual existiría únicamente cuando esa opción total en contra de la alianza con Dios tuviese lugar. Pero, en caso de darse la opción contraria, no se habría de prestar atención a los actos pecaminosos particulares, porque no serían suficientes de por sí para interrumpir el diálogo personal con Dios. Para confirmar esta tesis se le ha añadido la distinción entre pecado grave y pecado mortal; para el primero —actos malos concretos— se aplicaría una doctrina similar a la siempre enseñada sobre el pecado venial (no interrumpir la vida de la caridad); sólo la “opción fundamental” en contra de la mencionada “alianza” merecería la aplicación del concepto de pecado mortal, con sus conocidas consecuencias. Más tarde consideraremos con toda atención esta tesis determinando su origen, indicando quienes y cómo la sostienen, precisando sus argumentos y otros detalles, y formulando la crítica correspondiente.

2. Pecado “objetivo” y pecado “subjetivo”

Los moralistas partidarios de la “nueva moral” achacan constantemente a la teología del pasado, y, en la actualidad, a las formulaciones morales del Magisterio de la Iglesia, su “excesivo objetivismo”; no sin sarcasmo y desprecio aluden a los teólogos, discrepantes con sus relecturas, por medio de la expresión “los objetivistas”. En algo tienen razón: algunos moralistas antiguos, más juristas que teólogos, dieron demasiado importancia a la dimensión objetiva del pecado, casi sin prestar atención a los aspectos subjetivos, indudablemente numerosos. Pero ese reproche no puede dirigirse en sentido universal a los moralistas clásicos, y, no siendo universalmente verdadero, peca por injusto. Por el contrario, numerosos autores antiguos tuvieron muy en cuenta la subjetividad al emitir juicios sobre la conducta de los individuos en el campo moral (“el más contingente de todos”, según lo denomina santo Tomás), mucho más aguda y equilibradamente que todos los actuales moralistas. Reconocer el lugar propio del juicio de la conciencia, como hace el Angélico, es reconocer de manera explícita la gravitación de la subjetividad en el proceder individual. Los aportes positivos de las ciencias psicológicas contemporáneas han permitido comprender mejor los riesgos implicados en una normatividad moral excesivamente atenta a la objetividad de las leyes para la valoración más humana de las conductas personales, pero también han venido a proporcionar un firme respaldo a toda la doctrina tomista sobre el acto

www.traditio-op.org

voluntario y sus impedimentos. Es comprensible y razonable el anhelo de muchos autores actuales de proponer una ética más personalizada y atenta a esos factores subjetivos. Así se explica el intento, llevado a cabo por varios teólogos de las últimas décadas y alentado por Pio XII, de hacer recuperar al tratado de la prudencia el lugar que le corresponde en la vida moral, pues había sido casi desplazado por una desmesurada inflación del de la justicia. Ambas dimensiones de la vida moral representan, no pueden caber dudas, sendas exigencias de deberes y normas; pero existe el peligro, en el que cayeron no pocos tratadistas a partir del siglo XVII, de un juridicismo a ultranza, degenerado luego en un casuismo de la peor laya. Lo curioso resulta que quienes actualmente dirigen estas acusaciones contra los teólogos del pasado, intentando “hacerle pagar los platos rotos” al tomismo, sean precisamente los descendientes directos y los herederos por derecho natural de quienes provocaron semejante hecatombe en la moral, al centrar su atención sólo en el cumplimiento de los mandamientos, en lugar de concebirla como una superación y perfeccionamiento total del hombre, en su camino hacia Dios, por el ejercicio de las virtudes. Reducir todos los postulados de la vida moral a un término medio real, objeto característico de la justicia, olvidando la más importante gravitación del término medio racional y marcadamente personalista de la prudencia, era suprimir uno de los ingredientes básicos de la verdadera vida moral. Eso hicieron los casuistas. Ahora pretenden borrar con el codo lo que escribieron con la mano, reduciendo la vida moral al mero juicio subjetivo de la conciencia, la cual, por otra parte, no se ponen de acuerdo en definir con precisión y claridad.⁹³ Sin el imperio prudencial, que proporciona la perfección virtuosa a todos los demás hábitos, se construye una moralidad desencarnada de la realidad. Cualquier acto humano es circunstanciado, y aunque las circunstancias —salvo casos excepcionales— no configuren cambios específicos en la naturaleza de los actos humanos, pues sólo son accidentes de la moralidad, su influjo inevitable, considerado con atención por el juicio singular de la prudencia, hace que nunca se den dos actos exactamente iguales en la conducta de una persona y “a fortiori” de dos personas distintas. “Individuum est ineffabile”, escribe el Aquinate. En ese plano individual inciden, pues, los juicios de la conciencia y de la prudencia de un modo determinante, vinculados con el fenómeno más personal y subjetivo que pueda existir: la rectitud o no rectitud de la parte afectiva del sujeto actuante (su buena o mala fe). El juicio sobre el proceder de una persona pertenece, en última instancia, a la jurisdicción del Juez Supremo, el único capaz de conocer todos los vericuetos de la interioridad humana, mucho mejor aún que el mismo individuo; y sus criterios —como lo han reconocido invariablemente los teólogos sensatos— puede no coincidir siempre con los de los jueces humanos, moralistas y juristas. Los escolásticos solían decir: “de internis neque Ecclesia iudicat” (de las intenciones ni siquiera la Iglesia puede abrir juicio). Si no fuese por esta razón, el “no juzguéis y no seréis juzgados” evangélico carecería de sentido. La influencia en un acto humano de las llamadas “causas del involuntario”, al disminuir el grado de libertad del sujeto y, por ende, el matiz moral de sus acciones, tornan insoluble la determinación exacta del grado de la moralidad de un acto mirado desde el exterior.

Todo lo anterior es muy verdadero; pero de allí a reducir el contenido moral de una acción a un mero juicio subjetivo personal, al margen de toda norma objetiva propuesta por

⁹³ Constátase un claro ejemplo, de lo dicho en el texto, en el artículo de PAUL VALADIER, “Pequeña apología de la conciencia”, en *Revista Criterio*, 17/8/1989, pp. 295-300. Se ha de tener una gran dosis de desfachatez y una carencia total de autocritica para achacar a las despectivamente llamadas “morales tucioristas o rigoristas” (el “probabiliorismo” no era tuciorista) el relativismo introducido por los casuistas, probabilistas y laxistas, los epígonos de las “morales de la conciencia”, tendencia de la cual el autor de esta “pequeña apología” es genéticamente heredero. Cf nota anterior.

una autoridad competente, aunque fuese el mismo Dios, media una distancia infranqueable. Ese es, sin embargo, el recurso al que acuden muchos moralistas actuales para justificar conductas de por sí objetivamente reñidas con la normatividad ética. De un desmedido objetivismo se intenta pasar ahora al puro subjetivismo. Ese mismo fenómeno ¿no nos estará recordando que la virtud consiste en un término medio? Responderemos a esta pregunta en el momento oportuno, procediendo como lo haremos para el caso anterior.

3. La dimensión social del pecado

Algunos autores llegan aún más lejos; en su concepción debe diluirse incluso la dimensión personal y subjetiva de la vida moral. No existen para ellos ni la virtud ni el vicio o pecados individuales. El vicio y el pecado o la virtud no están en el hombre sino en la colectividad. Por ello no reconocen la existencia sino del “pecado colectivo” o “pecado de las estructuras”. De todas las hipótesis es ésta la que mayores y más graves consecuencias provoca. Baste por ahora enunciarla. En el capítulo próximo estableceremos el análisis correspondiente, sin dejar de señalar algún aspecto verdadero que es posible descubrir en este planteamiento.

CAPÍTULO II

ESPECIES Y GRADOS DEL PECADO

ARTÍCULO I

LA DISTINCIÓN ESPECÍFICA DE LOS PECADOS

I.- LA EXISTENCIA DE ACTOS “INTRÍNSECAMENTE MALOS”

Aún cuando el acto humano se constituye en pecado por la aversión, su especificativo propio proviene de la conversión, es decir del objeto, privado del orden debido, al cual el acto se ordena. Se trata de saber si ese acto de pecado es “intrínsecamente malo” moralmente considerado o sólo extrínsecamente, por mera denominación. Todas las escuelas que no han definido la moralidad como una “relación *secundum dici* o trascendental del acto humano a su objeto en cuanto sujeto o no a las normas morales” afirman que la moralidad es meramente extrínseca al acto. No se trata aquí de la bondad ontológica o física sino de la moral. Ontológicamente hablando, el acto humano, por constituir una entidad positiva es necesariamente bueno pues, desde el punto de vista óptico, ser y bondad se convierten (son trascendentales metafísicos).

1. *La genuina doctrina de santo Tomás*

El tema de los actos intrínsecamente malos ha sido estudiado por algunos autores contemporáneos de una manera bastante exhaustiva, abarcando también la evolución histórica de la discusión del problema.⁹⁴ Disponiendo de la contribución de esos estudios, centraremos nuestra atención de manera exclusiva en la enseñanza del Angélico, a quien nos interesa especialmente comprender.

Todo el asunto estriba en definir con claridad en qué consiste el especificativo del pecado. Santo Tomás ha comenzado explicando que todo acto humano “recibe su especie” del fin.⁹⁵ Este principio es aplicado universalmente a los actos buenos y malos. Ahora bien, el fin es el objeto “en cuanto conocido”. Por ello, cuando se pregunte “si la bondad de la voluntad depende de la razón”, responderá: “la bondad de la voluntad depende de la razón de la misma manera que depende del objeto”.⁹⁶) Cuál es el motivo? El objeto en cuestión no es el mero objeto del acto humano en su ser físico, sino ese objeto conocido y regulado por la razón: “*Hablamos aquí de los actos humanos: por tanto, el bien y el mal en los actos, según hablamos ahora, debe tomarse de acuerdo con lo que es propio del hombre en cuanto hombre. Este lo constituye la razón, por ende el bien y el mal en los actos humanos se considera en cuanto el acto concuerda con la razón informada por la ley divina, ya sea*

⁹⁴ Ya he citado anteriormente el libro de S. PINCKAERS O.P., *Ce qu'on ne peut jamais faire...*, e.s.c. El mismo autor ha publicado una síntesis de su posición en *Universalité et permanence de Lois morales*, ed. Un. Frib., 1986, “Le problème de l’intrinsece malum”, 277-290. En la misma obra se publica otro artículo sobre ese tema de C.J. PINTO DE OLIVEIRA O.P., “Actes intrinsequement mauvais”, 291-313.

⁹⁵ I-II, q. 1, a. 3.

⁹⁶ I-II, q.19, a. 3.

naturalmente (ley natural), ya sea por la doctrina (virtudes intelectuales adquiridas), ya sea por infusión (virtud de la fe y dones intelectuales del Espíritu Santo)”.⁹⁷

De ese principio concluye que, si el estar o no de acuerdo con la razón, establece la especie de los actos humanos, se habrá de decir que hay actos por sí mismos buenos y otros por sí mismos malos. Y si un acto no incluyese ninguna especial conformidad o disconformidad con la razón, ese acto sería moralmente indiferente.⁹⁸ Pero todo acto se conforma o no con la razón indirectamente, es decir, a través de su objeto. Es en el objeto, por tanto, donde se encuentran las especies de bondad o malicia morales; el acto, por ser una tendencia al objeto, participa así de su bondad o malicia. “*El acto moral, como ya se dijo, recibe su especie del objeto, en cuanto éste es comparado con la razón*”.⁹⁹

Este principio fue ampliamente expuesto en dos libros anteriores a éste.¹⁰⁰ Santo Tomás ejemplifica para que se comprenda mejor: “*Si los objetos de los actos humanos se consideran según se diferencien por algo propio (“per se”) de la razón, serán actos específicamente distintos en cuanto son actos de la razón, aunque no sean específicamente diferentes en cuanto son actos de otra potencia; así tener relaciones sexuales con la propia mujer o con otra mujer, son actos que tienen objetos diferentes según algo perteneciente a la razón; pues lo propio y lo no propio se determina según una norma racional; pero esas diferencias son accidentales si se comparan con la potencia generativa, o con el apetito concupiscible. Por tanto, tener esas relaciones con la mujer propia o no propia difieren específicamente en cuanto son actos de la razón, no en cambio en cuanto son actos de la potencia generativa o del apetito concupiscible. En tanto son actos humanos en cuanto son actos de la razón. Por ello es evidente que difieren específicamente por ser actos humanos*”.¹⁰¹

2. Cómo aplica esta doctrina al especificativo del pecado

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿qué vinculación tienen las especies morales de los actos humanos con la especie física de los mismos? Responde: “*La especie del pecado (lo mismo podría decir de la virtud) no es la especie del acto según su naturaleza, como ya se dijo (artículo anterior), sino según su ser moral, el cual se compara a la naturaleza del acto (ser físico) como la cualidad con la sustancia (*sicut quale ad substantiam+), o mejor como una deformidad cualitativa con el sujeto (*sicut deformitas qualis ad subiectum+)*”.¹⁰²

De esto se sigue que, si bien el pecado es constituido como mal por la privación, se determina su especie de acto por el propio objeto, con esta connotación de adecuación o no adecuación a las normas racionales. Una cosa es, pues, la que lo constituye como pecado (en el sentido antes explicado) y otra la que lo determina como tal pecado, distinto a los demás pecados. La pregunta sobre qué es propiamente el pecado no se remonta solamente a las polémicas del siglo XVI entre escotistas y cayetanistas; ya la conocía santo Tomás y, con gran lucidez, sabe discernir la parte de razón contenida en cada una de las opiniones por él conocidas: “*Algunos sostuvieron que ningún acto, ni interior ni exterior, es en sí mismo*

⁹⁷ *De Malo*, q. 2, a. 4.

⁹⁸ Entiéndase esto de una indiferencia en abstracto; es bien sabido que Santo Tomás no acepta la existencia de actos indiferentes en concreto (I-II, 18, 8-9).

⁹⁹ *De Malo*, 2, 4, 5m.

¹⁰⁰ Cf D. BASSO O.P., *Las normas de la moralidad.*, Claretiana, Buenos Aires, 1993; y *Los fundamentos de la Moral*, 2 ed. EDUCA, Buenos Aires, 1997, cap. VI: “La moralidad y sus normas”, art II: “La esencia de la moralidad”.

¹⁰¹ *De Malo*, 2, 4.

¹⁰² *De Malo*, 2, 6, 3m.

pecado, sino sólo la privación es el pecado, por aquello que dice san Agustín de que el pecado es la nada.¹⁰³ Otros, en cambio, dijeron que el pecado consiste en el solo acto interior de la voluntad. Y otros, finalmente, pensaron que el pecado consiste tanto en el acto interior cuanto en el exterior. Y aunque esta última opinión se acerque más a la verdad, todas sin embargo son verdaderas de alguna manera. Para comprenderlo es menester tener en cuenta que estas tres cosas, mal, pecado y culpa, se relacionan entre sí como lo más común a lo menos común. El mal es lo más común; cualquier cosa, sea un sujeto o un acto, donde se de privación de forma o de orden o de medida debida, tiene razón de mal. El pecado es un acto careciente del debido orden o forma o medida. De esta manera, se puede decir que una tibia encorvada es una mala tibia. Pero no se puede llamarla pecado, a no ser que se trate de un modo de hablar por el cual se llama pecado a un efecto del pecado. En cambio, a la renguera sí se le llama pecado. A cualquier acto desordenado se le puede llamar pecado o de la naturaleza, o del arte, o de la moral. Pero un pecado no tiene razón de culpa sino en cuanto es voluntario: a nadie se le puede imputar como culpa un acto desordenado si no está bajo su dominio. Y así se hace evidente cómo la noción de pecado es más amplia que la de culpa, aunque en el modo común de hablar de los teólogos pecado y culpa vengan a significar lo mismo”.

Hechas estas aclaraciones, concluye precisando y poniendo orden en los conceptos: *“Los que consideran en el pecado solamente la razón de mal, dijeron que la sustancia del acto no es pecado, sino solamente su deformidad. Los que consideraron al pecado solamente bajo razón de culpa, dijeron que el pecado consiste solamente en la voluntad. Pero, en el pecado es menester considerar no solamente la misma deformidad, sino también el acto sustrato de la deformidad, porque el pecado no es la deformidad sino el acto deforme. La deformidad del acto es aquello por lo cual el acto disiente de la norma debida de la razón o de la ley de Dios. Y esa deformidad se encuentra no sólo en el acto interior, sino también en el exterior. Mas, eso mismo que hace que se impute al hombre el acto exterior deforme, procede de la voluntad. Y así se hace evidente, si queremos considerar todo cuanto existe en el pecado, que el pecado no consiste solamente en la privación, ni sólo en el acto interior, sino también en el acto exterior”.*¹⁰⁴

¹⁰³ Se refiere a una interpretación dada por algunos a un texto del *Comentario sobre el Evangelio de San Juan* de san Agustín.

¹⁰⁴ *De Malo*, 2, 2. Puede constatarse cuanto se aleja de la mente de santo Tomás, expresada en este texto, la afirmación de que “el mal se dice equivocadamente del mal absoluto y del mal moral” (CAYETANO, in I-II, q. 18, a. 5, n. II). Se da esta explicación: el mal “absoluto” es una privación formal, pero “denominativamente” es ser (o sea, el sujeto del mal) pero el mismo mal no es ni ser ni bien; por ejemplo, la ceguera = privación, pero el ciego (sujeto de la privación) es algo positivo. El mal moral “en cuanto tal” (no en cuanto mal en común) no es privación, sino un acto o hábito opuesto al acto o hábito bueno. Por tanto, el mal moral designa directamente una “disposición al fin con privación del fin” (*II St.*, d. 34, q. 1, a. 1 ad 3). Mas, aunque se utilicen los textos de santo Tomás, se les está haciendo decir otra cosa. El no admitiría nunca esta “equivocidad”. La diferencia por él señalada entre el mal físico o absoluto y el mal moral o pecado es que el primero es una privación de entidad física (independiente de la voluntad) y el segundo una privación de la entidad moral (dependiente de la voluntad). Como se lee en el texto citado el mal es una noción genérica respecto a las de pecado y culpa. Si es género no puede aplicarse equivocadamente. Por otro lado, la concepción del acto humano como sujeto del mal moral (análogamente a como el ojo es sujeto de la ceguera) es expresamente enseñada por santo Tomás en el texto citado en p. 18. Sucede, simplemente, que el acto humano, precisamente por ser humano (conforme o no con la razón), puede ser sujeto de una doble privación de perfección (física o moral); todos los demás actos sólo pueden ser sujetos de una privación de perfección física. Pero el sujeto de ambas privaciones, es siempre el mismo acto, como se puede ver en el ejemplo, constantemente puesto por santo Tomás, del acto sexual en el matrimonio (posiblemente defectuoso en lo fisiológico, pero bueno en lo moral) y el de la fornicación (donde puede suceder lo contrario: ser fisiológicamente perfecto y siempre moralmente malo). Acto matrimonial y acto

www.traditio-op.org

Pero de inmediato se plantea la pregunta sobre el “pecado por omisión”. Para santo Tomás, según lo visto antes, la omisión estricta se da sin acto exterior ni interior. ¿Cómo concebir la naturaleza de tal pecado? Es otro de los aspectos donde la tesis de Cayetano no puede aplicarse, pues si la conversión es lo constitutivo del pecado, el pecado de omisión, en el cual no existe tal conversión, no sería propiamente pecado, o bien se ha de atribuir como han hecho algunos una malicia moral a los actos que sirven de causa u ocasión a dicha especie de pecado; eso descalifica el concepto tomista de omisión. Pero el Aquinate se había sagazmente adelantado a esa posible dificultad, dándole una notable respuesta: “*Es verdad que consiste en la sola privación. El sujeto de la privación no es el hábito sino la potencia; como el sujeto de la ceguera no es la visión, sino aquello naturalmente apto para ver (el órgano de la vista). El sujeto, por tanto, de la privación no es ningún acto, sino la potestad de la voluntad*”.¹⁰⁵

Todo lo examinado hasta ahora tiene una sólida coherencia interna: no es verdad que en el pecado de transgresión (o de comisión) el pecado sea solamente la privación, sino que el pecado es el acto privado del debido orden, como el robo y el adulterio son actos desordenados; así se puede decir que el pecado es “la nada”, porque nada construyen los hombres cuando pecan. Pero no en el sentido de que sean la misma nada, sino de que, en cuanto pecan, se ven privados de algún bien; y la misma privación es en el sujeto un no-ser. De igual manera, el pecado es acto privado del debido orden, y por el lado de la privación se dice “nada” (nihil). Pero, tratándose del pecado por omisión propiamente dicho, el Angélico no se desdice un solo momento de su planteo original. Téngase en cuenta lo siguiente: si se quisieran aplicar al caso del pecado por omisión las fórmulas cayetanistas, volveríamos a caer en un contrasentido. Pues si siempre se ha de encontrar el constitutivo del pecado en cuanto tal en algo positivo, se debería afirmar ahora que el pecado de omisión está constituido (de acuerdo a este texto del santo Doctor) por la potencia de la voluntad en la cual se sujeta esta privación. Semejante concepto sería un disparate mayúsculo, cuya refutación ni siquiera es necesaria.

Vengamos, entonces, al quid del asunto. Esas especies buena y mala, determinadas por la adecuación o no adecuación del objeto del acto con las normas morales, ¿son o no intrínsecas al acto mismo? Escoto y otros teólogos afirman que no, pero santo Tomás, sin desdecirse en lo más mínimo, afirma lo contrario. Para aceptar eso no es necesario concebir el acto como una malicia positiva: “El fin no es algo enteramente extrínseco al acto: *porque se compara con el acto como el principio y el término; y tal es asimismo la naturaleza del acto, que proceda de un principio en cuanto acción y se dirija a un término en cuanto a la pasión*”.¹⁰⁶

S. Ramírez sintetiza en pocas líneas la verdadera interpretación de este texto: “No es algo enteramente extrínseco al acto, sino en parte intrínseco y en parte extrínseco: *intrínseco*

fornicario son ambos morales, pero específicamente distintos, el segundo tiene deformidad “moral” (=privación de la perfección moral) y el primero no, así como fisiológicamente son distintos en su especie: uno es deforme (=privación de la perfección física) y el otro no. Lo deforme y lo no deforme pueden ser consideradas especies fisiológicas distintas dentro del género de “acto sexual en sí”, como el acto matrimonial y el fornicario son especies morales distintas dentro del género de “acto sexual humano”. Allí se da la analogía. Si no, ¿cómo puede hablar de “pecado en la naturaleza”?

¹⁰⁵ *De Malo*, 2, 1, 4m.

¹⁰⁶ I-II, 1, 3, 1m. Véase la extensa explicación de este texto en S. RAMÍREZ O.P., *De Hominis Beatitudine Tractatus Theologicus*, t. I, Salamanca, 1942, nn. 570-585, pp. 270-273.

según la razón formal del fin, al cual dice una relación trascendental; *extrínseco*, en cambio, según la *materialidad* de la cosa que es el fin...”.¹⁰⁷

Para evitar caer en el extrinsecismo moral escotista es suficiente esta explicación. El acto, por su relación trascendental al objeto, está como impregnado de la especie moral procedente de ese objeto, la cual, si es buena o conforme a las normas, lo convierte en intrínsecamente bueno, y si es mala o disconforme con ellas, lo convierte en intrínsecamente malo. Pero no hay en el acto humano, fuera de su bondad ontológica, ni una nueva bondad ni una nueva malicia morales, salvo las participadas de su objeto moral al cual todo su ser de acto dice orden. Esto nos explica por qué pueda sostener el Angélico que tanto la bondad de la virtud como la malicia del vicio y del pecado le pertenezcan “ex consequenti” a su propia esencia y que ambas se relacionen “per accidens” con la intención del agente. La conformidad o no-conformidad del objeto con las normas y, en última instancia, con Dios, es un accidente que acaece a dicho objeto. Por tal motivo el especificativo o distintivo del acto es el objeto mismo, pero lo que lo hace bueno o malo es la adecuación o no adecuación de éste con las normas. Tal cosa, aunque indirectamente o “per aliud” (o sea, a través del objeto), es esencial al acto en cuanto éste Crepito una vez más^C está constituido por una relación trascendental o “secundum dici” a su propio objeto moral. De esta manera, la moralidad del objeto (el estar de acuerdo o no con la naturaleza racional del hombre) embebe todo el ser del acto. Dicho de otro modo, el pecado se especifica por el objeto de la conversión (el “bonum commutabile”), pero es pecado por ser aversión al “Bonum incommutabile”. Así, el acto sexual en el matrimonio y el acto sexual en la fornicación son actos específica e intrínsecamente diversos en sus especies morales, sin que sea necesario poner en la fornicación ninguna nueva malicia positiva; de manera similar, la fornicación y el adulterio son actos específica e intrínsecamente diversos en su especie pecaminosa, porque sus objetos dicen dos deformidades diferentes respecto de la recta razón, sin necesidad de agregarles otro nuevo ingrediente de malicia moral.

II.- LOS PRINCIPIOS PARA LA DISTINCIÓN DE LOS PECADOS

Puesto el principio general: “los pecados y los vicios se especifican y distinguen por sus objetos”, cada vez que se invoque el objeto deberá entenderse en el sentido moral, ya tantas veces aludido.¹⁰⁸ Pero, incluso en el pecado por transgresión o comisión, no todos los

¹⁰⁷ IBIDEM, n. 582. Y agrega a continuación, lo que juzgo muy importante para la visión clara de este problema del especificativo del pecado, estas palabras: “parece, pues, la equivocidad del objetante que *unívocamente* concibe la especificación, como es la especificación de las sustancias completas, respecto de las cuales el fin es causa extrínseca, y por tanto no las especifica. Era necesario concebir *analógicamente* la especificación cuando se aplica a diversos géneros de entes, como analógicamente se dice la especie o esencia de diversos predicamentos. Respecto del movimiento o del acto, el fin no es causa extrínseca, ya que más bien lo informa como su propia razón. Por eso el acto humano *se denomina* por el fin, en cuanto que es la razón formal de principio y término suyos; la denominación se hace por la *forma*, que es el acto. Y ésta es también la causa de que estas entidades o esencias relativas a otro, se definan por orden a aquello a lo cual trascendentalmente se ordenan, que debe ser puesto oblicuamente y por connotación en su definición esencial. Por tanto, tales definiciones se denominan definiciones *por adición*; y, de hecho, es verdad que en las cosas naturales, artificiales y morales las más importantes definiciones y demostraciones se toman del fin” (nn. 583-585). El párrafo se funda en numerosas afirmaciones expresas de santo Tomás.

¹⁰⁸ En los pecados de omisión no se encuentra ningún objeto esencial, pues no suponen de manera obligada ninguna tendencia; estos pecados se distinguen específicamente según las varias especies de actos omitidos, por ejemplo, la omisión del precepto de ir a misa se distingue de la omisión del precepto de ayuno y abstinencia.
www.traditio-op.org

teólogos están de acuerdo con santo Tomás en aquel principio general. Algunos colocan el especificativo del pecado en la oposición a las virtudes contrarias o a los distintos preceptos. Pero, aunque en definitiva se llega a lo mismo, no deja de tener importancia el motivo aducido, antes explicado, por el Angélico: “Hay dos elementos esenciales del pecado, el acto voluntario y su desorden, que es la separación de la ley de Dios. De los dos el primero se atribuye *directamente* (“per se”) al que peca, pues intenta realizar tal acto voluntario, en tal determinada materia; en cambio, el segundo se relaciona sólo *indirectamente* (*per accidens*) con la intención del agente [...] cada cosa recibe su especie del elemento *per se* o directo, no del elemento *per accidens* o indirecto: porque esto último queda fuera de la razón de la especie”.¹⁰⁹ Si esto se dice de la oposición a la ley de Dios se afirma, indefectiblemente, de la oposición a las virtudes y a los preceptos. Todo lo que es indirecto o *per accidens* se reduce a lo directo o *per se*.¹¹⁰

Establecido este principio fundamental, santo Tomás propone otra serie de principios secundarios más comunes para diversificar las especies de pecados. En su enumeración existe un orden que va de lo más a lo menos evidente. Seguiremos dicho orden.

1. Pecados espirituales y pecados carnales

El origen de la delectación, que incita al pecado, puede ser espiritual (avaricia, soberbia, vanagloria, etc.) o carnal (gula, lujuria, etcétera). Siendo distintas las causas del deleite, existen objetos específicamente diversos.¹¹¹

2. La distinción de los pecados por sus causas

“Los pecados no difieren específicamente por las diversas causas activas o motivas (amor, temor, etcétera), sino sólo por la diversidad de la causa final. El fin es el objeto de la voluntad, y los actos humanos reciben su especie del fin”.¹¹²

3. Pecados contra Dios, contra sí mismo y contra el prójimo

¹⁰⁹ I-II, 72, 1.

¹¹⁰ Todos los tomistas ponen el especificativo del pecado en el objeto; pero quienes colocan el constitutivo del pecado en una malicia positiva afirman que el objeto especifica directamente el acto en cuanto pecado; en cambio, quienes ponemos el constitutivo del pecado en la sola privación decimos que el objeto especifica directamente al acto en cuanto humano, y sólo indirectamente en cuanto pecado. Y tal parece ser, “ut littera sonat”, lo más conforme con el texto citado.

¹¹¹ “El pecado consiste principalmente en el afecto del corazón. Ahora bien, todos los afectos y pasiones desembocan en el placer o en la tristeza...Y el placer puede ser espiritual o carnal. Placeres carnales son los que se realizan en la sensación, como los deleites de la gula y venéreos; los espirituales se consuman en el mero conocimiento. Según esto, pecados carnales son aquellos cuyo término es un placer sensual, y pecados espirituales cuando su término es un placer espiritual, sin delectación carnal” (II-II, 118, 6).

¹¹² I-II, 72, 3. “Cuando, consiguientemente, oímos o leemos que los pecados, y los actos humanos en general, se distinguen por sus motivos, debemos entender estos motivos como causas finales, no eficientes; es decir, los que mueven o impulsan como fines —fines de la intención— y no los que mueven e impulsan sólo activamente. Por ejemplo, el pecado de adulterio no difiere en especie porque haya sido ejecutado por amor o temor. Dígase otro tanto de las restantes causas impulsivas” (P. LUMBRERAS O.P., *Comentario a la Suma Teológica*, ed. citada, p. 920).

La doctrina contenida en este artículo,¹¹³ es importante para dilucidar algunas confusiones en las que hoy se cae con frecuencia. Santo Tomás habla aquí de tres dimensiones posibles en el pecado: la religiosa, la racional y la social. La primera contiene a la segunda pero va más allá: pecar contra el orden de la razón es siempre pecar contra Dios, pero hay pecados contra Dios que exceden el orden racional como la herejía, la blasfemia, etcétera. La segunda contiene a la tercera pero también va más allá: nuestras relaciones con los demás deben estar regidas por la razón, pero hay cosas de carácter puramente personal que no incluyen aspectos sociales. No se puede reducir el pecado solamente a lo social; indudablemente el pecado, incluso social, incluye siempre una dimensión personal y religiosa. Cuando se distingue los pecados por su triple orden de objetos: Dios, uno mismo y el prójimo, se alude a un “orden directo, ya que, por lo dicho, todo pecado ofende a Dios, y quien, pecando, perjudica al prójimo, se perjudica a sí mismo —pues incurre en la pérdida de sus bienes, por lo menos espirituales—, como puede quien peca contra sí (por ejemplo, en el caso del suicidio) privar a la sociedad de sus servicios”.¹¹⁴

Mirado este tema desde el punto de vista positivo, es importante comprender como, para santo Tomás, la vida moral incluye un triple orden (destruible por el pecado): 1) *El de la vida social y política*, que ciertamente compromete a todo el hombre pero desde el ángulo preciso de la justicia, al cual se ha de agregar, en el plano natural, la amistad y, en el sobrenatural, la virtud soberana de la caridad en su dimensión inferior (el amor del prójimo); 2) *El de la racionalización del hombre y de su actividad*: éste engloba el orden precedente, porque la vida social es obra de la razón, pero le añade el carácter universal de la racionalidad que debe penetrar hasta las más grandes y profundas actitudes afectivas interiores; 3) *El de la divinización del hombre*, unido a Dios por las virtudes teologales, especialmente por la dimensión superior de la caridad (el amor de Dios), cuyo imperio se extiende a los dos órdenes precedentes, pero tiene como objeto propio las relaciones íntimas con Dios, por encima de todo orden racional.

4.- Pecado mortal y venial

Más adelante se estudiará detenidamente la distinción entre pecado mortal y venial, con el agregado de algunos planteos actuales sobre esta distinción. Lo que ahora se pregunta santo Tomás es si los pecados mortal y venial se distinguen específicamente por parte del “reato” (la pena correspondiente a cada uno). Su respuesta es negativa; el reato es accidental y, por tanto, no puede constituir diferencia específica. Dicha diferencia debe ser buscada, pues, por otro lado; para él se trata de “una diferencia consecutiva de la diversidad de desorden en que se completa la razón formal de pecado”.¹¹⁵ Volveremos sobre el tema.

¹¹³ I-II, 72, 4.

¹¹⁴ LUMBRERAS, l.s.c.

¹¹⁵ I-II, 72, 5. El término *pecado* se afirma del mortal y del venial por analogía: “Hay dos modos de dividir entre los subalternos lo que les es común, como hay dos modos de comunidad. Porque una es la división del común unívoco en especies, según las diferencias por las cuales lo esencial del género se participa igualmente en las especies: así, el animal se divide en hombre, caballo, etcétera. Otra es la división del común análogo, que, según su plenitud y perfección, se predica sólo de uno de sus miembros; de los otros, parcial e imperfectamente: así se divide el ser en sustancia y accidentes, en acto y en potencia. Esta segunda división es intermedia entre la del común equívoco y la del común unívoco. Y tal es la distinción del pecado mortal y venial: la razón de pecado se encuentra plenamente en el mortal; en el venial sólo en parte o imperfectamente. Por eso en el venial tenemos un *mínimum* de pecado; como tenemos en el ser en potencia y en el ser accidental un *mínimum* de ser” (*II St. d. 42, q. 1, a. 3*).. *d. 42, q. 1, a. 3*). Cf *d. 42, q. 1, a. 3*).

5.- Pecado de omisión y de comisión

Santo Tomás distingue una doble diferencia específica: material y formal; la primera se toma de la especie natural de los actos pecaminosos, la segunda, del orden al fin propio, que es su propio objeto. Tomados materialmente los pecados de omisión y comisión difieren específicamente si a la palabra especie se le da un sentido amplio, en cuanto que la negación y la privación pueden tener especie. Si se los considera formalmente, no difieren como especie: porque se ordenan al mismo fin y proceden del mismo motivo. Agrega el motivo: “Toda negación se funda en una afirmación que, en cierto modo, es al mismo tiempo su causa. Por eso en el orden natural es idéntico el motivo por el que el fuego calienta y no enfría”.¹¹⁶

La existencia del pecado por omisión se aclara por la existencia de preceptos afirmativos (los que mandan hacer algo). Por eso, como se explicó, se trata de un concepto eminentemente moral: solo existe omisión cuando se debe y se puede hacer algo. El Angélico explica el por qué de la existencia de preceptos negativos (los que prohíben hacer algo) y de los afirmativos: “Fue muy conveniente que la ley de Dios señalara preceptos afirmativos y negativos, para que así los hombres fueran perfeccionándose en la virtud, absteniéndose primero del mal —cosa prescrita en los preceptos negativos— y haciendo el bien, como mandan los preceptos positivos”.¹¹⁷ Esta frase es muy útil para comprender la inconveniencia de una moral meramente negativa, que consista sólo en evitar el mal. La formulación negativa del decálogo, luego muy materialmente mal interpretada por algunas escuelas teológicas, condujo a una concepción de una ética en la cual la única preocupación consistía en saber hasta dónde se podía llegar sin cometer pecado. El Evangelio, en cambio, preceptuando el ejercicio de las virtudes, nos muestra claramente el aspecto sobre todo positivo de la vida moral: no sólo no debemos vengarnos de nuestros enemigos, sino amarlos y hacerles el bien. En una época se dio poca importancia a los pecados por omisión, son, sin embargo, mucho más frecuentes que los de comisión y, no pocas veces, incluso más graves. De allí que agregue el santo Doctor: “Los preceptos positivos y negativos no pertenecen a diversas virtudes, sino a diverso grado de perfección de la virtud (por eso no es necesario que se opongan a diversas especies de pecado)”. En otros términos, es más perfecto hacer el bien que evitar el mal.

6.- Pecados de pensamiento, palabra y obra

Es un caso parecido al anterior; pensamiento, palabra y obra constituyen especies incompletas de pecado. Son, por tanto, más bien grados dentro de la misma especie, la cual se completa en la obra.¹¹⁸

¹¹⁶ I-II, 72, 6

¹¹⁷ IBIDEM, ad 2.

¹¹⁸ Léase I-II, 72, 7. Se sigue que esos pecados, al tener la misma especie, tienen simultáneamente el mismo género de gravedad, como se verá luego. Conviene, para el punto en consideración, tener presente el siguiente texto del Aquinate: “*El pecado siendo un mal, puede, conforme dejamos dicho (se refiere al principio dionisiano bonum ex integra causa, malum ex singularibus defectibus), consumarse en uno solo de los elementos de nuestras operaciones (o sea, pensamiento palabra y obra). De este modo tenemos tres especies de pecado: 1) el pecado que se consuma en el corazón; 2) el que se comete con el corazón y la boca y 3) aquel en que concurren el corazón y la acción externa. En esta última especie de pecado, la parte del corazón, de la boca y de la obra externa son las partes integrales del pecado completo*” (III, 90, 3, 1m).

7.- Pecados por exceso y por defecto

“Allí donde aparezca un motivo diverso que atraiga la intención del pecado — escribe el Angélico— allí tenemos una nueva especie de pecado”.¹¹⁹ Tal es el caso del exceso y el defecto; no son motivos iguales sino contrarios los que inducen al pecado. Pone como ejemplos la intemperancia (búsqueda de los placeres sensibles porque son amables) y la insensibilidad (huída de los mismos porque resultan odiosos).¹²⁰

8.- Las especies de pecado y las circunstancias

Santo Tomás ha enseñado, al hablar de las circunstancias, que estas son “accidentes” del acto humano;¹²¹ allí se encontrarán los principios y los argumentos para determinar la especificación del pecado por las circunstancias. Ordinariamente, al tratarse de accidentes, éstas no deberían constituir actos humanos de especies distintas, sino sólo aumentar o disminuir su matiz de bondad o malicia moral procedente del objeto o del fin. Pero, a veces, la circunstancia “pasa a ser condición principal del objeto que incluye especial desorden”.¹²² Esta es la doctrina aplicada al presente caso.¹²³

III.- COEXISTENCIA DE VARIAS ESPECIES DE PECADO

Al haberse distinguido entre el ser físico y el ser moral del acto humano, puede acaecer que el mismo acto, físicamente considerado, sea sujeto de dos o más especies de bondad o malicia morales, procedentes del objeto, el fin y las circunstancias diversos. Nunca, sin embargo, un mismo acto puede ser simultáneamente bueno y malo, como advierte insistentemente santo Tomás aplicando siempre el mismo principio: “bonum ex integra causa, malum ex singularibus defectibus”. Este principio lo toma el Angélico del Pseudo-Dionisio,¹²⁴ quien lo formula hablando de las causas del mal. Ya Aristóteles había dicho algo semejante, citando un fragmento de origen desconocido: “sólo de una manera se es bueno, pero hay miles de ser malo”.¹²⁵ Comentando los pasajes de los dos autores, los explica casi exactamente del mismo modo, confirmando la autoridad del uno con la del otro: “Esta razón se puede entender según lo que dice Dionisio, porque el bien acontece por una e íntegra causa, y el mal por los defectos singulares; como es evidente en el bien y el mal corporal. La fealdad, mal de la forma corporal, se presenta cada vez que un miembro resulta indecente. En

¹¹⁹ I-II, 72, 8.

¹²⁰ Nótese, de paso, el equilibrio moral necesario para la existencia de una vida verdaderamente virtuosa. Mucho se ha hablado en la moral del pasado en contra de la intemperancia; poco, en cambio, se ha desarrollado la doctrina sobre la insensibilidad. Cfr. II-II, 142, 1.

¹²¹ I-II, 7, 1; 18, 3, 10 y 11.

¹²² I-II, 18, 10.

¹²³ “Cuando la corrupción de las diversas circunstancias procede de un mismo motivo, no da lugar a distintas especies de pecado; así, es pecado de la misma especie el tomar lo ajeno donde no se debe y cuando no se debe. Pero, si son motivos diversos, entonces da lugar a diversas especies; verbigracia si uno toma una cosa de donde no debe para profanar el lugar sagrado, lo que constituye la especie de sacrilegio; o si lo toma cuando no debe sólo por el afán de poseer más, lo que sería simple avaricia” (II-II, 53, 2, 3m). El caso de las circunstancias que cambian la especie del pecado debe ser analizado en cada materia particular, o sea, al estudiar los vicios opuestos a cada una de las virtudes. Así, por ejemplo, la circunstancia “persona” en materia de lujuria es motivo de diversas especies dentro de dicho vicio.

¹²⁴ *De Divinis Nominibus*, cap. 4, p. 30; MG, III, 729: “Est autem colligentem dicere: Bonum ex una et tota est causa; malum autem ex multis et particularibus defectibus” (probable traducción de Roberto Grosseteste).

¹²⁵ *Ética a Nicómaco*, L. II, c. 5, Bk. 1106, b, 35. La versión latina antigua traduce: “Bonum enim quidem simpliciter, multifarie autem mali”. Santo Tomás cita en los siguientes términos: “Bonum contingit uno modo, malum vero multipliciter” (*Comm. in De Div. Nom.*, lect. 22, n. 52)

cambio la belleza no se da si todos los miembros no están bien proporcionados y coloreados. Lo mismo sucede en la enfermedad, mal de la complexión corporal, que proviene del desorden singular de cada uno de los humores. Pero la salud no puede darse sin la debida proporción de todos los humores. De modo semejante el pecado en la acción humana acontece cuando cualquier circunstancia, de cualquier manera que sea, ya por exceso ya por defecto, se encuentre desordenada. Pero la rectitud no se da si no están ordenadas del modo debido todas las circunstancias. Y así como la salud y la belleza acontecen de una sola manera, mientras la enfermedad y la fealdad de muchos, más aún, de infinidad de modos; así también la rectitud de la operación acontece de un solo modo, mientras el pecado en la acción acontece de infinidad de modos. De allí se infiere que pecar es fácil, porque acontece de muchas maneras. En cambio, obrar rectamente es difícil, porque no acontece más que de una sola manera¹²⁶.

Según este principio, pueden coincidir diversas especies de pecado en un mismo acto como, por otro lado, también diversas especies de virtud. Pero, en el caso especial del pecado, nunca pueden coincidir, en el mismo acto numéricamente considerado, las especies opuestas por exceso y por defecto, p.e. un mismo acto no puede ser simultáneamente temerario y cobarde; los opuestos se excluyen entre sí.¹²⁷

IV.- LA DOCTRINA DE LA IGLESIA SOBRE LAS ESPECIES DEL PECADO

El Magisterio ha debido intervenir sobre algunos puntos que tocan a la definición del pecado, no para expedirse al respecto y, menos aún, para dirimir la controversia sobre su constitutivo formal (cuestión de ciencia teológica), sino para descartar algunos y para prescribir una línea de conducta surgida de ciertas precisiones dogmáticas.

El Concilio de Trento, al declarar indispensable (salvo imposibilidad u olvido involuntario) la confesión “distinta” de todos los pecados mortales, en su especie y en su número y hasta en las circunstancias que pueden modificar la especie, profesa evidentemente la existencia de diversas especies en el pecado: *“Si alguno dijere que para la remisión de los pecados en el sacramento de la penitencia no es necesario de derecho divino confesar todos y cada uno de los pecados mortales de que con debida y diligente premeditación se tenga memoria, aún los ocultos y los que son contra los dos últimos mandamientos del Decálogo, y*

¹²⁶ *Com. a la Etica*, L. II, cap. 5, lect. 7, n. 320.

¹²⁷ Un tema que casi no aparece actualmente en los textos de moral es el de la distinción numérica de los pecados, además de la específica. En cambio, los antiguos moralistas le daban gran importancia; ello se debía al modo de concebir la integridad de la confesión de los pecados en el sacramento de la reconciliación, la cual debe incluir la declaración, no sólo de la especie del pecado cometido, sino también del número exacto de veces que se lo cometió (ver tratado de la penitencia). Los pocos autores que aluden al tema no lo hacen sin cierta sorna, como si se tratase de minucias sin importancia alguna. Sin embargo, el Magisterio de la Iglesia no ha retractado la anterior doctrina la cual, por ende, sigue en vigencia. El tema puede resultar especialmente arduo hoy en día cuando existe una corriente, dentro de la teología católica, que pone en tela de juicio la misma existencia del sacramento de la reconciliación y, a fortiori, de la necesidad de la confesión íntegra de los pecados, como lo hicieron las sectas protestantes en el siglo XVI. Los pecados se distinguen numéricamente también según los objetos. Cuando exista verdadera diversidad numérica de objetos, habrá diversidad numérica de pecados. Es verdad que los casuistas (por tanto, no todos los teólogos) llegaron a una ridícula exageración de este asunto. Pero un extremo no justifica el otro. En pocos y claros principios prácticos se puede concretar esta, en algunos aspectos, imprescindible distinción: 1) Los pecados externos consumados se multiplican por la multiplicidad del objeto total, por ejemplo, en el homicidio, el robo, la lujuria, etcétera.; 2) Los actos no consumados, tanto internos cuanto externos, ordenados a un único fin, constituyen un solo pecado; 3) Los pecados no consumados que no se ordenan a un único fin, ni proceden de un único impulso pasional, son tantos numéricamente cuantas veces se reiteren.

las circunstancias que cambian la especie del pecado; sino que esa confesión sólo es útil para instruir y consolar al penitente y antiguamente sólo se observó para imponer la satisfacción canónica; o dijere que aquellos que se esfuerzan en confesar todos sus pecados, nada quieren dejar a la divina misericordia para ser perdonado; o, en fin, que no es lícito confesar los pecados veniales, sea anatema”.¹²⁸

Esto no es una ley simplemente eclesiástica o el fruto de un análisis puramente racional; si es de *derecho divino* necesariamente se supone su origen revelado y la noción dogmática del sacramento de la reconciliación.

Posteriormente, el Magisterio hubo de declarar contra du Bay (Baius), en una célebre condenación, que el *voluntario* propiamente dicho forma parte de la esencia del pecado. Por la bula “Ex omnibus afflictionibus”, del 1 de octubre de 1567, entre otras muchas, san Pio V condenó la siguiente proposición: “*Lo voluntario no pertenece a la esencia y definición del pecado y no se trata de definición, sino de causa u origen, a saber: si todo pecado debe ser voluntario*”.¹²⁹

Para entender el significado de esta condenación, es menester tener en cuenta qué enseñaba du Bay: quería establecer la noción de un pecado actual que no exige ninguna intervención de la libertad personal y sería pecado por su sola dependencia con el pecado original; así todos los actos de los infieles serían pecado. Ningún teólogo admite eso. Pero pienso que desde la posición tomista es como mejor se entiende esta doctrina del Magisterio: es justamente el voluntario actual el que constituye el pecado: el acto es moral (genéricamente considerado) y malo (específicamente hablando) en la medida en que es voluntario. El acto voluntario no es solamente causa del pecado; es su sujeto intrínsecamente embebido en él; ciertamente que “se trata de definición”. Si la “*conversio*” es el elemento material, luego pertenece a la esencia del pecado en el sentido ampliamente explicado antes.

ARTICULO II

COMPARACIÓN DE LOS PECADOS ENTRE SÍ

I.- LA CONEXIÓN DE LOS PECADOS

En el Tratado de las Virtudes, había enseñado santo Tomás que todas ellas son conexas. Esta doctrina, de importancia suma para la vida espiritual,¹³⁰ era comúnmente admitida en tiempo de santo Tomás por todos los teólogos y autores ascéticos; el Aquinatense la sistematiza y la desarrolla.¹³¹ Dicha doctrina está fundada en el siguiente principio: ALa

¹²⁸ Dz 917; cf 899 y 901

¹²⁹ Dz 1046

¹³⁰ En efecto, del principio de la conexión de las virtudes se deriva una consecuencia práctica simplificadora, en gran medida, de la búsqueda de la perfección cristiana: el crecimiento en cualquiera de ellas incluye el crecimiento automático de todas las demás. Si se piensa que, en el plano ascético-místico, la práctica de una virtud cualquiera es la imitación de algunos de los aspectos particulares de la vida de Cristo, se entenderá por qué pueden existir muchas espiritualidades pero una sola santidad. Ésta es el fin, consistente en la perfección de la caridad (fin preceptuado, por otra parte), y aquellas los modos o medios (práctica de determinadas virtudes preferidas) para alcanzarlo. Pero esos medios, por estar conectados en la prudencia o en la caridad, conducen siempre al mismo fin.

¹³¹ Cf I-II, 65 y lugares paralelos.

intención del agente virtuoso es seguir la regla de la razón, viniendo así a coincidir la intención en todas las virtudes. De ahí procede que todas las virtudes estén unidas en la prudencia, aplicación de la recta razón en la vida práctica.¹³² Cabe, pues, preguntarse si no sucede otro tanto con los vicios y pecados. Afortunadamente la respuesta es negativa, si bien no faltaron quienes pensaron, pues un solo acto de pecado destruye todas las virtudes Cal menos las infusasC, que por ese mismo hecho se engendraban todos los vicios o, por lo menos, el hombre se hacía reo de todos ellos.

El Angélico da dos razones para rechazar esa opinión. Son las siguientes:

1.- Al revés de lo que sucede en las operaciones virtuosas (conexas por una única intención), en los vicios y pecados no existe unidad de intención, pues la intención del pecador se dirige hacia los bienes precederos (se especifica por el objeto de la conversión), los cuales son diversos y dispares, sin tener entre ellos conexión alguna e, incluso, a veces son contrarios.

2.- Algunos vicios son contradictorios entre sí; consecuentemente no pueden coexistir al mismo tiempo en el mismo sujeto. Sin embargo, “puede uno ser pródigo e iliberal en cosas distintas; por ejemplo, iliberal, al recibir lo que no debe; pródigo, dando también lo que no debe dar. Y no hay dificultad en que dos cosas contrarias se encuentren en el mismo sujeto, bajo diverso aspecto”.¹³³

Se podría argüir diciendo que el hombre siempre obra por un único fin; por tanto todos los actos del pecador convienen en lo mismo: la propia comodidad del pecador; así se convierte él mismo en la norma y medida de sus deseos. De que los pecados convengan en un fin último remoto (la persona de quien peca), no pueden haber dudas; pero de ese hecho no se puede deducir la conexión de todos los pecados: el motivo adecuado de la conexión de las virtudes no es la identidad del fin, sino la exigencia de la prudencia para la recta elección.¹³⁴ Nada de esto existe en los vicios. Es suficiente un defecto del libre albedrío para que el hombre, por la repetición de actos, adquiera un determinado vicio, sin necesidad de ejercerlo simultáneamente en la materia de los otros vicios.

Se podría también pensar que, así como quien carece de una virtud tiene el vicio opuesto, quien carece de todas las virtudes tiene todos los vicios. Pero la primera parte de esta afirmación no es totalmente verdadera; quien carece de una virtud puede, al menos durante un tiempo, permanecer sin el vicio opuesto (pues, para adquirirlo, se requiere la costumbre). Por otro lado, cualquier acto de pecado mortal elimina todas las virtudes infusas, pero no las adquiridas, como se explicó anteriormente.

Pero, si se multiplican los actos del pecado (en la misma línea) se genera el hábito del vicio, que excluye la virtud directamente opuesta. Suprimida ésta, desaparece también la prudencia, pues esta virtud exige la presencia de todas las virtudes morales, es decir, de los “fines naturales” de donde parte para dirigir la elección de los medios.¹³⁵ Al desaparecer la prudencia, desaparecen también las otras virtudes morales que reciben de ella su “ser perfecto y formal”. Después de eso, sólo quedan en el sujeto *algunas inclinaciones* en el género de la moralidad, deficientes en la razón formal de virtud.¹³⁶

¹³² I-II, 73, 1.

¹³³ I-II, 72, 8, 3m. Escribe LUMBRERAS: “Hay que señalar con lápiz rojo esta respuesta para poner de relieve su trágica verdad en los que, siendo muy avariciosos para apropiarse del patrimonio ajeno, lo disipan en meretrices, juegos y cazas. Son avaros y pródigos juntamente. Lo dice santo Tomás y lo demuestra la experiencia” (l.s.c, p. 922).

¹³⁴ Cf I-II, 65, 1.

¹³⁵ Cf I-II, 58, 4 y 5; 65, 1; II-II, 47, 6 y 7; etc.

¹³⁶ Cf I-II, 49, 2, 3m; 65, 1. Para entender mejor este punto, es conveniente recordar la doctrina de santo Tomás www.traditio-op.org

II- LOS GRADOS DE GRAVEDAD EN LOS PECADOS

1.- Origen histórico de la cuestión y su solución

Según testimonio de Marco Tulio Cicerón,¹³⁷ quien abrazó la misma postura, los estoicos creyeron que todos los pecados eran iguales. “Por lo que se vislumbra de las palabras de Tulio, los estoicos opinaban así por considerar el pecado en su aspecto de privación, o sea, en cuanto es apartamiento de la razón; y pensando que era verdad que ninguna privación admite más o menos, vinieron a concluir que todos los pecados son iguales”.¹³⁸

Apoyándose en la opinión de los estoicos, algunos herejes¹³⁹ sostuvieron que, al ser todos los pecados iguales, también son todas iguales las penas del infierno. Con cierta sorna refuta san Agustín estas ideas cuando escribe: “¿Qué cosa más absurda, qué de más insano se puede decir que sean juzgados por igual quienes pecaron uno por reír inmoderadamente alguna vez y otro por perjudicar a su patria de una manera truculenta?...Mas si ambos son iguales, porque ambos son delitos, entonces los ratones y los elefantes son iguales, porque ambos son animales”.¹⁴⁰

La razón aducida en contra de esta tesis parte de la distinción, ya enseñada por Simplicio,¹⁴¹ entre privaciones *puras* (que no admiten el más o menos) y *mixtas* (que lo admiten, porque no suprimen toda la forma opuesta). Es indudable que las privaciones puras, consistentes en un “*corruptum esse*”, como las denominaban los escolásticos, no pueden tener un más o un menos (por ejemplo, la muerte es la vida corrupta; está tan muerto quien murió ayer que quien murió hace un año). Las mixtas, consistentes en un “*corrumpi*” (por ejemplo,

contenida en la primera de estas dos citas. Allí enseña que la “disposición” se puede entender de dos maneras: 1) en cuanto es el “género” del hábito, y 2) como algo distinto y contrapuesto al hábito. Lo segundo, todavía, puede entenderse de dos modos: a) *como lo perfecto y lo imperfecto dentro de la misma especie*: y así se llama disposición cuando inhiere imperfectamente (por ejemplo, la ciencia en el alumno), y hábito cuando inhiere perfectamente (por ejemplo, la ciencia en el maestro); b) *como diversas especies del mismo género*: y así “disposición” es aquella cualidad fácilmente desarraigable por su misma naturaleza (por ejemplo, la opinión, la salud, etcétera), y “hábito” la difícilmente desarraigable por su misma naturaleza (por ejemplo, la ciencia, la virtud moral, etcétera, porque tienen una causa “inamovible”). Según esto, pueden darse, por parte del sujeto, diversas combinaciones: disposición en estado de simple disposición y en estado de hábito, o hábito en estado de simple disposición y en estado de hábito. Ello puede verificarse respecto de las virtudes intelectuales, de las morales infusas y de las teologales (pueden ser verdaderas virtudes más o menos imperfectas en cuanto a su estado). Pero algunos niegan que esta distinción pueda aplicarse a las virtudes morales adquiridas, porque estas virtudes son esencialmente hábitos “consuetudinarios”. Una virtud intelectual puede engendrarse con un solo acto y en la primera demostración; la virtud moral adquirida, en cambio, requiere la “costumbre” y la multiplicidad de actos; por tanto, no puede abstraer de la costumbre sin perder su propia esencia (Cf S. RAMÍREZ O.P., “Doctrina sancti Thomae de distinctione inter habitum et dispositionem”, en *Miscellanea Gredt, Studia Anselmiana*, VII-VIII, p. 142 ss.)

¹³⁷ *Paradoxia ad M. Brutum*, 3: ed. Müller, Leipzig, 1910, p. 203, II. 24 ss.

¹³⁸ I-II, 73, 2

¹³⁹ Se trata de Joviniano y sus discípulos, contra quienes escribieron SAN JERONIMO (*Adversus Iovinianum*, L. II, cap. 18; cap. 31; ML 23, 326 y 342) y SAN. AGUSTIN (*De Haereticis*, p. 82; ML 42, 45). MONETA (IV, 12) habla de los “concorrenzios”. Se puede reducir a éste el error de Du Bay (Baius) condenado por San Pío V: “Ningún pecado es por su naturaleza venial, sino que todo pecado merece la pena eterna” (Dz 1020)

¹⁴⁰ *Epistola 104, ad Nectar*.

¹⁴¹ *Comentario al libro de las Categorías*, cap. 10; ed. C. Kalbfleisch, en *Comentarios griegos sobre Aristóteles...*, vol VIII, Berlín, 1907, p. 388, l. 7. Simplicio (a. 532 circiter), de origen persa, fue discípulo de Damascio, el último rector de la Academia. Dejó algunos comentarios muy estimados por los especialistas sobre algunos libros de Aristóteles (Las Categorías, La Física, Del Cielo, Del Alma).

la enfermedad es la vida en tren de corrupción) dejan siempre algo de la forma opuesta y por eso admiten grados; por ejemplo. la enfermedad corporal no quita toda la salud (de lo contrario se estaría muerto), sino deja alguna mayor o menor disposición positiva, pero, por lo mismo, hay enfermedades más o menos graves, según sea menor o mayor esa disposición restante.

En los pecados se da una gradualidad de gravedad. La Sagrada Escritura lo enseña expresamente en diversos pasajes; baste citar uno: “Quienes me han entregado a ti, tienen mayor pecado”.¹⁴² Además, las penas, proporcionadas a la gravedad de los pecados, no son iguales, como veremos. Finalmente, por lo menos se ha de admitir la existencia de la distinción entre pecado mortal y venial, cuya gravedad evidentemente no es igual. Los pecados, pues, son privaciones mixtas, que no destruyen del todo el orden racional en el acto humano, según explica amplia y claramente el Angélico.¹⁴³

Diversas objeciones y dudas, con el correr del tiempo, se han presentado en contra de esta doctrina. Por ejemplo:

1) El pecado es la muerte del alma, por tanto una privación pura, enteramente destructiva del bien opuesto y que sólo deja en pie el ser físico del acto. R/ Esto únicamente es verdadero en relación con la gracia y las virtudes infusas, no con el bien racional; la bondad moral del orden natural no es una con unidad de simplicidad sino de “agregación”; está compuesta por múltiples órdenes, al objeto, al fin, a las circunstancias. Por consiguiente, aunque todo el acto sea simplemente malo (“bonum ex integra causa...”, etcétera), no es todavía malo bajo todos sus aspectos.

2) El pecado mortal posee cierta infinitud por el lado de la aversión, en cuanto injuria hecha a Dios. Como el infinito no admite grados, por lo menos por el lado de la aversión todos los pecados son iguales. R/ Por parte de la persona ofendida, eso es verdad; pero también es necesario considerar en el pecado la misma ofensa, especificada por el objeto de la aversión en la cual se funda.

3) Hay pecados contrarios a los preceptos meramente positivos (por ejemplo, quebrantar el ayuno, faltar a misa, etcétera); éstos, al menos, son iguales. R/ El bien de la virtud tiene muchas conmensuraciones y, por ende, se puede destruir más o menos; pero lo bueno porque preceptuado sólo tiene una, removida por el pecado en forma integral. Se ha de tener en cuenta que, aún cuando lo prescrito por una ley meramente positiva no pertenezca de por sí a ninguna virtud, sin embargo, al ser atañido por el precepto, se convierte en materia de alguna virtud; así, por ejemplo, el ayuno se hace materia de la templanza, el oír misa materia de la religión, etc. Luego el principio no se aplica solamente a las cosas que son prohibidas por ser malas, sino también a las que son malas por ser prohibidas. Esto se explicita con la doctrina sobre los actos indiferentes: un acto de suyo (en abstracto) indiferente se hace bueno o malo en el sujeto (en concreto) por la circunstancia fin; del mismo modo, la virtud fin de una ley positiva (como la religión para las leyes rituales meramente positivas) se torna, como lógica consecuencia, en el fin y el bien acatado por el súbdito por el imperio de la ley.

2. Los principios de la graduación de los pecados

Como en el caso anterior de la especificación, también en el de la graduación propone santo Tomás una serie de principios por los cuales se determina. Esta cuestión tiene importancia no solamente para la praxis cristiana y el ejercicio de la virtud de la penitencia

¹⁴² *Jn.*, 19, 11

¹⁴³ Cf I-II, 73, 2; y paralelos II St. d. 42, q. 2, a. 5; *Contra Gentiles*, III, 139; *De Malo*, 2, 9. Una confirmación en ARISTOTELES (*Ética*, L. IV, c. 11: 1126a12-13; S.T. lect. 13, n. 808).

(proporcional a la gravedad de las faltas cometidas), sino que constituye una sólida base para el derecho penal justo y equilibrado. Lamentablemente, en medio de las actuales confusión y alteración de los valores morales en la mente y el corazón de los hombres, se ha caído en la verdadera hipocresía social, “colando el mosquito y tragando el camello”, según la fórmula evangélica.

a) *El objeto*

Como siempre, el punto de partida es el objeto. El pecado, enfermedad del alma, es análogo a las enfermedades físicas; éstas son más o menos graves de acuerdo al órgano o principio vital que deterioran. De la misma manera, el pecado, al desequilibrar el orden racional, será tanto más grave cuanto más alto sea el bien que destruya. Esto es lo más fácil de determinar pues se permanece en el nivel de las esencias: cada objeto moral malo representa por sí mismo un modo de oposición a la razón y comunica al acto una gravedad objetiva que le es propia.¹⁴⁴ Así se podrá decir, en esta línea, la blasfemia es más grave que el homicidio, el homicidio más grave que el robo, el robo más grave que la mentira, el adulterio más grave que la fornicación, etcétera. Esta consideración abarca el objeto mismo, y la oposición a las diversas virtudes (donde los objetos se precisan) y a los dos grandes grupos de pecados ya distinguidos: de la carne y del espíritu.

Pero resulta claro que esta consideración absoluta no basta; es demasiado abstracta. En la realización concreta, el pecado no depende únicamente del objeto especificativo; está ligado, además, a sus causas subjetivas y a las circunstancias de su entorno. Solamente desde este punto de vista se podrá apreciar el elemento capital: su grado de voluntariedad. Estos principios de realización concreta son, en cierta medida, accidentales por relación a la realidad invariable del objeto en el siguiente sentido: respecto de un mismo objeto podemos encontrar todos los grados de gravedad subjetiva y real. No se quiere decir, sin embargo, con el término “accidental” que a una gravedad esencial se yuxtapongan otras gravedades accidentales. Por el hecho de que el objeto moral “ex pluribus coallescit”, pero formando un todo “secundum quid”, la gravedad concreta del pecado, proveniente del objeto moral, se verá enteramente aumentada, disminuida o suprimida. De por sí, la blasfemia es más grave que el homicidio, pero eso significa: “presupuesta la igualdad del voluntario y de sus circunstancias”; es evidente que una determinada blasfemia, formulada de repente y sin mayor atención ante un hecho fortuito provocador de ira, no puede tener mayor gravedad que un crimen perpetrado con premeditación y alevosía. Por eso, partiendo del principio general del cual surge la consideración de la gravedad del pecado, su objeto, los otros principios sirven para determinar la variación (agravación o atenuación) de los grados concretos de los pecados. Entre estos principios, algunos son *esenciales* al pecado: sus causas subjetivas, o

¹⁴⁴ “*Todo pecado por ser en sí mismo un mal, implica una cierta privación o corrupción de un bien cualquiera. Por otra parte, por ser acto voluntario, implica el deseo de un bien. Según esto, la jerarquía entre los pecados puede establecerse de dos maneras. Primera, teniendo en cuenta el bien que el pecado desprecia o destruye, y que hace que el pecado sea tanto más grave cuanto mayor sea él... Otro modo para establecer la gravedad de los pecados es considerando el bien por el que se deja la voluntad dominar, y que hace al pecado tanto más vergonzoso cuanto él es de menor valor, porque supone mayor afrenta servir a un bien menor que a otro mayor... Sin embargo, como lo formal en el pecado es la corrupción o privación del bien, mientras que la conversión a los bienes conmutables es elemento material, síguese que la gravedad de los pecados debe ser juzgada más por parte del bien que corrompe que por parte del bien al cual se somete el apetito*” (I-II, 118, 5)

sea, el grado de voluntariedad; otros *accidentales*, como las circunstancias. Santo Tomás trata de las circunstancias en general, y luego dedica su atención a algunos tipos particulares de circunstancias por la importancia que representan en el presente caso.

b) *La oposición a las virtudes*

Si el pecado se constituye y especifica por oposición a la virtud, es lógico que la determinación de sus grados se establezca por la oposición a las virtudes según el grado de dignidad de las mismas. Este principio de determinación de los grados del pecado supone, pues, el conocimiento del orden de dignidad de las virtudes. Lo ha determinado santo Tomás en el *Tratado General de las Virtudes*,¹⁴⁵ y es menester tener en cuenta ahora esa enseñanza. La distinción de los grados de gravedad de los pecados por oposición a la virtud es el mismo principio anterior (el objeto), pero particularizado. El Angélico hace dos consideraciones al respecto:

* La comparación debe hacerse en el nivel del objeto primario y principal de una virtud. Si se trata de un objeto secundario, un pecado de un género inferior puede ser objetivamente más grave. Aplicará este principio a propósito del cisma,¹⁴⁶ menos grave que la herejía, pues se opone a un objeto secundario de la caridad (el prójimo), mientras la herejía se opone al objeto primario de la fe (el mismo Dios). Por el contrario, el odio a Dios tendrá, entre los pecados, un grado de eminencia análogo al de la caridad entre las virtudes.

* Un pecado, directamente opuesto a una virtud menos digna puede afectar, al mismo tiempo y de por sí, a una virtud más digna. La lujuria, por ejemplo, es menos grave que la injusticia; sin embargo, el adulterio, pecado de lujuria, es objetivamente más grave que el robo, porque incluye en sí mismo una injusticia mayor y lesiona un derecho ajeno más importante. En el mismo sentido hará notar como la idolatría, opuesta a la religión, es más grave que la herejía, opuesta a la Fe, porque la incluye y agrega algo más.¹⁴⁷ Por otra parte, es menester que el tipo de oposición a dos virtudes distintas sea igual; la religión, por ejemplo, es más digna que la justicia conmutativa, sin embargo el homicidio, acto opuesto a la justicia conmutativa, es mucho más grave que la omisión de la misa dominical. Finalmente, hace falta que la comparación se establezca objetivamente de una y otra parte sobre la sola gravedad específica, y no de un lado por el solo objeto y del otro por el objeto revestido de sus circunstancias, que lo agravan notoriamente o que, normalmente, denotan un voluntario más intenso; así, por ejemplo, la fortaleza es más digna que la templanza, sin embargo la intemperancia es más grave que la cobardía por miedo, pues aquella implica un voluntario más espontáneo, mientras el miedo atenúa el voluntario o lo paraliza.¹⁴⁸

Todo esto manifiesta la complejidad del asunto, pero es indispensable para establecer un orden en los valores humanos. Hoy se tienen poco en cuenta estos parámetros. Pero es lamentable, porque allí radica uno de los motivos del caos social al cual asistimos. No tener en cuenta estos principios conduce ordinariamente a la hipocresía.

c) *Pecados carnales y espirituales*

¹⁴⁵ Cf I-II, 66.

¹⁴⁶ II-II, 39, 2, 3m.

¹⁴⁷ Cf II-II, 94, 3.

¹⁴⁸ Cf II-II, 142, 3

Este principio es una muestra del equilibrio de la verdadera moral cristiana. Un cierto influjo del maniqueísmo, digerido lentamente a través de los siglos a veces en forma insensible, ha llevado a numerosos moralistas y juristas a conceder primaria importancia práctica a los pecados carnales, gula y lujuria. Hay quienes parecen opinar que, libres de estas dos infamantes lacras humanas, pueden considerarse “perfectos”, aunque nada les importe el amor y la justicia. Se ha llegado, incluso, a denominar a la castidad antonomásticamente “la virtud”, como si tal apelativo, de corresponder a alguna dimensión particular de la vida moral, no fuese más bien propio de la caridad; un lenguaje ascético, convertido en común entre los autores “espirituales”, la designa con el nombre de “virtud angélica” cuando, precisamente, es una virtud imposible en los ángeles: es muy fácil ser casto no teniendo ni cuerpo ni pasiones. La cabal doctrina ascética no puede prescindir de sus fundamentos morales. Santo Tomás enseña con firmeza la mayor gravedad de los pecados espirituales, por tres razones, a cual más fundamentada: a) por parte del sujeto (cuanto más noble es, mayor el pecado); b) por parte de contra quien se peca (pecar contra Dios y el prójimo es más grave que pecar contra el propio cuerpo); y c) por parte del motivo (a mayor impulso hacia el pecado menor es éste, pues la concupiscencia disminuye la libertad, según ya enseñara al hablar de los impedimentos del voluntario).

Lógicamente, se ha de tener cuidado de no aplicar indebidamente esta doctrina, cayendo en el laxismo o permisivismo moral como muchos moralistas hodiernos. Una cosa es enseñar que los pecados espirituales son más graves, y otra suprimir la existencia de los carnales, especialmente en materia de sexualidad. El caso de la gula es muy curioso entre los eclesiásticos y religiosos; éstos se aterrorizan generalmente ante la posibilidad de la lujuria, pero, en materia de gula, parecen pensar “acha es Castilla”. Por todo ello, es sensatísima la observación hecha por santo Tomás, tratando de prevenir incautos, al comenzar su exposición: “Esta afirmación debe entenderse, no en el sentido de que todo pecado espiritual sea de mayor culpa que cualquier carnal, sino que, considerando la sola diferencia de espiritual y carnal, son más graves los espirituales *en iguales* circunstancias”¹⁴⁹

d) *Otros principios*

Además de los enumerados, otros principios se pueden formular para determinar los grados de gravedad del pecado. Santo Tomás considera los siguientes: sus causas (intrínseca o “per se”: la voluntad, y extrínsecas, por ejemplo, el fin Cque agrava el pecado cuanto peor esC o los llamados “impedimentos del voluntario”, los cuales, al disminuir el modo libre disminuyen la gravedad del pecado); sus circunstancias (que, o bien pueden cambiar la especie del pecado, o bien solamente aumentar o disminuir su gravedad), el grado del daño causado (cuanto mayor es, más grave el pecado), la dignidad de la persona ofendida y, finalmente, la dignidad de la persona que peca.¹⁵⁰ La doctrina a este respecto,

¹⁴⁹ I-II, 73, 5. Escribe B. MEDINA: “Hay hombres que caen en pecados espirituales, y éstos son demonios y difícilmente curan o se convierten. Otros hay que caen en pecados carnales, y éstos son brutos, menos difíciles de curar, como las ramerías y los soldados. Hay, por fin, quienes caen en ambos géneros de pecados, como los soberbios y lujuriosos juntamente, y éstos son monstruos de la humanidad, mitad bestias y mitad demonios, y casi sin remedio” (Citado por LUMBREAS, o.s.c. p. 924).

¹⁵⁰ Cf I-II, 73, 6-10. Este último punto merece una aclaración: “Cuando decimos que la excelencia del pecador es un agravante del pecado, no decimos que sea en uno mortal lo que fuera en otro venial o haga allí venial lo que aquí no sería pecado. Contra algunos que, mirando a la condición en que fue creado Adán, sostuvieron que cualquier pecado que él entonces cometiera sería pecado grave, si bien en nosotros no pasa de leve o venial, el Aquinate decididamente dice: **La dignidad de la persona es una circunstancia que agrava el pecado, pero sin hacerle cambiar de especie al no añadirle la malicia de inobediencia, de* www.traditio-op.org

considerados ya los principios fundamentales, no ofrece mayores dificultades de comprensión. Los antiguos moralistas se detenían en minuciosos exámenes de la complicada problemática implícita en esos principios, de los cuales hoy generalmente se hace caso omiso. Sin embargo, ellos ofrecen un rico contenido de donde extraer normas y consejos para un mayor equilibrio en las relaciones sociales. Precisamente, por tratarse de una doctrina clara y fácilmente comprensible, puede constituir una útil y amplia temática para el ministerio de la predicación. Ofrece abundante material para afrontar, con conocimiento de causa y sólida argumentación, la así denominada “crisis generacional”.

e) *Última observación*

Volveremos a hablar con frecuencia, para caracterizar el pecado, de oposición a la razón, de alejamiento de las normas racionales, etcétera. Un lector moderno, para quien la distinción entre orden natural y sobrenatural se ha convertido en una obsesión y tiene más o menos presente en su mente la idea de una filosofía autónoma respecto de la teología, podría sentirse desorientado ante tales expresiones: “razón” evoca casi siempre para él, en lontananza, la naturaleza como opuesta a lo sobrenatural o, incluso, el racionalismo o humanismo antropocéntrico. Pero es un anacronismo sin sentido traspasar a los escritos de santo Tomás preocupaciones de esa clase. Sería una actitud similar a la que ha convertido en prácticamente insoluble la cuestión del deseo natural de ver a Dios, por haberla planteado en términos que establecen un falso problema, al menos para la exégesis de santo Tomás. Lo mismo puede suceder aquí.

Cuando hablamos de oposición a la razón entendemos la razón como mensurante, como reguladora, en cuanto entra como elemento constitutivo primario en la definición del acto voluntario. Éste implica indispensablemente el concurso de estas dos facultades: la razón y la voluntad. Se trata simplemente de la razón en su oficio de manifestación y de intimación reguladora del acto a realizar, tanto si la regla, así introducida en el acto humano por una actividad cognoscitiva, pertenece al derecho natural, captable por la sola razón, cuanto si pertenece al orden divino revelado. Aun cuando esta norma sólo sea accesible a la razón por la fe e intrínsecamente sobrenatural, nuestra inteligencia siempre intima a la voluntad por la propiedad reguladora de su capacidad cognoscitiva. En síntesis, no se trata de la razón en cuanto distinta de la fe y opuesta a ella; se trata de la razón como distinta de la voluntad, en su oficio de regulación de un acto que no es humano si no procede de ambas potencias: de la razón, porque implica conocimiento, al cual se oponen todos los atenuantes de ignorancia, error, distracción, olvido, etcétera; de la voluntad, porque implica el libre consentimiento, al cual se oponen todas las presiones de la violencia, del miedo o, en otra forma, de los impulsos pasionales.

*infidelidad al voto pronunciado, etcétera, que no tienen lugar en nuestro caso. Luego lo que de sí es venial no pudo ser mortal por la excelencia de aquel primer estado+ (I-II, 89, 3). También contra los que afirmaban que cualquier mentira se imputa a los perfectos como culpa grave, santo Tomás replica: *Esa afirmación es gratuita, porque ninguna circunstancia agrava en infinito, al no mudar la especie del pecado; pero la circunstancia de la persona no le muda la especie, a no mediar, por ejemplo, un voto que la persona hiciera; lo que no puede decirse de los perfectos tocante a la mentira oficiosa o jocosa. En éstos, por lo mismo, estas mentiras no son pecados graves, sino acaso accidentalmente por razón del escándalo que dieran+ (II-II, 110, 4, 5m). En fin, a una frase de san Jerónimo: *las chanzas, que en boca del seglar son chanzas, en boca del sacerdote son blasfemias+, el Angélico no tuvo dificultad en responder: *La frase de San Jerónimo es exagerada; de no interpretarla ocasionalmente, por cuanto las chanzas en boca del sacerdote pueden dar a otros ocasión para blasfemar+ (De Malo, 2, 8, 5m)” (P. LUMBRERAS, Comentario a la Suma, BAC, t. 5, p. 926).*

III. PECADO GRAVE Y LEVE. PECADO MORTAL Y VENIAL

Al hablar de la distinción específica de los pecados hemos aludido a la distinción entre pecado mortal y venial, como, por otra parte, hace el mismo santo Tomás.¹⁵¹ No sería, sin embargo, este el lugar más propicio para analizar este tema; el Angélico lo hace al final de su “Tratado sobre los vicios y pecados”, después de haber desarrollado la doctrina acerca de uno de los efectos más importantes del pecado, el “reato de pena”.¹⁵² Y lo hace, según afirma, porque la distinción entre pecado mortal y venial depende de esa noción.¹⁵³ Pese a todo, puesto que la teología contemporánea ha desplazado su tratamiento al introducir nuevas perspectivas sin ninguna relación directa con la pena, nos vemos obligados a adelantar este estudio, sin que ello signifique desestimar el orden, mucho más preciso, propuesto en la Suma. Por otra parte, una razón didáctica nos aconseja analizar al mismo tiempo un conjunto de problemas estrechamente relacionados entre sí. Consideraremos esta distinción en una doble perspectiva: la clásica, sobre todo en las obras de santo Tomás, y la moderna, con los especiales matices que se intenta introducir.

Ante todo, debemos subrayar la distinción entre pecado mortal y venial no debe confundirse con la distinción entre pecado grave y leve. Aunque generalmente todo pecado mortal supone materia grave en el terreno de alguna virtud, algunas veces, sin embargo, no sucede así, pues se dan pecados mortales por la violación de preceptos puramente positivos de la ley humana, especialmente eclesiástica. La distinción entre pecados graves y leves es de orden filosófico y puede determinarse sólo racionalmente, atendiendo simplemente a lo dicho sobre los principios para fundamentar los grados de gravedad del pecado. De hecho, incluso en el derecho civil y penal, se distinguen diversos grados en la gravedad de los delitos, penados de maneras distintas. En cambio, la distinción entre pecado mortal y venial es eminentemente teológica y, por tanto, para poder ser admitida supone alguna base en los datos provenientes de la revelación. Todo el asunto estriba en saber cuál es dicha base. La cuestión, pese a tener detrás de sí una tradición secular invariable, no está clarificada del todo ni mucho menos. Últimamente se ha tornado aun más confusa al haberse introducido en la teología la distinción entre pecado grave y mortal, ya generalizada entre los tratadistas.¹⁵⁴

1.- La distinción desde la perspectiva clásica

La diferencia entre pecado mortal y venial fue desde muy antiguo enseñada por la teología católica, aunque la terminología empleada no haya sido siempre la misma. Son dos las cuestiones implicadas en esta distinción: la existencia de pecados mortales y veniales y el fundamento y naturaleza de su distinción. Las trataremos separadamente.

a) *Existencia de pecados mortales y veniales*

¹⁵¹ Ver antes.

¹⁵² Cf I-II, 88-89

¹⁵³ Cf 88, prólogo.

¹⁵⁴ Parece haber sido B. HÄRING el primero en proponer la división tripartita entre pecado leve, grave y mortal. Cf *La Ley de Cristo*, Herder, Barcelona, 4a. ed., 1965, t. I, p. 390; *Libertad y Fidelidad en Cristo*, t. I, ed. Cristiandad, Madrid, 1981, passim. Para la crítica cf R. GARCIA DE HARO, “Vecchi errori della Nuova Morale”, en *Studi Cattolici*, n. 240 (1981), pp. 86 Ss.; R. LAWLER, “The Love of God and Moral Sin”, en *Principles of Catholic Moral Life*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1980, pp. 200 ss.

Los moralistas católicos han atribuido a la Sagrada Escritura y a los Padres de la Iglesia, cuyo eco es la enseñanza perenne del Magisterio, la doctrina sobre la existencia de pecados mortales y veniales.

a.1. *El pecado mortal*

Se citan casi siempre los mismos textos: “Yo os digo que todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio; el que le dijere raca” será reo ante el Sanedrín, y el que le dijere “loco” será reo de la gehenna de fuego (Mt 5, 22); “El precio del pecado es la muerte” (Rm 6, 23); “Si viviereis según la carne, moriréis” (Rm. 8, 13).¹⁵⁵

Algunos autores ya sostuvieron hace muchos años que solamente algunos pecados, de malicia excesiva o contra el Espíritu Santo, son propiamente pecados mortales (por lo visto, la tesis de Häring no es nueva), a lo cual respondían los demás moralistas que también lo eran aquellos cometidos bajo el influjo grave de una pasión desordenada, por ejemplo, adulterio, fornicación, etcétera. La Iglesia, en algunas de sus definiciones y condenaciones, habla expresamente de pecados mortales. Por ejemplo: “*Las almas de los que salen del mundo con pecado mortal actual, inmediatamente después de su muerte bajan al infierno, donde son atormentadas con penas infernales*”(Dz 531).

Lógicamente, para que exista pecado mortal, son necesarias condiciones muy precisas. Unas son objetivas (materia grave), otras subjetivas (advertencia plena, etcétera). Pero, esa materia ¿quien y cómo la determina? Los autores clásicos hablaban de una triple autoridad, cuya función era la de realizar esa tarea: a) *La misma Sagrada Escritura*: los pecados que en la Biblia son denominados “dignos de muerte o de fuego eterno”, “excluyentes del Reino de los Cielos”, “execrables”, “abominables”, etcétera, deben ser considerados mortales, y su materia grave, por ejemplo el adulterio, el homicidio, etcétera.¹⁵⁶; b) *Si los Decretos de los Sumos Pontífices y de los Concilios declaran grave un pecado*, su materia es grave y el pecado mortal; c) *La común opinión de los teólogos*, mientras estén en consonancia con la Tradición y el Magisterio. Como puede verse, para saber si un pecado es mortal, su materia debe ser taxativamente señalada como grave. La cuestión de la incurrencia subjetiva en el pecado es otro problema distinto, que vamos a tratar ahora.

a.2. *El pecado venial*

Respecto del pecado venial, la situación ha sido aún más compleja. Su existencia fue negada por muchos teólogos en el pasado, algunos de los cuales declarados heresiarcas: Pelagio, Wiclef, Lutero¹⁵⁷, Melancton, Calvino, Gerson¹⁵⁸. Du Bay

¹⁵⁵ Otras citas: *I Co* 6, 9; *Col* 2, 13; *I Jn* 3, 14; *St* 1, 15; etcétera. Cf O. GARCIA DE LA FUENTE, “El pecado en la Sagrada Escritura”, en *Gran Enc. Rialp*, t. 18, Madrid, 1981, p. 115ss. y las obras citadas en p. 7.

¹⁵⁶ En san Pablo encontramos varias enumeraciones de tales pecados: *Ef* 5, 5; *Ga* 5, 19 ss.; etcétera. Sobre este punto cf la síntesis realizada por Juan Pablo II, La reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia hoy. Exhortación Apostólica de S.S. Juan Pablo II al Episcopado, al Clero y a los Fieles, cap. I, “El misterio del pecado”, n. 17, ed, Paulinas, Buenos Aires, 1984, p. 17 ss.

¹⁵⁷ Lutero sostuvo que el hombre justo no puede pecar mortalmente. Dice en una de sus obras: “Fíjate cuán rico es el hombre cristiano. Aún queriendo no puede perder su salud por numerosos sean sus pecados, a no ser que rehúse creer. Ningún pecado puede dañarlo, sino la sola incredulidad. Todos los demás, si regresa o permanece la fe en la promesa divina hecha al bautizado, al instante son absorbidos por la misma fe” (De Captivitate Babiloniae)

¹⁵⁸ Todos estos herejes no admiten el pecado venial sino como un “azar”, luego borrado por el perdón subsiguiente; esto se produce o por la predestinación (Wiclef), o por la fe (Lutero) o por ambas juntas (Calvino).
www.traditio-op.org

fué condenado por haber sostenido lo siguiente: *Ningún pecado es por su naturaleza venial, sino que todo pecado merece castigo eterno*”.(Dz 1020)

Ya el Concilio de Trento había, incluso, formulado una definición de los pecados veniales; son aquellos “*por los que no somos excluidos de la gracia de Dios, y los que con más facilidad cometemos*” (Dz 899).

Respecto a los fundamentos bíblicos, también en este caso se suelen citar los mismos textos.¹⁵⁹ Según la Sagrada Escritura, todo hombre comete pecados; pero no parece congruente entender de los justos que sus pecados son mortales.¹⁶⁰ Muy a menudo se cita, tanto para probar la existencia del pecado venial cuanto del purgatorio, el siguiente pasaje de San Pablo: “*Según la gracia de Dios que me fue dada, yo, como sabio arquitecto, puse los cimientos, otro edifica encima. Cada uno mire como edifica, que cuanto al fundamento, nadie puede poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo. Si sobre este fundamento uno edifica oro, plata, piedras preciosas o maderas, heno, paja, su obra quedará de manifiesto, pues en su día el fuego lo revelará y probará cuál fue la obra de cada uno. Aquel cuya obra subsista recibirá el premio, y aquel cuya obra sea consumida sufrirá el daño; él, sin embargo, se salvará, pero como quien pasa por el fuego*” (1 Co 3, 10-15)

De las diversas explicaciones dadas a este pasaje, ninguna convence por completo.¹⁶¹ De todas maneras, la existencia del pecado venial ha sido enseñada constantemente por la Tradición. Se podrían citar innumerables testimonios de Padres y Doctores. A partir de san Agustín esos testimonios se hacen cada vez más numerosos. Como median claras manifestaciones del Magisterio de la Iglesia al respecto (las antes citadas; cf Dz. 804), se ha de decir que la existencia del pecado venial pertenece al acervo de la fe católica. Por otra parte, no resulta razonable pensar que por cualquier leve pecado: una mentira jocosa, una distracción voluntaria en la oración, etcétera, un hombre justo pierda la gracia santificante y merezca el infierno.

a.3.- Naturaleza de la distinción

Si es relativamente fácil demostrar la existencia de los pecados mortales y veniales, ya no es tan fácil explicar en qué consiste la diferencia entre unos y otros. Santo Tomás, quien hace proceder el nombre de pecado venial de la palabra “venia”, de acuerdo a esa etimología propone tres sentidos distintos de la expresión: “*El pecado se llama venial por relación a la venia. Fundándonos en este principio, podremos llamar venial, de un primer modo, al pecado que ya está perdonado, conforme al sentido expuesto por san Ambrosio: *todo pecado se hace venial por la venia alcanzada+. Es venial por el *acontecimiento+ del perdón logrado. De un segundo modo, podremos también llamarlo venial porque tiene en sí mismo abierto el camino conducente al perdón, sea total, sea*

Gerson pensó que todos los pecados merecen la condenación eterna, pero por la misericordia divina algunos leves pecados no son imputados para la muerte (Liber de vita spirituali animae, lect. 1)

159 El argumento consistiría en que la Sagrada Escritura considera algunos pecados de distinta manera: unos los compara a los mosquitos o a los camellos (Mt. 23, 24), unos a una brizna de paja y otros a una viga (Lc. 6, 41).

160 Leemos: “Todos ofendemos en mucho” (St. 3, 2); “si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos, y la verdad no estaría en nosotros” (I Jn 1, 8); “siete veces cae el justo y se levanta” (Pr 24, 16). Este último texto ha sido referido al pecado venial por muchos exegetas del pasado: san Jerónimo, san Gregorio, san Beda, etcétera; otros lo entienden, quizás más exactamente, de la tribulación o la persecución.

¹⁶¹ La interpretación de santo Tomás es totalmente favorable a considerar este texto como relativo a los pecados veniales (In I Co 3, lect. 2). Según ALLO hay fundamentos exegéticos para considerar este texto como relativo al purgatorio (Saint Paul, Première Epître aux Corinthiens, Paris, 1935, p. 63)
www.traditio-op.org

parcial al menos. Parcialmente tiene abierto el camino en pecados de flaqueza e ignorancia, cuando existe un motivo que disminuye la culpa; a esto se llama venial por razón de su causa (aspecto subjetivo de responsabilidad e imputabilidad). Totalmente, en cuanto que la dirección al fin último no se ha destruido, y no merece, por tanto, pena eterna sino temporal. En este sentido hablamos ahora de pecado venial” (I-II, 88, 2). El sentido, pues, estricto y específico de pecado venial es el último. Y así entendido, existe una diferencia de “naturaleza” entre el pecado mortal y el venial. Luego se presentan los fenómenos de la realidad subjetiva humana capaces de convertir en mortal lo que por su naturaleza es venial y viceversa. Pero, permaneciendo en el plano de lo objetivo, la diferencia entre pecado mortal y venial es esencial.) En qué se funda esa diferencia?

Por de pronto, ya había enseñado, y volverá a repetirlo, que tal diferencia esencial no radica en el reato de pena, es decir, en que el venial merezca sólo penas temporales, mientras el mortal la pena eterna; ni tampoco en el hecho de que el pecado mortal produzca un daño irreparable y el venial, en cambio, reparable. Tales cosas son más bien efectos del pecado mortal y venial, pero no su diferencia constitutiva.¹⁶²

Tampoco se podrá poner la diferencia entre ambos, como parece haber pensado Escoto, en la diversidad de oposición a los preceptos (pecado mortal) y a los consejos (pecado venial). Se trata de una opinión manifiestamente falsa, como se puede comprobar con numerosos ejemplos: una mentira jocosa, aunque sea pecado venial, se opone a uno de los preceptos y no simplemente a un consejo; y así en otros casos. De suyo ningún pecado existe que no se oponga a un consejo; un simple consejo supone el deber, conforme al dictamen de la prudencia, de tomarlo en consideración y examinarlo; si entonces, habiéndolo encontrado justo y razonable, no se lo sigue, tendremos un pecado de imprudencia. Pero este pecado podría muy bien llegar a ser mortal, porque puede violar en forma grave el precepto de obrar prudentemente en todos los actos humanos. El pecado venial a su vez, como en el ejemplo antes propuesto, puede atentar contra el precepto pero de una manera distinta a la del pecado mortal. Ciertamente el mortal es contrario al precepto, mientras el venial está al margen o “fuera” (*praeter*) del precepto (respeto el fin y por tanto no lo viola sustancialmente). Mas, estando al margen, ya es un aliciente para un desorden mayor.

Otros autores, dejando de lado estas sentencias, sostienen que el pecado venial no aparta de Dios ni pone en una criatura el fin último de quien peca, como sucede con el pecado mortal; otros dicen que el pecado mortal yerra acerca del fin último y el venial solamente acerca de los medios; otros, que el pecado mortal contraría la caridad y el venial no; otros opinan que el pecado mortal es la muerte del alma (de ahí su nombre), mientras el venial es solamente una enfermedad (esta analogía la utiliza también santo Tomás). Quizás la diferencia entre todas estas opiniones es más verbal que conceptual, pero ninguna establece adecuadamente el fundamento de la distinción. Y lograrlo se hace hoy más necesario, pues, según comprobaremos, los parámetros de los partidarios de la “nueva moral”, para definir un asunto de tanta envergadura, marchan por caminos muy distintos.

Pienso, también, que ahora se comprobará nítidamente la conveniencia de haber definido el pecado como lo hemos hecho. Este asunto no podría resolverse nunca por el lado de la sola conversión; si ésta realmente constituyera la esencia del pecado, jamás lograríamos comprender por qué una conversión a un objeto percedero a veces es pecado mortal y a veces no, teniendo siempre la misma esencia. Pero, si conforme a lo explicado y en el sentido en que lo hemos hecho, la realidad esencial del pecado se ubica en la aversión, las cosas se entenderán perfectamente. Opino que la confusión, entre los teólogos clásicos, la falta de

¹⁶² Cf I-II, 72, 5; 88, 1 y 2; *II St.*, d. 42, q. 1, a. 3 y 4; *De Malo*, 7, 1; 10, 2; *CG III*, 139; etc.
www.traditio-op.org

claridad de ideas de algunos de ellos, tiene este origen. Y hoy no pueden responder eficazmente a los nuevos planteos, como no pudo responder Cayetano a los de Lutero. En el fondo, la situación se ha repetido.

Veamos cómo son las cosas. Si se permanece en la línea de la conversión, el objeto opuesto a la norma racional, al mismo tiempo que proporciona al acto su especificación, determina una gravedad objetiva mensurable por relación a la regla moral de la cual se separa. Todo desorden se torna así moralmente calificable, desde lo ínfimo a lo máximo. De esta manera se pone en evidencia una inmensa diversificación de las realizaciones del mal moral, donde cada determinación específica tiene su “dimensión”, su propia gravedad, desde la simple palabra ociosa o la pequeña mentira piadosa hasta el adulterio, el homicidio o el odio a Dios. A lo largo de esta inmensa graduación, lo leve y lo grave constituyen denominaciones relativas, comparativas: lo más leve o lo más grave. Es simplemente la graduación inversa a la constituida por el valor diferencial de los actos buenos según sus propias especies. El objeto que especifica el acto porque es su fin intrínseco, “finis per se intentus”, le otorga cierta cantidad o magnitud, buena o mala.

Pero, no bien pasamos a la consideración de la aversión, el punto de vista cambia completamente. Es desde este ángulo como el pecado cobra una dimensión distinta, su verdadera dimensión: siendo el objeto directamente querido incompatible con su verdadero fin último, el hombre no puede quererlo sin volver las espaldas a Dios, sin separarse de Él. Desde ese momento, el desastre producido es irreparable de por sí y nadie, salvo la Omnipotencia Divina y desde fuera, podrá restablecer la armonía entre el hombre y Dios: no hay curación posible y será menester una verdadera resurrección espiritual.¹⁶³ Si la adecuación con la norma racional admite un más y un menos, la aversión a Dios, en cambio, es una cuantificación absoluta que, en cuanto tal, no admite grados. Por ello san Agustín —como se recordó antes— le dio el nombre de “nihilum”.

Y es justamente ese irreparable daño del hombre lo que intenta expresar la fórmula “pecado mortal”: designa al pecado por aquella dimensión de “hecho irreparable” y funda la obligación a una pena que no cesará jamás. En este sentido un pecado no es más mortal que otro; es siempre más o menos grave que otro, pero no más o menos mortal. Es o no es. Si no llega a serlo, por las razones a considerar, entonces se dice solamente venial, o sea, reparable y de por sí objeto de perdón. Pero, como se puede inferir de lo dicho, nos hemos situado en otra perspectiva distinta a la de la simple diversificación específica de los actos malos a partir del objeto propio de la conversión. Sólo podemos entender esto colocándonos en la línea de este elemento formal y completo (perfectivo en el caso de las virtudes), en el cual el acto humano malo obtiene su realización definitiva como mal puro y simple, como pecado: la “aversio a Deo”. A partir de ese fundamento se ve con claridad el por qué de esta división simple y absoluta, expresada por los términos mortal y venial, que se da entre lo irreparable y lo reparable, provocando, al privarse el hombre de Dios, un castigo eterno en el primer caso, y, al permanecer todavía unido a Él, un castigo solamente temporal en el segundo. Desde el punto de vista de la conversión, los pecados mortal y venial pueden pertenecer a la misma especie moral, porque versan sobre el mismo objeto; ello no impide, sin embargo, que exista, desde el punto de vista de la aversión, una distancia en cierto sentido infinita entre ambos, no de especie o de género, pero sí de orden.¹⁶⁴

¹⁶³ Santo Tomás lo compara a la enfermedad irreversible, en la cual el enfermo ya no tiene posibilidad de sobrevivencia (I-II, 88, 1).

¹⁶⁴ Cf I-II, 88, 2.

De todo lo dicho se infiere que la noción de pecado (como ofensa a Dios) es análoga, como lo es la noción de ser; ésta no se aplica de la misma manera a la sustancia y a los accidentes. Tampoco la noción de pecado se aplica de la misma manera al mortal y al venial. No son dos especies dentro del mismo género, sino dos grados dentro del mismo todo análogo. De la misma manera que millares de accidentes no constituirán jamás una sustancia, tampoco un número incalculable de pecados veniales podrá constituir un pecado mortal, ni serle equivalentes en malicia.¹⁶⁵ La realización plena y perfecta de la noción de pecado, tal como la hemos estudiado anteriormente, sólo se aplica al pecado mortal; el venial es pecado de otra manera, esencialmente imperfecta y por analogía con el mortal. Por ello no se puede afirmar que el pecado venial sea “contra la ley eterna” o una transgresión de los preceptos, porque un precepto no es un absoluto, es la expresión normativa de una exigencia, cuya importancia y valor procede del fin; mientras la integridad del fin quede a salvo, el orden funcional del precepto, su sustancia, también se salva. Lo que puede fallar con mayor o menor intensidad, y por eso existe el pecado venial, es el modo plenamente razonable de tender al fin en la materia de un determinado precepto. Si se me permite decirlo de una manera algo basta y grosera, el pecado venial es un acto humano que tiende al verdadero fin pero de una manera desprolija. En el fondo, ésa es la significación de las fórmulas utilizadas: “contra legem”, para el pecado mortal; “praeter legem”, para el pecado venial. Y todo ello sucede porque el pecado venial no implica un cambio del fin último; al cometer una falta de esas, el hombre permanece “habitualmente” ordenado a Dios pese a todo. No existe, pues, aversión en sentido estricto; no se puede decir que en el pecado venial exista un “gozo” (en el significado agustiniano del verbo “frui”, aplicable únicamente al fin último) del “bien percedero”, porque no se lo ha convertido realmente en fin último.¹⁶⁶

Volveremos sobre este tema de los pecados mortales y veniales después de analizar el efecto del pecado denominado “reato de pena”, para considerar otros aspectos complementarios sobre todo relacionados con el pecado venial. En orden al objetivo perseguido en este apartado, disponemos ya de los datos suficientes para formular un juicio crítico.

2.- La distinción desde la perspectiva moderna

He repetido en varias oportunidades que, dentro de las concepciones morales contemporáneas, se intenta introducir un cambio de perspectiva en relación a muchos temas teológicos y por comparación a la concepción anterior. Uno de esos temas es, precisamente, el del pecado. No se quiere definirlo como siempre se ha hecho desde la época de san Agustín. Se acepta que el pecado está constituido por una actitud de rechazo de Dios; lo contrario sería oponerse explícitamente a la enseñanza de la Sagrada Escritura. Pero no se quiere que el concepto de pecado mortal pueda ser aplicado a los actos concretos de la vida humana, sino sólo a una especie de estado “habitual”¹⁶⁷ del hombre o a una “opción vital”. Es imposible desarrollar este tema de manera exhaustiva aquí, por varias razones: en primer lugar, porque se trata de tendencias todavía en elaboración y los autores que las han adoptado no tienen siempre los mismos criterios, aunque acepten idéntico punto de partida; en segundo

¹⁶⁵ Contra esta afirmación (cf I-II, 88, 4) se podría argumentar recurriendo a la doctrina sobre el pecado de robo: enseñan los moralistas que los robos de pequeñas cantidades, veniales por parvedad de materia como en el caso de otros pecados, si se multiplican acumulándose, pueden llegar a convertirse en un pecado mortal de robo. Pero, en tal coyuntura, lo que se acumula no son los pecados veniales mismos, sino su materia, que puede llegar a convertirse en grave

¹⁶⁶ Cf I-II, 88, 1, respuestas a las objeciones.

¹⁶⁷ No se confunda este concepto con la noción de Apecado habitual@ enseñado por la teología clásica.

lugar, porque es un terreno colmado de ambigüedades, muy semejante a las arenas movedizas, donde es fácil cualquier género de deslizamiento al partir de una reinterpretación de la Palabra de Dios en base a los postulados demasiado arbitrarios de algunas escuelas exegéticas contemporáneas (quizás allí se encuentre la clave de la novedad), muy discutibles en sí mismos y muy dispares en su contenido; en tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, porque se trata de una tendencia confusa, cuyo objetivo final se descubre como complejo y difuso, pero ciertamente destructor de toda la perspectiva teológica precedente. Repito, el caso del pecado es uno de tantos donde se aplican los nuevos criterios. Es de todos modos un ejemplo ilustrativo. Señalaré, por tanto, algunas pautas sobresalientes relacionadas con nuestro tema, más con el deseo de indicar pistas para la investigación y el análisis que con la intención de dar una respuesta acabada a los planteos mencionados. Expondré, pues, algunos ejemplos concretos donde se aplica esta nueva perspectiva.

II.a. *El pecado como “opción fundamental”*

El concepto de “opción fundamental”, ya muy en boga en la literatura teológica contemporánea, no se aplica solamente al caso del pecado.¹⁶⁸ Es ante todo referida al tema de la gracia y, como consecuencia inevitable, atañe al concepto de pecado mortal de la teología anterior. La “opción fundamental” consiste en sostener que, en la vida moral, esa es la actitud decisiva por la que el hombre dispone abrirse o cerrarse al querer de Dios, ese querer por el cual está llamado a realizar la Historia. Es el compromiso por el cual se determina definitivamente lo que el hombre es; desde ese punto de mira puede escrutar con seguridad los caminos de la historia, en dependencia de la comprensión que alcance de ella en cada momento, y determinar lo que debe hacer. Así escribió J. Fuchs S.J., uno de los más entusiastas propagandistas de este nuevo concepto: “La vocación en Cristo no consiste en hacer esto o aquello, sino *en comprometer la persona toda...* Si se acepta la llamada de Cristo, es toda la persona la que acepta en la gracia de Dios, y esto es lo que desde hace muchos años y en diversos tratados se llama *opción fundamental*. Esta opción no se verifica cuando se reflexiona sobre la vocación (llamada de Cristo) y se dice sí; esto es un acto categorial. La verdadera aceptación es algo más profundo: *la hace la persona en cuanto tal*”.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Para una síntesis del concepto de “opción fundamental” cf S. DIANICH, *Opción Fundamental*, en DETM, ed. Paulinas, Madrid, 1974, pp. 731 ss.

¹⁶⁹ “Vida Teologal y Vida Moral”, en *Curso de actualización Teológica*, p. 1 (se trata de los apuntes mecanografiados de un ciclo desarrollado por el autor en Caracas en Agosto de 1973, dando a conocer las ideas de escritos anteriores, y que circularon “clandestinamente” en una época, si hoy significa algo este término). Todo cuanto explicamos en el texto lo extraemos casi literalmente de estos “apuntes”. Para que se entienda el sentido de la cita y de otras que haré, es necesaria una explicación. FUCHS, y no sólo él últimamente, para poder fundamentar sus tesis, distingue entre normas “trascendentales” y “categoriales”, basándose —según confiesa repetidamente— en la teología de K. RAHNER S.J.. Las primeras serían aquellas por las que el hombre decide no ya lo que hace, sino *lo que es*: en realidad constituirían las únicas propias del cristianismo; son las que delimitan la *opción fundamental cristiana*: su compromiso total de vivir, la fe, el amor, el consentimiento a la redención, la vida como sacramento, la imitación de Cristo, etcétera; es decir, actitudes generales que sobrepasan toda “categoría moral”, que se refiera al comportamiento en un dominio particular de la vida (como serían, por ejemplo, la fidelidad, la castidad, la justicia, etcétera). Juntamente a estas normas trascendentales, ciertamente inmutables pero sin ningún contenido concreto, en la Sagrada Escritura se podrían encontrar ejemplos de algunas *normas categoriales*: es decir, determinaciones morales concretas; pero éstas ya no serían específicamente cristianas, sino simples ejemplos de una actitud que fue válida para su tiempo. Esta distinción, aplicada para explicar “a su manera” muchos textos de la Sagrada Escritura, es propuesta por FUCHS en *Existe una morale cristiana?*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia, 1970, obra en la cual niega terminantemente la existencia de “normas categoriales” propiamente cristianas. Las consecuencias de tal hipótesis son realmente

Esta opción, esta decisión de seguimiento no es presentada como proviniendo de una realidad ontológica recibida gratuitamente de Dios, sino de acuerdo con una decisión personal del hombre, cuyos efectos pueden describirse abstractamente como “conciencia fundamental”. La fe que espera y ama no aparece sostenida por una realidad ontológica previa. La gracia sino que consiste en la misma decisión “de realizarse a sí mismo como persona frente al Absoluto”, incluso sin necesidad de que tal decisión sea tomada explícitamente: “Es menester tener en cuenta que existe una importante diferencia en el conocimiento de los dos aspectos del obrar moral. De hecho sobre el aspecto particular-categorial de su manifestación, y, por tanto, sobre el ser justos, caritativos y así sucesivamente, estamos acostumbrados a reflexionar más o menos temática y explícitamente. En cambio, el autorrealizarse de la persona como tal, frente al Absoluto, escapa por lo general a esta reflexión temática, más aún, en su autenticidad, en el centro del yo, puede también no estar abierto a una plena reflexión temática; sin embargo *somos bien conscientes de la importancia de este realizarnos a nosotros mismos como persona frente al Absoluto*, cosa que resulta ya del concepto de autorrealización como actuación de libertad. Mientras la realización de un comportamiento particular, en cuanto particular, se efectúa generalmente con conciencia temático-refleja, *nuestra realización frente al Absoluto se cumple también con concienciamiento, pero, generalmente, sin una reflexión temática*. No se debe considerar, sin embargo, esta conciencia atemática-irrefleja, como una conciencia de grado inferior, porque, al contrario, ella es en definitiva más profunda y más rica que una conciencia temático-refleja; en realidad *el aspecto de la autorrealización de la persona frente al Absoluto significa el elemento esencial y determinante del acto moral mucho más que el aspecto de la actuación particular-categorial de la justicia, del cumplimiento del deber respecto de la familia y así sucesivamente*”.¹⁷⁰

Pese al lenguaje, no precisamente claro, es evidente lo que quiere expresar Fuchs: en la vida moral no interesan particularmente los actos concretos (“temático-refleja”), sino, sobre todo, la actitud de la persona (“atemático-irrefleja”), o la “opción fundamental”. Cuando esto se aplica a la práctica del bien, las cosas no aparecen tan graves; pero, en cambio, cuando se aplican estas ideas al caso del pecado y él es el que está realmente presente en su mente, las derivaciones son algo más que sorprendentes: “Estas fórmulas tienen sus consecuencias: si uno está a disposición de Dios Padre, entonces la cuestión de hacer lo *bueno o lo mejor+ no tiene sentido. Siempre haré lo mejor (no lo que los demás juzguen *mejor+, sino lo que es *mejor+ para mi)”.¹⁷¹

La idea está bien clara. Para Fuchs los actos particulares pierden significación para la moralidad, pues si la opción hace a la persona, no parece posible variarla más que rara vez; lo que la persona es no puede quedar a merced de cualquier acto: “No se puede entender fácilmente que uno continuamente C*siete veces al día+¹⁷²C pase del amor de Dios al pecado mortal y viceversa; cuando los actos categoriales Cpecados mortales o actos de contriciónC

gravísimas

¹⁷⁰ J. FUCHS, *Esiste una morale...*, p. 18

¹⁷¹ *Vida Teologal y Vida Moral*, cit., p. 2

¹⁷² Alude al texto de Mt. 18, 18-33, que la Iglesia ha referido a la posibilidad de recurrir reiteradamente —aún en el mismo día— a la misericordia divina en el Sacramento de la Penitencia. Cf Concilio de Trento, ses. XIV; S. Pio V, *Catecismo para los Párrocos*, p. II, cap. 5, n. 12.

parezcan mostrar lo contrario, se podrá pensar quizá en actos más o menos libres en el sentido de la libertad de elección, pero sin la implicación de la autoactuación de la libertad fundamental; es decir, este hombre determinado es tal vez o permanentemente pecador o permanentemente justo”.¹⁷³

El resultado de esta tesis es bien preciso: la vieja distinción entre pecado mortal y venial, no sólo se torna confusa, sino que toma otro rumbo distinto; ya no depende de los objetos sino del compromiso de la persona. Por eso, en las obras de Häring, otro corifeo de la misma postura, la distinción entre pecado mortal y venial parece ponerse en función casi exclusivamente del compromiso personal, de modo que casi podría pensarse en pecados leves sólo por falta de opción plena del hombre. El mismo principio —carácter determinante de la opción— llevó años más tarde a este autor a considerar muy excepcional la comisión de un pecado grave y a substituir la distinción entre pecado mortal y venial, por otra tripartita entre pecado mortal, grave y leve.¹⁷⁴ En este teólogo, de gran influencia y autoridad en muchos centros de estudios eclesiásticos, se ha producido un notable proceso de caída respecto de sus convicciones morales. En *La Ley de Cristo*, aun cuando se puedan discutir muchos de sus planteamientos donde ya se encontraban en germen sus futuras conclusiones, Häring se manifestaba más bien opuesto al planteo de la opción fundamental. Pero luego se produjo un deslizamiento desde su idea genérica de la “moral de la responsabilidad”¹⁷⁵ a la aplicación concreta de esta premisa a problemas de palpitante actualidad, para los cuales ofrece soluciones que se apartan del común sentir de la Tradición y de la doctrina del actual Magisterio. Con este principio, más adelante llegaron a concluir que cada uno ha de reinterpretar personalmente, caso por caso, la ley según su tiempo y sus circunstancias; si no se reinterpretaba personalmente el sentido de las normas divinas, estaríamos en peligro de su aplicación mecanicista y no se favorecería la “moral de responsabilidad”. Tal postura es ya puro y simple situacionismo. La Encíclica “Veritatis Splendor” hizo alusión a dicho situacionismo.

¹⁷³ J. FUCHS, *Esiste una morale...*, p. 129-130.

¹⁷⁴ Ya hice alusión a esta idea expresada en *La Ley de Cristo*, pp. 390 ss., y, sobre todo, en su nuevo tratado *Libertad y Fidelidad en Cristo*, I, passim. HÄRING parece estar muy ufano con su distinción por el clamoroso éxito obtenido sin pensar, a su provecata edad ya muy cercana al juicio implacable, en la responsabilidad asumida ante Dios al desencadenar semejante proceso de deterioro de la vida moral cristiana. Ya he citado críticas al respecto. Pero autores como él no sufren de soledad. Una posición, idéntica en el fondo, es la asumida por F. BÖCKLE y otros (*El Derecho Natural*, Herder, Barcelona, 1971), quienes parten de supuestas deficiencias en el concepto tradicional de “naturaleza”, que se fundaría en una concepción estática y abstracta del hombre. Por haberlo aceptado, el Magisterio habría llegado a conclusiones equivocadas y anticientíficas en temas matrimoniales, de control de natalidad y, en general, de moral sexual. En su lugar proponen una teoría puramente *formal* de la naturaleza humana, que podría asumir la función de *crear normas concretas*. Uno no puede dejar de preguntarse si estos teólogos europeos, inmersos en una sociedad ya desacralizada por completo, no estaban edificando una moral de compromiso, acomodada a las exigencias de la sociedad de “producción y consumo”. Hoy son más palpables las consecuencias.

¹⁷⁵ Las éticas o morales de la responsabilidad se han multiplicado en los últimos 25 años: cf M. GRINSBERG, “The Nature of Responsibility”, en *On the Diversity of Morals*, c. VI, London, 1962, 79-96; A. HORTELANO, *Moral responsable*, Barcelona, 1969; R. MEHL, “Notre responsabilité”, en *Éthique catholique et éthique protestante*, Neuchatel, 1970; R. FRANCISCO, “L’etica della responsabilità”, en *Idea*, Mayo, 1972, p. 26 ss. Una exposición crítica de las diversas teorías que, en los últimos tiempos acaban de un modo u otro por atribuir a la conciencia una función creadora de normas, en M. ZALBA, “Papel de la conciencia en la calificación de los actos morales”, en *Gregorianum*, 62 (1981), 135-157.

Estos dos autores no son los únicos, por supuesto, en abrazar tales postulados; pero gozaban de especial prestigio y sus enseñanzas fueron y son religiosamente seguidas por muchos. Es la razón por la cual me he esforzado en sintetizar su pensamiento. Para el resto me remito a otros estudios y exposiciones, sea a favor sea en contra de la tesis de la “opción fundamental”. El tema debe ser objeto de una más profunda investigación. Algunos autores (Dianich, Mifsud, etcétera) parecen estar repitiendo la doctrina de santo Tomás, dada la cantidad de veces que lo citan; pero no es precisamente la concepción tomista la emplazada en la base de sus planteos.

Para completar la exposición de este punto conviene ejemplificar, recordando como una aplicación de esta teoría fue ampliamente divulgada respecto de la licitud de la contracepción artificial. Antes de la aparición de la encíclica “*Humanae Vitae*”, prescindiendo de las orientaciones del Magisterio anterior, ya juzgadas abolidas por estos moralistas, daban por sentado que, considerando las razones existentes, era lícito sacrificar el significado procreador en aras del unitivo en el matrimonio, a fin de salvar el amor conyugal amenazado por múltiples peligros. La moral cristiana, expuesta por el Magisterio respondió, a través de Pablo VI, que el amor, por su misma naturaleza, es decir, por una finalidad intrínseca señalada por el mismo Creador, debe ser fecundo, al menos en el sentido de que no se debe impedir lo sea por medios contraceptivos artificiales o por medio de la esterilización. El fundamento de esta respuesta estriba en que lo perteneciente a una relación intrínseca y esencial no admite excepciones en los actos particulares. El supuesto, por tanto, de la “opción fundamental”, que dice que la orientación general y generosa del matrimonio hacia la prole es suficientemente observada en el conjunto de la vida conyugal, sin que deba darse en cada uno de los actos particulares, es impugnada por la “*Humanae Vitae*”. Esta propuesta había sido presentada como un gran hallazgo y la perfecta solución que, sin negar la doctrina, resolvía los problemas prácticos. Pero, el principio es erróneo en sí mismo pues, si fuese verdadero, entonces se lo podría aplicar a otros campos de la moral — (eso se pretende, en realidad! C y se llegaría, de esta manera, a reducir la moralidad de los actos particulares a una moralidad siempre indiferente en sus objetos. Esto equivale a convertir la moral en un relativismo ético contradictorio con la misma naturaleza de la moralidad de la virtud y del pecado siempre especificados por los actos que, ya por sus objetos, tienen una determinada especie moral. Cuando este hecho está establecido por relaciones esenciales, derivadas de la misma naturaleza del fin objetivo, al cual Dios las ha ordenado intrínsecamente, ese principio resulta totalmente insostenible. El ejemplo y la respuesta dada por el Magisterio son muy ilustrativos del criterio que se ha de sostener acerca de la tesis sobre la existencia de pecado mortal sólo cuando existe tal “opción fundamental”.

Baste, para terminar estas consideraciones, transcribir el siguiente párrafo del Sumo Pontífice Juan Pablo II: “Del mismo modo¹⁷⁶ se deberá evitar reducir el pecado mortal a un acto de *opción fundamental+ —como hoy se suele decir— contra Dios, entendiendo con ello un desprecio explícito y formal de Dios y del prójimo. Se comete, en efecto, un pecado

¹⁷⁶ Previamente había escrito: “Durante la asamblea sinodal algunos padres propusieron una triple distinción de los pecados, que podrían clasificarse en veniales, graves y mortales. Esta triple distinción podría poner de relieve el hecho de que existe una gradación en los pecados graves. Pero queda siempre firme el principio de que la distinción esencial y decisiva está entre el pecado que destruye la caridad y el pecado que no mata la vida sobrenatural; entre la vida y la muerte no existe una vía intermedia” (Exhortación Apostólica “*Reconciliatio et Paenitentia*”, ed. cit., p. 72). En el fondo, la idea de un pecado “grave” contradistinto del venial y del mortal es muy similar a la del pecado “meramente filosófico” considerada al principio y reprobada por la Iglesia. De lo contrario, si ese pecado “grave” no es mortal, por motivos sea objetivos sea subjetivos, entonces necesariamente es venial. También entre los pecados veniales se dan grados de mayor o menor gravedad.

mortal también, cuando el hombre, sabiendo y queriendo, elige, por cualquier razón, algo gravemente desordenado. En efecto, en esta elección está ya incluido un desprecio del precepto divino, un rechazo del amor de Dios hacia la humanidad y hacia toda la creación: el hombre se aleja de Dios y pierde la caridad. *La orientación fundamental puede pues ser radicalmente modificada por actos particulares*. Sin duda pueden darse situaciones muy complejas y oscuras bajo el aspecto psicológico, que influyen en la imputabilidad subjetiva del pecador. *Pero de la consideración de la esfera psicológica no se puede pasar a la constitución de una categoría teológica*, como es concretamente la *opción fundamental+ entendida de tal modo que, en el plano objetivo, cambie o ponga en duda la concepción tradicional de pecado mortal”.¹⁷⁷

II. b. *El pecado como “fenómeno social”*

En los últimos tiempos se ha venido hablando cada vez con mayor insistencia de “pecado social”. Esto en sí mismo no supone un error teológico; hemos visto ya como el mismo santo Tomás, dentro de la triple dimensión que reconoce en el pecado, enumera también la social. Pero actualmente la humanidad, debido a la profunda crisis estructural de la sociedad moderna y a la existencia de extremados e infames desequilibrios, ha despertado a una conciencia más clara del compromiso colectivo posible en medio de situaciones perversas que afectan a muchos. Quizá como nunca debería la teología profundizar en el tema, siempre tenido en cuenta por los moralistas del pasado, de la “cooperación en el mal”. La misma Iglesia, como veremos, se ha hecho eco de esta realidad innegable en documentos recientes, tanto del Magisterio Pontificio cuanto del de los Episcopados. Pero la noción de pecado social es compleja y puede llegar a ser muy ambigua. Hay, por lo menos, dos maneras de concebir dicho pecado en la teología contemporánea. Una, que incluso señala niveles distintos, corresponde a la concepción tradicional, aplicada a los fenómenos característicos de la sociedad moderna. La otra es la concepción de la “nueva moral”, cuyo punto de partida para establecer el concepto de “pecado social” debe ser críticamente analizado. Comenzaré por la exposición de la segunda, para establecer luego puntos de comparación con la primera.

II.c.- *El pecado “colectivo” y el pecado de “estructuras”*

La consecuencia de algunos postulados de la “nueva moral” (mutabilidad de la ley divina (natural o positiva), difuminarse de la distinción entre pecado mortal y venial, etcétera) lleva a sus adictos a combatir un sentido demasiado individualista del pecado; por siglos los moralistas se habrían preocupado excesivamente en compilar listas de actos personales considerados pecaminosos. No debe ser ésta la tarea actual, ya que al acercarse a juzgar el acto concreto individual, tantas cosas se hacen problemáticas, que acabaríamos gravando las conciencias con pesos insostenibles.

Por otra parte, no se debe insistir en los pecados personales cuando las verdaderas obligaciones del nuevo curso de la historia hacen ver la importancia de los pecados colectivos, los pecados de estructura que retardan el hacerse del Reino de Dios, el advenimiento de una sociedad más justa y progresiva, ese impedir al hombre serlo más plenamente.¹⁷⁸ Así, acaba por considerarse pecado, de modo paradójico, el no comprometerse

¹⁷⁷ Exhortación Apostólica “Reconciliatio et Paenitentia”, ed. s. c., p. 72 (los subrayados son míos). Cf BASSO D. O.P., Los Fundamentos de la Moral, ed. CIEB, Buenos Aires, 1990, c. VIII: “Las consecuencias del acto libre y moral”; art. I: “Imputabilidad y responsabilidad del acto libre”.

¹⁷⁸ En los epígonos de la nueva moral, estos principios reciben ya una interpretación de signo descaradamente marxista. “La Iglesia está en gran parte integrada entre los hombres de la moral personal. Por eso, los que se www.traditio-op.org

con determinadas posturas ideológicas, consideradas progresivas: calificando a ciertas abstenciones en materias opinables como “pecados de omisión”.¹⁷⁹

En realidad, se da aquí una confusión entre el pecado y sus consecuencias: “Proporcionalmente a la pérdida del ser y por eso, de Dios ha habido siempre una disminución del sentido profundo de la libertad y, en consecuencia, de la verdadera alternativa entre el bien y el mal, de la naturaleza profunda del mal, que entonces se tiende fácilmente a ver como algo fatal o necesario, como componente de un progreso indefinido e inmanente o como constitutivo de la singularidad (optimismo colectivo en Hegel y Marx; individualidad, al fin, desesperada en Sartre y Heidegger). Desde el punto de vista de la *historia universal+ Chabía observado ya Kierkegaard, en última instancia hay que prescindir de la distinción entre el bien y el mal, porque ésta se encuentra sólo en el individuo, y propiamente sólo en el individuo en relación con Dios. Por eso es un contrasentido decir que por siglos la doctrina cristiana había cometido el error de ser *individualista+, concibiendo el pecado como un hecho personal del individuo. El pecado no es y no puede ser más que eso. El pecado no es *sus consecuencias+. Entre otras cosas, aquella arrogante acusación implica la confusión entre el mal y el dolor, después de haber confundido el bien con el placer (y antes aún, el ser con el hacerse: con el *fieri* de la *autorrealización+).”¹⁸⁰ (Sensata observación! Por ello estas corrientes olvidan que el centro de toda la vida cristiana es la conversión personal, y que sólo los hombres justos delante de Dios tienen la fuerza necesaria para luchar contra el propio egoísmo y labrar una sociedad más justa. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se muestra como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más aún, el hombre se nota incapaz de domeñar por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como aherrojado entre cadenas. Pero el Señor vino en persona para librar y vigorizar al hombre,

levanten hasta el nivel de la moral colectiva se sienten expulsados de la Iglesia, más bien que salir ellos (J. DALMAU, *Distensions Cristiano-marxistes*, Barcelona, 1967, p. 74). Para este autor catalán, el problema actual de la Iglesia sería un problema no de moral individual, sino de moral colectiva: “simplificando un poco las cosas y aceptando todas las excepciones necesarias, el panorama en nuestra casa es el siguiente: la Iglesia está incorporada a esa bondad que quiere resolver las cosas de los hombres que son efecto de un montaje social desgastado y viejo, a través de la acción individual, a través del paternalismo, a través del servicio al vecino y al prójimo necesitado, pero siempre al margen del cambio de estructuras que haría inútiles todos estos esfuerzos vanos” (p. 78). Estas tesis demuestran las consecuencias de las desarrolladas por algunos teólogos sobre “La Iglesia pecadora” [p.e. KARL RAHNER S.J., *Escritos de Teología*, “La Iglesia del pecado” (t. VI, 304-320); “La Iglesia pecadora” (t.VI, 321-347)]. El “Instrumentum laboris” para el Sínodo de Obispos de 1983, sobre la reconciliación y la penitencia, describe con claridad las raíces de esta falsa postura: “El pecador... queriendo eximirse de la propia culpable responsabilidad, experimentará la tentación de negar el mismo pecado y buscará, en cambio, la explicación de los males no en el pecado, sino en las estructuras de la sociedad... La verdad, por el contrario, es que las injustas estructuras sociales son el fruto de pecados personales y, por añadidura, ofrecen un nuevo incentivo para pecar” (*La reconciliación y la penitencia; Documento de trabajo para el Sínodo de los Obispos*, Lib. Edit. Vaticana, 1983, n. 8, p. 11). El Secretario General del Sínodo, sacando sus conclusiones, escribía a este propósito: “Como ha formulado lapidariamente el Card. Höffner, recogiendo el asentimiento del aula, *no son las estructuras las que pecan, sino el hombre+; el pecado, en el sentido propio es siempre un acto personal. Pero tiende a objetivarse en el contexto social, en las leyes, en las estructuras, en los sistemas políticos y económicos, en las mentalidades que lo sostienen y en las cuales queda impreso como una *horma*. Esta realidad puede llamarse pecado sólo en sentido impropio” (Mons. J. TOMKO, *Uno sguardo retrospectivo sul Sinodo '83*, III, en *L'Oss. Rom.* 1-XII-1983; la traducción es mía).

179 Esto fué sostenido expresamente por un grupo de teólogos y religiosos/as latinoamericanos en un manifiesto hecho público en Nicaragua, después del triunfo del sandinismo, en 1983, publicado por la revista española Vida Nueva, respecto del compromiso político de los católicos con la revolución marxista.

180 C. Cardona, “Introducción a la *Quaestio disputata de Malo+(Contribución al diagnóstico de una parte de la situación contemporánea)”, en *Scripta Theologica*, VI, 1 (1974), 111-1434, p. 131.

www.traditio-op.org

renovándole interiormente y expulsando al *príncipe de este mundo* (Jn. 12, 31), que le retenía en la esclavitud del pecado (Jn. 8, 34). El pecado rebaja al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud.¹⁸¹

Sin la reforma interior del hombre, esclavizado por sus culpas personales, es imposible que desaparezcan los males que aquejan a la humana sociedad. Porque el pecado es sobre todo la deformidad del hombre que ofende a su Creador, y así no sabe ya respetar el orden de la creación. Escribe Pablo VI: “El pecado es siempre un *menosprecio de la amistad personal entre Dios y el hombre*, una verdadera e injustificable ofensa a Dios; más aún, un ingrato rechazar el amor de Dios que en Cristo nos ha sido ofrecido cuando llamó a sus discípulos amigos y no siervos”.¹⁸²

Juan Pablo II, refiriéndose concretamente a este tema del pecado “colectivo” o “de estructuras”, a su vez afirma: “No es legítimo ni aceptable un significado de *pecado social* Cpor muy usual que sea en algunos ambientes¹⁸³C que al oponer, no sin ambigüedad, *pecado social* y *pecado personal*, lleva más o menos inconscientemente a difuminar y casi a borrar lo *personal*, para admitir únicamente culpas y responsabilidades *sociales*. Según este significado, que revela fácilmente su derivación de ideologías y sistemas no cristianos —tal vez abandonados hoy por aquellos mismos que han sido sus paladines¹⁸⁴—, prácticamente todo pecado sería social, en el sentido de ser imputable no tanto a la conciencia moral de la persona, cuanto a una vaga entidad y colectividad anónima, que podría ser la situación, el sistema, la sociedad, las estructuras, la institución”.

A continuación señala los motivos por los cuales esta tesis se hace inaceptable desde el punto de vista de la concepción cristiana del pecado: “Ahora bien, la Iglesia cuando habla de *situaciones* de pecado o denuncia como *pecados sociales* determinadas situaciones o comportamientos colectivos de grupos sociales más o menos amplios, o hasta de enteras naciones y bloques de naciones, sabe y proclama que estos casos de *pecado social* son el fruto, la acumulación y la concentración de muchos pecados personales. Se trata de pecados muy personales de quien engendra, favorece o explota la iniquidad; de quien, pudiendo hacer algo por evitar, eliminar, o, al menos, limitar determinados males sociales, omite el hacerlo por pereza, miedo y encubrimiento, por complicidad solapada o por indiferencia; de quien busca refugio en la presunta imposibilidad de cambiar el mundo; y también de quien pretende eludir la fatiga y el sacrificio, alegando supuestas razones de orden superior.¹⁸⁵ Por lo tanto,

181 Const. Past. «Gaudium et Spes», n. 13

182 Const. Apost. “Indulgentiarum doctrina”, 1/1/1967, n. 2.

183 Pienso que se refiere el Pontífice al ambiente latinoamericano de un modo particular. Aunque el concepto de pecado “colectivo” o “de estructuras” no vio la luz en estas tierras, sin embargo ha sido adoptado con entusiasmo por cierta corriente de la “teología de la liberación” y recibido como una verdad indiscutible. Sugiere esta interpretación el documento citado por el Papa: la Instrucción sobre algunos *aspectos de la “Teología de la liberación”*. *Libertatis nuntius*, de la SAGRADA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE (6 de Agosto de 1984). IV, 14-15: AAS, 76 (1984), 885 ss.

¹⁸⁴ Alude evidentemente al marxismo en sus distintas versiones. Ese “tal vez” debería ser borrado del texto primitivo, después del estruendoso y espectacular fracaso del colectivismo marxista al que hemos podido asistir, desde un polo al otro. Está visto que, si hubiese existido un “pecado de estructuras”, no se habrían visto libres precisamente las marxistas de tal calificativo. Algunos recalitrantes (verbigracia. F. Castro y el partido comunista argentino) han debido recurrir, para explicar semejante desastroso desprestigio de su ideología, a los *pecados personales* de quienes —afirman— no han sabido ser fieles al “espíritu de la revolución” (caso Nicaragua, por ejemplo).

¹⁸⁵ Esta afirmación del Papa confirma lo dicho anteriormente sobre la necesidad de recurrir, como uno de los medios para afrontar realidad social contemporánea, a la vieja doctrina sobre la “cooperación en el mal ajeno”, profundizándola, actualizándola y difundiéndola cada vez más.

las verdaderas responsabilidades son de las personas. Una situación Ccomo una institución, una estructura, una sociedad— no es, de suyo, sujeto de actos morales; por lo mismo, no puede ser buena o mala en sí misma. En el fondo de toda *situación de pecado* encontramos personas pecadoras. Esto es tan cierto que, si tal situación puede cambiar en sus aspectos estructurales e institucionales por la fuerza de la ley o Ccomo por desgracia sucede muy a menudoC, por la ley de la fuerza, en realidad el cambio se demuestra incompleto, de poca duración y, en definitiva, vano e ineficaz, por no decir contraproducente, si no se convierten las personas directa o indirectamente responsables de tal situación”.¹⁸⁶

Se explica que esta doctrina capital intente ser desfigurada por este movimiento de falsa humanización, de cesión al mundo, que ha sido con razón denominado “el meta-concilio” y que se refleja en esta “nueva moral”.¹⁸⁷

III. Las “situaciones de pecado”

El hecho de no aceptar el concepto de pecado “colectivo” o “de estructuras” no debe significar que el cristiano se conforme con la situación y las estructuras de la sociedad moderna. Muy por el contrario, la lucha contra el pecado incluye necesaria e ineludiblemente también la lucha contra sus consecuencias o efectos, en particular contra los más perniciosos. La "situación de injusticia", en que se halla sumergida gran parte de la humanidad, suscita un interrogante justificado y exige de la teología una respuesta concreta. No se trata, por consiguiente, de cerrar los ojos ante tan lamentable realidad, sino de encontrar la fórmula adecuada y ortodoxa de afrontarla. Por de pronto, no se le puede pedir a la teología ofrecer soluciones de carácter jurídico, político o económico, pues no es ese su cometido. Pero, en este análisis concreto del tema del pecado, al penetrar en todas sus implicancias y dimensiones, la verdadera concepción teológica constituye ya de por sí una “denuncia”. En realidad, el problema no es nuevo, aunque sean nuevas sus derivaciones y sus

¹⁸⁶ *Exhort. Apost. “Reconciliatio et Paenitentia”*, n. 16, ed. cit. p. 62-64. Es del todo lógico, no puede cambiar la sociedad si no cambian los hombres que la conforman: “*porque del corazón* (de la persona) —y no de afuera— *proviene los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los robos, los falsos testimonios, las blasfemias. Esto es lo que hace impuro al hombre* (y a la sociedad)” (*Mt.* 15, 19); “*Nada hay fuera del hombre que entrando en él pueda mancharle; lo que sale del hombre, eso es lo que mancha al hombre*” (*Mc.* 7, 13). Por otro lado, esta teoría del “pecado de estructuras”, además de ser falsa, es muy injusta; con ella se exime a los delincuentes y se culpa a la sociedad, incluso a los oprimidos (no pueden no estar involucrados en las estructuras): eso es contrario a la virtud de la justicia vindicativa (cf II-II, 108).

¹⁸⁷ Por eso Juan Pablo volvió a insistir en ello: “La Sagrada Escritura, con la expresión *mundo* entiende la *temporalidad* que intenta *apoderarse* completamente *del hombre*, hasta convertirse en la dimensión completa y exclusiva de su existencia. Pues bien el *mundo* —sobre todo muchas palabras *del mundo* dirigidas al hombre contemporáneo— intenta impedirle que pronuncie las palabras: *Padre, he pecado contra ti*, con el fin de que las considere inútiles y se libre de ellas. En diversas formas, el *mundo* intenta privar al hombre de ese profundo aspecto de la verdad, con el que se hace consciente de su propio pecado y *lo llama por su nombre delante de Dios mismo*. El Salmista habla aún más claramente: *Tibi soli peccavi* (contra Ti sólo he pecado. *Ps.* 50, 6). Ese *Tibi soli* no ofusca las otras dimensiones del mal moral, como es el pecado en relación con los otros hombres, y con la comunidad humana. Sin embargo, el *pecado* es un mal moral *de modo principal y definitivo* en relación a Dios mismo, al Padre, en el Hijo. Por eso, *el mundo* (contemporáneo) —y el *príncipe de este mundo*— trabajan tantísimo para ofuscar y anular al hombre en este aspecto. En cambio la Iglesia [...] trabaja sobre todo a fin de que cada hombre se encuentre a sí mismo con su propio pecado ante Dios, y en consecuencia acoga la potencia salvadora del perdón contenida en la Pasión y la Resurrección de Cristo” (JUAN PABLO II, “Alocución del 16/3/80”, en *L'Oss. Rom.*, 17/3/80). En efecto, una de las conclusiones del Sínodo del 83, fué la siguiente: “*La reconciliación o redención operada por Jesús es el misterio central del cristianismo. Si este misterio es olvidado u obscurecido, el mismo cristianismo pierde su razón de ser y su identidad*” (Ms. J. TOMKO, o.s.c. I, 2). Y eso sucede si se pierde el sentido del pecado como culpa personal (Cf JUAN PABLO II, *Exh. Apost. “Reconciliatio et Paenitentia”*, n. 73, ed. cit. p. 73 ss.).

características, pues se trata de situaciones que siempre han existido, de una u otra manera. En la teología clásica, al tratarse de los grados de gravedad del pecado, se señaló siempre como “especialmente graves” a algunos de ellos; constituyen precisamente el trasfondo de lo que hoy se denominan “pecados sociales”. Es necesario restaurar esa doctrina aparentemente olvidada por todos. Por otra parte, el Magisterio de la Iglesia Cañ sin aceptar los postulados de la “nueva moral”^C se ha hecho eco en los últimos tiempos de ese “clamor de los pueblos” y ofrece pautas para un tratamiento sereno y equilibrado de la cuestión, sin necesidad de salirse del cauce de la enseñanza moral tradicional. Intentaré resumir esas dos fuentes que CcreoC pueden servir de guía para un análisis teológico más evolucionado y específico.

III.a. *Los pecados que “claman al cielo”*

Al distinguir los pecados y sus grados de gravedad, los antiguos teólogos enumeraban, entre aquellos cuya gravedad debía ser considerada mayor, algunos particularmente graves denominados “pecados que claman al cielo”; se les daba tal nombre porque su malicia, pero, sobre todo la perturbación del orden social por ellos causada, son de tal magnitud que claman a Dios pidiendo una enérgica intervención de su justicia vindicativa para restablecer la equidad ya en esta tierra. Se aducían cuatro principalmente e, incluso, se citaban textos de la Sagrada Escritura de los cuales se infiere, supuestamente, que tales pecados provocan de una manera especial la ira divina: 1) el homicidio (*Gn* 4, 10); 2), la sodomía (*Gn* 18, 20); 3) la opresión y explotación de huérfanos, viudas y ancianos (*Ex* 22, 22 ss.); y 4) la retención del sueldo debido a los pobres obreros (*Dt* 24, 15; *St* 5, 4). Estas cuatro calamidades se resumen en el siguiente verso latino:

Clamitat ad coelum vox sanguinis et Sodomorum,
Vox oppressorum, merces detenta laborum.

Y, aunque pocos autores se dedicasen a analizar las implicancias y derivaciones de tales pecados, el solo hecho de juzgarlos con particular dureza indicaba el reconocimiento de la existencia de fenómenos morales de orden social, en los cuales las estructuras de la misma comunidad humana se hallaban comprometidas. Es de lamentar la falta de un estudio histórico específico sobre el origen y los alcances de esta doctrina. Es muy probable que, si se llevara a cabo, se descubrirían en la Tradición datos de riquísima enseñanza aplicables a las situaciones contemporáneas. Actualmente el conato por magnificar y presentar como conductas auténticas la sodomía y el homicidio (aborto y eutanasia) es de carácter internacional y está siendo favorecido por las legislaciones. Se trata de un alejamiento cada vez más abismal de la perspectiva cristiana de la vida personal y social. ¿Adónde nos conducirá? Al final de este capítulo figura un Apéndice donde se hacen algunas consideraciones sobre el problema de la homosexualidad, tan palpitante en la actualidad.

III.b. *“Pecado social” y Doctrina del Magisterio*

El Magisterio Pontificio de los últimos decenios, especialmente en sus documentos sociales, ha efectuado extensos análisis de las situaciones por las que ha ido transitando la sociedad en su desarrollo, señalando en muchos casos los matices perversos de las mismas, sus causas y sus soluciones. El más reciente de ellos y el que más profundiza en el verdadero sentido del concepto de “pecado social”, ha sido promulgado por el Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la ya varias veces citada Exhortación Apostólica “Reconciliatio et

Paenitentia”. Allí el Papa detiene su atención sobre el concepto de “pecado social”, distinguiendo diversos sentidos de esa expresión:

*El primero de ellos puede situarse en un plano de carácter religioso, donde la solidaridad humana en el mal (el pecado) es un hecho misterioso por oposición a una realidad positiva, la gracia, que es propiamente “el misterio”: “Hablar de *pecado social* quiere decir, ante todo, reconocer que, en virtud de una solidaridad humana tan misteriosa e imperceptible como real y concreta, el pecado de cada uno repercute en cierta manera en los demás. Es ésta la otra cara de aquella solidaridad que, a nivel religioso, se desarrolla en el misterio profundo y magnífico de la *comunión de los santos*, merced a la cual se ha podido decir que *toda alma que se eleva, eleva al mundo*. A esta *ley de la elevación* corresponde, por desgracia, la *ley del descenso*, de suerte que se puede hablar de una *comunión de pecado*, por el que un alma que se abaja por el pecado abaja consigo a la Iglesia y, en cierto modo, al mundo entero. En otras palabras, no existe pecado alguno, aún el más íntimo y secreto, el más estrictamente individual, que afecte exclusivamente a aquel que lo comete. Todo pecado repercute, con mayor o menor intensidad, con mayor o menor daño en todo el conjunto eclesial y en toda la familia humana. Según esta primera acepción, se puede atribuir indiscutiblemente a cada pecado el carácter de *pecado social*.” Como puede verse, se trata de una noción eminentemente teológica basada en la solidaridad de los hombres en Cristo, o sea, en el misterio de su cuerpo, que es la Iglesia, donde no solamente repercuten los beneficios emanados de la gracia, sino también el mal hecho por cada uno. Pero, en este sentido, sería absolutamente absurdo hablar de pecado de “estructuras”, pues la estructura del Cuerpo místico, en cuanto tal, no puede ser penetrada por el mal. El pecado tiene siempre una dimensión personal y afecta como mal moral solamente a quien lo comete; esa repercusión sobre todo el Cuerpo de la Iglesia o de la sociedad humana se verifica en la línea de los sufrimientos y otras consecuencias del pecado.

*El segundo sentido se encuentra en el ejercicio de las llamadas “virtudes sociales”, principios de las relaciones armónicas en la vida de la sociedad. Lógicamente, los pecados opuestos a esas virtudes se deben denominar de la misma manera: “Algunos pecados, sin embargo, constituyen, por su mismo objeto, una agresión directa contra el prójimo y más exactamente según el lenguaje evangélico contra el hermano. Son una ofensa a Dios, porque ofenden al prójimo. A estos pecados se les suele dar el nombre de *sociales*, y ésta es la segunda acepción de la palabra. En este sentido es *social* el pecado contra el amor del prójimo, que viene a ser mucho más grave en la ley de Cristo porque está en juego el segundo mandamiento que es *semejante al primero* (Mt 22,39; Mc 12,31; Lc 10, 27 ss.). Es *social* todo pecado cometido contra los derechos de la persona humana, comenzando por el derecho a la vida, sin excluir la del que está por nacer, o contra la integridad física de alguno; todo pecado contra la libertad ajena, especialmente contra la suprema libertad de creer en Dios y adorarlo; todo pecado contra la dignidad y el honor del prójimo. Es *social* todo pecado contra el bien común y sus exigencias dentro del amplio panorama de los derechos y deberes de los ciudadanos. Puede ser *social* el pecado de obra u omisión por parte de dirigentes políticos, económicos y sindicales, que aún pudiéndolo, no se empeñan con sabiduría en el mejoramiento o en la transformación de la sociedad según las exigencias y las posibilidades del momento histórico; así como por parte de trabajadores que no cumplen con sus deberes de presencia y colaboración, para que las fábricas puedan seguir deseando bienestar a ellos mismos, a sus familias y a toda la sociedad”. Este segundo nivel del pecado social no es exclusivamente teológico. Abarca todo el ámbito de las relaciones sociales. El Papa, en pocas

palabras, resume el contenido amplísimo de la doctrina del Magisterio sobre la “cuestión social” que comprende, simultáneamente, los campos de la caridad y de la justicia, y de todas las otras virtudes sociales imperadas (para el cristiano) por la caridad.¹⁸⁸ Pero este concepto de pecado social es todo lo contrario al de pecado “colectivo” o de “estructuras”; los actores de cada atropello contra el hombre son claramente identificables, y siempre existe un responsable último o directo. Un ejemplo claro es el caso de la guerra; a veces se habla de “guerra justa”, solamente para expresar el derecho a la “legítima defensa”, pero ninguna guerra es justa pues, en su raíz, siempre existe un atropello y una injusticia. Si el pecado fuese meramente colectivo o de las estructuras, ¿porqué, entonces, se hicieron los juicios —con los que la mayoría estuvo de acuerdo— de Nüremberg (al final de la última guerra mundial) y, entre nosotros, al “proceso militar” y a la “guerra las Malvinas”?

*El tercer nivel del pecado social, el que más se ha pretendido asimilar a la noción propuesta, “Se refiere a las relaciones entre las distintas comunidades humanas. Estas relaciones no están siempre en sintonía con el designio de Dios, que quiere en el mundo justicia, libertad y paz entre los individuos, los grupos y los pueblos. Así la lucha de clases, cualquiera que sea su responsable y, a veces, quien la erige en sistema, es un *mal social*. Así la contraposición obstinada de los bloques de naciones y de una nación contra otra, de unos grupos contra otros dentro de la misma nación, es también un mal social. En ambos casos, puede uno preguntarse si se puede atribuir a alguien la responsabilidad moral de estos males y, por tanto, el pecado. Ahora bien, se debe pues admitir que realidades y situaciones, como las señaladas, en su modo de generalizarse y hasta agigantarse como hechos sociales, se convierten casi siempre en anónimas, así como son complejas y no siempre identificables sus causas. Por consiguiente, si se habla de *pecado social*, aquí la expresión tiene un significado evidentemente analógico.” Esta es la parte de verdad que encierra el concepto de “pecado colectivo” o pecado “de estructuras”, si se lo entiende en sentido analógico. Ciertamente existen, en la sociedad moderna, estructuras injustas de diversa naturaleza y en diversos ambientes. Pero esas situaciones o “estructuras” no son propiamente el pecado sino sus consecuencias. Podría ser meditada aquí, trasladada a la realidad de nuestro tiempo, una frase de san Ambrosio: “detrás de toda gran fortuna se esconde un latrocinio”.

APÉNDICE

¿Qué juicio formular sobre la homosexualidad?

La homosexualidad es la atracción y búsqueda de la satisfacción sexual con personas del mismo sexo. Existe un doble modo de considerarla, desde el punto de vista de la moral cristiana y desde el punto de vista de la psicopatología. Desde el primero, no la vamos a juzgar aquí, no porque sea ampliamente conocido, sino porque pertenece al tratado concreto de la templanza y ahora estamos en el tratado del pecado en general. Desde el punto de vista de la psiquiatría conviene escuchar a los grandes especialistas cuyo criterio sirve de introducción al razonamiento ético, filosófico y teológico.

La mayor parte de los grandes maestros en psiquiatría la consideran una perturbación que alcanza a los dos términos del acto sexual normal, es decir, recae sobre el objeto y sobre el fin sexual normal. La homosexualidad (tanto masculina como femenina) ha estado y está

¹⁸⁸ Cf *I Co* XIII. En la II-II santo Tomás ha desarrollado los objetos y alcances de todas y cada una de esas virtudes. Sería la oportunidad de “reflotar” toda esa enseñanza.
www.traditio-op.org

enormemente extendida por el mundo, y constituye un tema interesante desde muchos puntos de vista: histórico, social, psicológico y biológico. Se ha dicho que la homosexualidad, como en general todas las sexopatías, tiende a crecer en la época presente (hay una fuerte tendencia a legislar a su favor); esto es algo difícil de afirmar, pues no sabemos hasta qué punto es el número de los homosexuales (gays y lesbianas) el que aumenta o es mayor el número de casos conocidos, pues la sexología es una ciencia relativamente reciente. La ley la condenaba, en general, cuando constituía un ataque al pudor. En el mundo actual es éste un vicio todavía execrado por la mayor parte de la gente (*consensus populi*), y tal execración bastaría para reprimirlo dentro de lo posible sin la necesidad de que esté penado como un crimen por la ley. Mas el ambiente socio-cultural internacional hodierno invita no a condenarlo y penarlo, sino, por el contrario, a favorecerlo y fomentarlo.

Hay, en general, dos tipos de homosexual; aquel que vive bajo la angustia de su perversión sin poder substraerse a ella, y el otro que hace de su perversión un rasgo de distinción aristocrática, paseándola impudicamente ante los ojos asombrados (¡ya no tanto!) de sus semejantes; un ejemplo de ello lo tenemos en Oscar Wilde, quien decía: “¿Sabe Vd. cuál es la tragedia de mi vida? Que yo he puesto todo mi genio en mi vida y todo mi talento en mis obras”. Naturalmente la insolencia de su narcisismo hizo temblar de irritación a los graves y blancos pelucones de la justicia inglesa y le condenaron a la cárcel, dejando que se agostara su talento y su genio entre delincuentes de baja estofa en la prisión de Reading. Como Wilde, Gide y otros, ha habido muchos hombres de alto valor intelectual que han padecido lamentablemente de estas tendencias contra-sexuales. Si nos remontamos a la antigüedad vemos que entre los hebreos la homosexualidad fue reprimida hasta con la pena de muerte, lo mismo que entre los bárbaros, quienes castigaban a los homosexuales asfixiándolos en el fango, mientras que entre los árabes y romanos no tuvo más importancia que la heterosexualidad normal. Entre los griegos fue elevada a la categoría de exquisita virtud y fue testimonio de rara consideración y respeto afectuoso entre eminentes filósofos y demás gente de pueblo (se exceptúa Diógenes de Sínope o *El Cínico* quien los vituperaba duramente). Aún hoy, en ciertas tribus de pieles rojas de Norteamérica, existe una clase de hombres que se llaman “los mujerados”, a quienes se les hace perder su virilidad artificialmente (como a los eunucos de la antigüedad) para investirlos de un sagrado carácter religioso y someterlos al comercio homosexual con los príncipes y sacerdotes elevados. En otras tribus de la Milanesia, actos de homosexualidad pasiva y de castración simbólica constituyen el ceremonial religioso de iniciación de los adolescentes en la pubertad antes de entrar en la edad viril. Según Hiller, las investigaciones arqueológicas demuestran que casi todos los dioses de la antigüedad eran de carácter hermafrodita, lo que parecería atestiguar una tendencia profunda inconsciente a la homosexualidad como tipo de perfección. Es, pues, muy difícil calificar la homosexualidad de acuerdo con la ética, puesto que ésta (no la basada en la Revelación o Teología Moral) varía con las épocas, pueblos y países y no marcha en armonía con el grado de civilización alcanzado por una colectividad. Pero, desde un punto de vista biológico y social, esta dolencia constituye una grave falta, porque constituye una rebelión contra las leyes naturales y amenaza con la extinción del interés por la especie (eso significa ahora el término “género”). Es bien sabido que hoy, detrás de los movimientos en pro de la homosexualidad, están encolumnados sectores de las sociedades de países superdesarrollados con el intento de frenar la tan temida “explosión demográfica”. En los Estados Unidos se han proclamado con grandilocuencia los cuatro métodos existentes para evitarla: 1) La contracepción con todas las técnicas, naturales o artificiales, ya existentes o posibles; 2) La castración masculina y femenina; 3) El aborto y la eutanasia; 4) La propagación de la homosexualidad. Respecto a esto último se intenta que la humanidad se divida en dos

www.traditio-op.org

sectores con los mismos derechos: los heterosexuales y los homosexuales; y que en ambos grupos se reconozca el lazo del matrimonio y el derecho de la adopción. Los países subdesarrollados entrando en la política de los super-desarrollados (fomentada por la misma ONU) no advierten cómo se someten a una especie de suicidio social. El problema no se encuentra solamente en el ámbito ético, sino sobre todo en el político.

En lo científicamente referido a la homosexualidad, los mismos psicoanalistas freudianos la consideran una anormal fijación o regresión a formas de satisfacción infantil de la libido. Sostienen que en todos los individuos se encuentra una homosexualidad latente, fuertemente reprimida y sublimada, que aparece tras el disfraz de diversas actividades lícitas como deporte, amistad, trabajo, etcétera. Esta homosexualidad latente, detectable espontáneamente en la perversión o mediante un análisis profundo de la personalidad inconsciente, es la manifestación del carácter bisexual de los instintos. La endocrinología recién empieza a hablar de la naturaleza bisexual de las hormonas, comprobando las observaciones que muchísimo antes había realizado Freud en el terreno psicológico, pero la endocrinología no llega a explicar satisfactoria y exclusivamente ni la homosexualidad, ni la impotencia, ni ninguna de las sexopatías conocidas. No tengo suficientes conocimientos científicos para criticar esta tesis psicoanalista. Pero Gregorio Marañón (claramente opuesto a la psicoterapia freudiana), en una de sus últimas publicaciones,¹⁸⁹ en la que hace una revisión de sus conceptos sobre la evolución de la sexualidad humana, escribe: *“Lo que parece, pues, más específico de la sexualidad, es decir, la libido, no guarda relación específica con las hormonas sexuales correspondientes”*; más adelante, él mismo menosprecia el estímulo químico hormonal en la diferenciación sexual del instinto, y dice que *“la elección del objeto sexual es un fenómeno específicamente mental y no endocrino”*. El considerar la homosexualidad como de naturaleza psicológica tiene la ventaja, además, de explicar sus oscuros mecanismos, el de transformar esta enfermedad antes desesperante e incurable en *un mal prevenible y accesible al tratamiento*. El homosexual ha dejado de ser para la ciencia moderna el degenerado ineludiblemente condenado a su destino, para ser *un enfermo pasible de esfuerzos terapéuticos, muchas veces eficaces*. Quien fue mi gran amigo, el célebre Dr. Celes Ernesto Cárcamo, padre de la psiquiatría argentina, solía decirme: *“Delante mío no afirmen que los homosexuales no son enfermos; pruebas al canto: he curado a varios”*. *“El mecanismo de la homosexualidad —transcribo su paciente explicación— es, a grandes rasgos, una perturbación del desarrollo de la libido que provoca inconscientemente una desviación del fin sexual y un desplazamiento de aquella sobre un objeto del mismo sexo. En todo homosexual se descubre la persistencia del complejo de Edipo invertido, identificación con la madre y fijación pasiva al padre. El niño, en vez de identificarse con el padre para poder poseer la madre, se identifica con ésta para ser poseído por aquél”*. Es verdad, Cárcamo era psicoanalista freudiano (en eso comulgábamos poco) pero poseedor de una larga experiencia. A mi pregunta: *“¿Cómo se explica, según esas fórmulas, el lesbianismo en la mujer?”* Me respondía: *“Es mucho más compleja la explicación”*. Y allí suspendimos el diálogo. En otra oportunidad, como profesor de teología moral y director de almas (unidas a cuerpos), le rogué continuara con la primera explicación. Descendió entonces al aspecto más delicado del asunto; lo consigno en tono científico, porque me parece conveniente que quienes serán un día confesores sepan proceder del modo más correcto cuando se les acerque alguien requiriendo ayuda.

“Hay en el homosexual una constante admiración por el falo paterno, rencor inconsciente contra la madre a la que desprecia por la falta de éste y a quien considera rival

¹⁸⁹ Léase *El Diario de Amiel*
www.traditio-op.org

con desventajas en el amor del padre. Cuando el niño se identifica con la madre es frecuente que, luego, cuando es adulto, sólo pueda querer a otros muchachos como él, repitiendo el afecto que la madre tenía por él en la época infantil. La identificación con la madre es un mecanismo de defensa que evidencia un predominio narcisista del niño. El niño rechaza a la madre mediante una unión del Yo con el objeto que repudia, y es como si dijera —citaba a Nümburg—: *Si no puedo combatir de otro modo a mi enemigo, me uno a él para convertirlo en inofensivo*. Este mecanismo narcisista, además del rechazo de la madre con auxilio de la identificación, realiza un segundo mecanismo: la proyección del sujeto sobre el objeto de elección homosexual. Se observa, además, una regresión de la libido a la etapa pre-genital anal sádica. De allí los fuertes componentes sadomasoquistas de carácter homosexual. La erotización de la zona anal y la copulación por esta vía realiza el deseo de posesión pasiva del pene paterno.¹⁹⁰ Además, identificado a la madre, proyecta en ella la culpa o la suciedad del acto, siendo al mismo tiempo la forma de amar al padre ensuciándolo. En los casos de homosexualidad activa se observan estos mismos mecanismos en sentido inverso, aunque en general los casos de homosexualidad exclusivamente pasiva o activa o puros son menos frecuentes que los mixtos. Un mismo homosexual será activo o pasivo según las circunstancias, el compañero sexual, etcétera. Freud da una importancia muy grande en la etiología de la homosexualidad a la decepción amorosa del niño con respecto a la madre. El niño desengañado en su apasionado amor por la madre se desvía orientándose y fijándose en el padre; esto explica que en muchos adultos una desilusión amorosa con una mujer les impulse a actividades homosexuales. Observe este hecho señor moralista —continuaba Celes—, en un paciente mío este mecanismo resultaba evidentemente claro. Sufría de episodios pasajeros de homosexualidad pasiva con un amigo, a quien admiraba, cada vez que se disgustaba con su amiga-concubina. Un día que había sucedido esto vino a mi consultorio y me dijo muy deprimido que había tenido un altercado, al parecer definitivo, con su novia y se había sometido en su desesperación a un acto homosexual pasivo; enseguida me contó que había roto el retrato de su amiga, lo había tirado al water-closed, y le había escrito después del acto homosexual: *a estas horas tu retrato estará circulando entre la inmundicia de las cloacas*. Al mismo tiempo, el someterse pasivamente al hombre que admiraba, era un medio de poseer la potencia de éste rebajándose al mismo tiempo. Recuerde que le he dicho que el recibir al padre pasivamente es una forma de expresar el amor y el odio hacia éste, de acuerdo con la ambivalencia afectiva de la etapa anal sádica. Es una forma también de congraciarse con él, sorteando la angustia de la castración. Esto se ve bien en el siguiente sueño de un homosexual: *subo en un ómnibus en donde hay mujeres y me encuentro con el jefe a quien deseo pagar el viaje, pero me rechaza diciendo que es plata sucia*. El viaje en ómnibus con mujeres es el *rapport* (acto sexual), el jefe simboliza al padre con quien desea congraciarse pagándole el viaje, atenuando el delito de su deseo incestuoso con la madre. El jefe rechaza la plata sucia; el dinero aquí es excremento y el desprecio del jefe es una proyección del deseo del sujeto de despreciar o de rebajar al padre. En el siguiente sueño se observa el mismo motivo: *Veo a mi vecina T. y arrimándonos de frente uno contra otro ejecutamos un movimiento de danza; en esto viene el marido, se coloca detrás de mí y los tres seguimos danzando*. Este sueño no necesita explicación: la danza significa el *rapport*”.

De la lectura de este largo texto de Cárcamo emerge una conclusión nítida: *la homosexualidad es científicamente hablando una anomalía*. Su autoridad como maestro en la

¹⁹⁰ Para comprender este lenguaje se ha de conocer la teoría freudiana (que poco me convence) sobre la evolución sexual en la infancia.

psiquiatría es ampliamente reconocida por quienes lo conocieron y lo siguieron en su cátedra. ¿Qué puedo añadir?

Ahora bien, si es anomalía en ese nivel ¿cómo podrá no serlo en el de la moral cristiana? ¿es lógico denominar locura catalogarlo objetivamente como pecado? De ninguna manera sostenemos la conveniencia de la marginación de los homosexuales, pero sí la conveniencia de colaborar en su recuperación y no encenagarlos más de lo que están, como parecen pretender algunos legisladores de escaso nivel cultural.

El problema de la mayor o menor responsabilidad de los sujetos homosexuales es idéntico al de los demás pecadores, y eso lo analizaremos en los siguientes capítulos. Pero algo es menester subrayar con ahínco: todo acto sexual, cualquiera sea su característica, fuera del matrimonio es pecado. Eso enseña la moral católica, desde sus inicios, a todos los católicos. Si se da otra concepción de cómo debe ser la vida humana, de cuál es su fin último y de cuáles son las reglas a las que debe someterse, ya es un negocio de orden personal del que un día se rendirán cuentas a Dios.

Deseo dejar bien claro, además, el siguiente punto: el juicio formulado en estas páginas versa sobre la homosexualidad. A las personas homosexuales, mujeres y varones, sólo Dios las juzga. Me parece altruista (o sea realizado por su bien) el recordárselo.

B) SECCIÓN SEGUNDA

CAPÍTULO III

LOS SUJETOS DEL PECADO

Después de haber estudiado la causa formal y las distinciones de los pecados según su especie y su grado de gravedad, santo Tomás propone el estudio de la *causa material* o del sujeto de los mismos. Antes de entrar a la consideración de los sujetos en particular, vamos a recordar algunas nociones capitales acerca de los sujetos del acto humano en general supuestas aquí, pues han sido ya analizadas anteriormente.

I.- LA NOCIÓN DE SUJETO DEL ACTO HUMANO

De una manera amplia se denomina sujeto a todo “*aquello en lo cual algo se encuentra*”: como la forma en la materia, el accidente en la sustancia, el acto o el movimiento en el agente; materia, sustancia, agente son, pues, *sujetos* de las otras realidades.

En el caso de las acciones *inmanentes* su sujeto es el mismo agente o principio del movimiento; en las *transeúntes*, en cambio, en cuanto perfecciones “de hecho”, el sujeto es el paciente (ver tratado de lógica o metafísica). Pero puede suceder que *varios principios activos* concurren para la producción de una misma acción, incluso inmanente: ya sea como *primer motor* (de esta manera el sujeto de todos los pecados es la voluntad del hombre);¹⁹¹ ya

¹⁹¹ I-II, 74, 2 1m.

sea como *sujeto elicitivo inmediato*:¹⁹² (de esta manera el sujeto de los pecados no es solamente la voluntad, sino también otras potencias cuya naturaleza hace posible el imperio de la voluntad sobre ellas y, por ese mismo hecho, pueden *participar* del voluntario).¹⁹³

De aquí se sigue que el pecado puede hallarse *simultánea e inadecuadamente* en diversos sujetos, puesto que diversas potencias concurren para su realización; el pecado de intemperancia, por ejemplo, se encuentra en la razón como dirigente, en la voluntad como primer motor y en el apetito sensitivo como en su potencia inmediatamente elicitiva o ejecutiva. Se plantea, pues, el interrogante acerca de cuáles potencias y de qué manera pueden estar sometidas al imperio de la voluntad y constituirse en sujetos de actos voluntarios, en este caso de los pecados. Recuerdo, por tanto, algunos conceptos estudiados al analizar la estructura del acto humano.

1.- Las potencias “nutritiva”, “aumentativa” y “generativa” (todas pertenecientes a la dimensión “vegetativa”) no están sujetas a la moción de la voluntad. Todas estas potencias corresponden al denominado “apetito natural” o innato, tendencia existente en todas las cosas y, por ende, no controlable por una actividad que presuponga el conocimiento.¹⁹⁴ Lo que puede sujetarse a la voluntad es el *acto exterior* de comer o el acto de coito, pero nunca el proceso biológico interno. Por tanto, la alabanza o el reproche no van dirigidos a la digestión o al proceso generativo, sino a los actos del apetito sensitivo subordinados a los fines propios de la vida vegetativa, como el deseo y el deleite en el comer o en el uso de la sexualidad.¹⁹⁵

2.- Los miembros externos del cuerpo y las potencias del apetito sensitivo (irascible y concupiscible = pasiones) pueden ser imperados por la razón (inteligencia + voluntad), pero de distintos modos.¹⁹⁶ Los miembros externos, por ejemplo la mano, los pies, etcétera, obedecen a la razón “ad nutum”, esto es, de una manera total, como el esclavo a su amo.¹⁹⁷ Por consiguiente, son más instrumentos que principios del acto voluntario, de manera similar a la de un arma para herir o golpear. En consecuencia, los órganos corporales *no participan* del voluntario de una manera *intrínseca y formal*; nunca se podrá decir, verbigracia, que la mano es el sujeto del homicidio, a pesar de la analogía utilizada por el Evangelio y de que, a veces, para castigar al criminal, se haya recurrido a la ablación del órgano usado para cometer el crimen o el pecado (“mutilación punitiva”), recurso hoy considerado signo de barbarie pero no menos empleado que en otras épocas

¹⁹² Lo dicho supone la distinción entre actos elícitos e imperados, explicada frecuentemente por santo Tomás pero especialmente en I-II, 17, al exponer el acto de imperio.

¹⁹³ I-II, 74, 6 1m y passim.

¹⁹⁴ Consultar sobre el concepto y la división del apetito según santo Tomás. Cf I-II, 17, 8 (el Angélico toma esta doctrina de todas maneras verificable por la experiencia de Nemesio de Émesa).

¹⁹⁵ Respecto de este asunto se plantean dos cuestiones distintas aunque paralelas: 1) ¿Hasta qué punto es lícito intervenir en el desarrollo de estos procesos naturales, especialmente en el de la generación o procreación humana, para controlarlos y dirigirlos?; 2) ¿Cuál es la función del placer sensible respecto de estos fines naturales? A la primera pregunta se responde sintéticamente con una antigua fórmula: “es lícito corregir los defectos de la naturaleza, pero no suplantarla”; respecto de la segunda, era común sentencia de los moralistas, y desde muy antiguo, que todo placer sin excepción (en cuanto bien deleitable) debe estar subordinado a su fin propio (bien honesto o natural). Ambas respuestas son puestas en tela de juicio por numerosos moralistas católicos, tildándolas de “excesivamente biológicas” en la concepción del orden natural. Se piensa que es “la persona” y no “la naturaleza (biológica)” la que debe ser respetada como fin de la actividad humana. El tratamiento de esta cuestión no corresponde al presente estudio.

¹⁹⁶ Cf I-II, 74, 2, 3m; *de Malo*, 7, 6; etc.

¹⁹⁷ Cf nota anterior; el ejemplo ya lo usaba Aristóteles; los meros órganos, dice el santo, “aguntur sed non agunt”.

(aún cuando “ilegalmente”!). Con las potencias del apetito sensitivo todo sucede, por el contrario, de otro modo; éstas, escribe santo Tomás, *comparantur ad rationem quasi liberae: quia agunt quodammodo et aguntur*.¹⁹⁸ Puede darse, pues, un cierto movimiento autónomo en los actos del apetito sensitivo que escapa al control racional (deberá ser considerado obstáculo o impedimento del voluntario). Este hecho provoca que el apetito sensitivo, al revés de los órganos corporales, pueda ser considerado sujeto del *voluntario formal e intrínseco*, aunque *participado* a través de la moción racional, y, por tanto, *verdadero y propio* sujeto del pecado.

No desearía, al explicar todo esto, quedarme varado en el lenguaje técnico escolástico, en apariencias menos elocuente de lo que realmente es, sobre todo tratándose de santo Tomás. Según Deman,¹⁹⁹ este planteo tomista sobre la voluntad como sujeto del pecado, es una prolongación de una corriente tradicional cuya fuente se encuentra en la doctrina de san Agustín. Para confeccionar la teología sistemática del pecado, no se comenzó de inmediato por establecer la esencia del mismo; se procedió, lo cual es normal, de una manera más concreta y de mayor inventiva, utilizando en particular la psicología a fin de mostrar cómo el pecado nace y se desarrolla y hasta dónde puede llegar. Para apreciar su gravedad, se consideraba la profundidad de su “penetración” en el alma, y se preguntaba: *¿se limita sólo a la parte sensible o se entremete también en el ámbito de la razón, requiriendo su consentimiento?; ¿alcanza la “razón superior” además de afectar la “inferior”?*,²⁰⁰ *¿en qué medida la voluntad llega a comprometerse en el pecado?* El progreso hacia una teología científica ha consistido en trasladar paulatinamente este criterio de gravedad del sujeto al objeto: se distinguieron los géneros de pecado, sus especies, se definió mejor la idea de pecado mortal, etcétera. Esta evolución alcanza su síntesis y su sistematización acabadas en los análisis de santo Tomás y en su afirmación tan neta de que la gravedad esencial de un pecado le viene funcional y *primariamente de su objeto* (supuesto, entiéndase bien, que el acto sea estrictamente humano). Pero, mientras la teología posterior, acentuando esta evolución, se sumergió cada vez más en lo abstracto, lo formal y lo legal, santo Tomás se cuidó mucho de no dejar de lado cuanto había de verdad humana y cristiana en la enseñanza tradicional. No es a él a quien se le pueda achacar una carencia del *sentido del objeto*; y, sin embargo, en ningún momento olvida la *importancia del sujeto*.

Este planteamiento nos obliga a realzar alguno de los elementos ya analizados. El mal como tal no tiene esencia; es privación y no puede ser definido más que por el bien del cual priva, por eso se dice invariablemente: “el sujeto del mal es el bien”; la ceguera, por ejemplo,

¹⁹⁸ I-II, 74, 2, 3m y lugares paralelos. Es una doctrina, también enseñada ya por Aristóteles, que repite frecuentemente la afirmación de que las potencias apetitivas están sujetas a un “principado racional político pero no despótico”; es sumamente sugestiva. Hoy las ciencias psicológicas se han adentrado mucho en el inconsciente, y sus constataciones nos obligan a matizar bastante los criterios para definir la “responsabilidad” y, en consecuencia, la “imputabilidad” de un acto humano objetivamente bueno o malo. Eso ya había sido advertido por los antiguos. Pero tal posibilidad no atenta contra la objetividad del orden moral; sucede sí que esta objetividad es el aspecto teórico o abstracto de la moralidad, mas ésta sólo existe encarnada en la realidad de la persona. En este sentido —pero solamente en éste— podemos admitir como exacta la expresión “moral personalista”. Cf D.M. BASSO, O.P., *Los fundamentos de la moral*, ed. CIEB, Buenos Aires, 1990, “La moral secundum personam”, p. 141 ss.

¹⁹⁹ Art. “Péché”, en DTC, l.s.c., p. 177 ss.

²⁰⁰ Esta distinción es típicamente agustiniana; hoy se la ha dejado de lado. Sin embargo, expresa una realidad innegable dentro de la compleja estructura de la actividad humana. Santo Tomás le prestó suma atención pues, a su juicio, tiene, en el campo teológico, una fuerza y riqueza de contenido al menos igual, si no mayor, que la distinción aristotélica entre razón especulativa y práctica dentro del campo filosófico. Más adelante la analizaré.

es la privación de la vista, pero su sujeto es el mismo, es decir, el órgano visual. Si el mal no puede definirse esencialmente sino por el bien del cual priva, tampoco se puede designar existencialmente sino por el sujeto al cual afecta. Es la privación de una perfección en un sujeto que *debería* poseerla (= *privatio debitae perfectionis*). Según repetimos constantemente, ya que santo Tomás es incansable al respecto, el pecado no es pura privación: es un acto humano desordenado. En consecuencia, hay de por medio una entidad, una esencia: el acto. Pero no se realizaría la idea de pecado como mal si no se incluyese la privación: una privación, de conformidad con las normas morales, de ordenación al verdadero fin. Esta privación tiene como sujeto, ante todo, el mismo acto; el pecado es un acto humano desfigurado, degradado, carente de la integridad que un acto, en cuanto humano, *debe* tener. Pero el fin del cual el pecado se aparta es el *fin de la persona*; el pecado deja en ella, al menos en su voluntad, una aversión a dicho fin y una inclinación más o menos intensa hacia el objeto desordenado, *causa* de esta aversión. Al *acto* de pecado sucede un *estado* de pecado, pero nótese cómo, precisamente por eso, emerge aquí la idea de un sujeto afectado por ese mal moral. Al preguntarnos acerca del sujeto propio e inmediato del pecado, estamos tratando de comprobar en qué parte del alma humana se realiza, a cuál afecta más. Y no debemos olvidar, pues estamos en el tratado de los “vicios y pecados”, la existencia de los hábitos malos; éstos tendrán necesariamente los mismos sujetos que los actos a los cuales tienden y de los cuales proceden. En conclusión, se comprueba con claridad que esta consideración sólo puede adquirir todo su sentido en una moral profundamente realista, donde se ve que el pecado perjudica en mayor o menor grado la integridad humana (*corruptio boni naturae*), no sólo desde el punto de vista del alejamiento objetivo y formal respecto de la norma racional intimante, sino concretamente en el sujeto, por una especie de invasión progresiva en él de esta *indisposición* (o desarreglo), para cuya explicación tantas veces recurre el Angélico a la analogía con la enfermedad física. En el plano de la entidad moral (algo muy diverso a un recetario de fórmulas jurídicas y elemento integrante de la actividad humana), el pecador es un ser realmente desfigurado, deforme. Pero tales desfiguración y deformidad pueden darse en grado mayor o menor, porque las diversas partes (potencias) del hombre, susceptibles de entrar a formar parte de la actividad propiamente humana, se prestan diversamente al influjo del pecado. Poseen, para cometerlo o verse afectadas por él, capacidades diferenciadas y muy típicas. Uno es el compromiso de la voluntad misma, otro el del apetito sensitivo considerado en sí, y otro el de la inteligencia. Debemos comenzar lógicamente por la consideración del pecado en la voluntad, su sujeto primario, *motor universal* de toda la actividad humana moral.

II.- EL PECADO EN LA VOLUNTAD Y SUS MODALIDADES

Ya he dicho que la voluntad no solamente es el sujeto del pecado, sino, además, su sujeto primario. El pecado (lo cual significa *todo* pecado) afecta a la voluntad, reside en ella como en su propio sujeto. Esta afirmación incluye otras dos: 1) que la voluntad es principio de todo pecado; y 2) que el principio del pecado es también su sujeto. Conviene comprobar brevemente la verdad de ambas aserciones.

De las nociones recordadas en la introducción surge con evidencia que la voluntad es *sujeto universal* del pecado. *No existe acto moral si no existe acto voluntario*, y no hay voluntario que no proceda de la voluntad, ya sea como acto ilícito, sujeto primario de toda moralidad, ya sea como acto imperado, sujeto de la moralidad en la medida en la cual depende del anterior. De cualquier manera, la voluntad siempre se encuentra comprometida con el pecado *como su principio*. Si ella no interviniese, no existiría el pecado.

Que el principio del pecado sea simultáneamente su sujeto es algo deducido de la *inmanencia* del acto del pecado. Es esencial para la acción inmanente, por oposición a la transeúnte, calificar su propio sujeto: el mismo agente, según la potencia que por ella se actualiza. No es pues un *processus ad aliud* (como la transeúnte); permanece en la potencia, es la expansión calificativa de una potencia viviente de conocimiento y de amor. Por cierto, el término “calificativo” no tiene aquí un sentido únicamente metafísico; cuando se trata del pecado, nos referimos a una *calificación moral* mala y degradante. Sin embargo, no deja de ser, desde el punto de vista metafísico, una *actuación* por la cual se desarrolla la potencia. Ésta es, al mismo tiempo, su principio operativo y su sujeto.

Pero cabe preguntarse si de verdad todo pecado es una acción inmanente. Parece bastante claro, por ejemplo, que el homicidio se consuma en otro o externamente; incluso es un caso muy original de acción transeúnte. Una acción cualquiera no es propiamente humana sino por el conocimiento y el querer que la animan y dirigen. Ahora bien, la razón puede y debe dirigir también la acción transeúnte en cuanto tal: es el dominio del arte con sus múltiples manifestaciones. El fin es entonces la misma obra que se realiza de acuerdo a sus propias leyes. Pero este *hacer (factibile)* no es humano si no constituye, al mismo tiempo, un *obrar (agibile)*, es decir, si no procede de una acción inmanente a su vez necesitada de regulación. Ella podrá darse en la línea del solo conocimiento, y a eso se ordenan las virtudes puramente intelectuales. Mas supone siempre un uso voluntario que, como tal, es forzosamente medido por el fin de la voluntad, o sea, por el fin de la misma persona, *el fin último de la vida humana*, tenida cuenta de los fines intermedios conducentes a él pero dependiendo de él. Y eso es siempre una calificación del mismo sujeto. Precisamente, en la medida en que el uso voluntario de actividades ejercidas externamente, a manera de acciones transeúntes, constituye una acción inmanente, es susceptible de ordenación al fin último y de regulación, o, en otros términos, de *moralidad*. Esta es la razón por la cual los actos científicos, técnicos y artísticos no puedan librarse nunca de una calificación moral. La ciencia, la técnica y el arte son, en sí mismos, autónomos, es decir, independientes de la moral, distinta disciplina o conocimiento. Pero todos los actos del científico, del técnico o del artista (incluidos los profesionales) son actos humanos, suponen el acto inmanente de la voluntad siempre calificable moralmente. Sólo en cuanto inmanente una acción humana puede ser pecaminosa o virtuosa: “*Siendo el sujeto de la moralidad el acto voluntario, éste se considera moral en cuanto es voluntario, de tal modo que, de la negación de la voluntariedad, se infiere indudablemente la negación de la moralidad. Pues bien, cuando un acto voluntario exterior, por ejemplo una bofetada, es causado por diversos principios subordinados, en este caso la voluntad, el irascible y la mano: a) si se lo compara con la mano, no procede de ella en cuanto voluntario, porque la mano no es de por sí un principio en cierta medida libre sino sometida servilmente al imperio (a manera de instrumento); b) si se lo compara con el irascible, entonces procede de él como acto voluntario imperado, pues esta potencia se somete al imperio civilmente; c) si, por fin, se lo compara con la voluntad, vemos que procede de ella como acto en cierta forma ilícito. En consecuencia, puesto que ningún acto exterior, en cuanto procede de su propio principio inmediato como acción transeúnte, procede de éste bajo la dimensión de voluntariedad, se sigue que tampoco procede de él bajo la dimensión de moralidad. Por eso, ninguna acción puramente transeúnte o «ut sic» es voluntaria o moral; lo es en cuanto se sujeta a una acción inmanente libre. De allí que se diga en la letra (de la Suma) que todos los actos morales, tanto buenos como malos, son inmanentes. Y así el ser manifiesta su efecto formal: quienes realizan actos*

morales solamente buenos, son buenos en sí mismos, y quienes malos, en sí mismos malos. Lo opuesto sucede en las acciones transeúntes”.²⁰¹

De todo lo dicho se infiere que no solamente la voluntad puede ser sujeto del pecado; también pueden serlo las otras potencias, pero de manera distinta a la de ella, según ya expliqué en el apartado anterior.

III.- EL PECADO EN LA SENSUALIDAD²⁰²

Después de haber considerado el tema de la voluntad como sujeto del pecado y de haber dicho que también otras potencias, bajo el imperio de la voluntad, pueden ser sujeto del mismo, santo Tomás entra a la consideración del primer grupo, es decir, el de las potencias apetitivas sensitivas (concupiscible e irascible, con todo el haz de pasiones correspondientes a cada una de ellas). Llama la atención de que, sin embargo, santo Tomás no se pregunte por el apetito sensitivo como sujeto del pecado, sino por la *sensualidad*. ¿A qué se debe este cambio de denominación?

1.- Ubicación del tema

La palabra *sensualidad* constituye, en la teología escolástica, un término bastante complicado. Existe un sentido primario, muy preciso, y otros derivados y más amplios.

1.1. Tomado aisladamente, en un contexto de psicología racional, posee un sentido filosófico bien definido: designa pura y simplemente el apetito sensitivo, en sus dos facultades (la concupiscible y la irascible). No contiene, en esta significación, ninguna connotación peyorativa, no tiene alcance moral alguno. Sencillamente se trata de una propiedad del animal (incluyendo al hombre) que lo mueve afectivamente hacia o en contra de los objetos conocidos por los sentidos. Es, así entendido, un término de tanta objetividad como los de *memoria, imaginación, vista, tacto*, etcétera.

1.2. Sin embargo, no es un término de origen aristotélico. Por eso mismo, conserva un halo de matices morales, que penetran netamente dentro de su significado teológico, sobre todo en la presente cuestión. Desde este punto de vista la *sensualidad* es considerada en su encarnación humana y, por ende, de un nivel superior al comprobable en los meros animales. Pero, de todos modos, se la contempla todavía en su propia consistencia o, en otros términos, independientemente de las influencias racionales positivas y, si se quiere expresar así, por el lado en el cual es espontáneamente permeable a las sugerencias cognoscitivas sensoriales. Ciertamente se presta también a las influencias de la razón; más aún, en cuanto potencia humana, las postula. Cultivada en el ejercicio del bien moral se convierte en sujeto de dos grandes virtudes: fortaleza y templanza. Pero, considerada aisladamente, evoca más bien la proximidad con los sentidos y cierta exterioridad respecto del dominio racional. Es una potencia que *debe* ser racionalizada, pero está tan ligada a las sensaciones que tiene la tendencia de seguirlas *antes*²⁰³ de toda intervención racional. Y eso, en el caso del hombre, de por sí linda con la moral.

²⁰¹ Card. CAYETANO, in I-II, 74, 1, II.

²⁰² Cf P. LUMBRERAS O.P., “De sensualitatis peccato”, en *Divus Thomas* (Piacenza), 32 (1929) 225ss.; *De Vitiis et Peccatis*, ed.s.c., p. 68 ss.; “El pecado de la sensualidad”, en *Comentario a la Suma*, ed. BAC, t. V, p. 952 ss.; P. PEGUES O.P., *Commentaire français littéral de la Somme Théologique*, VIII, p. 495 ss.; TH. DEMAN O.P., “Le péché de sensualité”, en *Mélanges Mandonnet*, I, p. 265 s; A. NOBLE O.P., *Les passions dans la vie morale*, II, p. 36 ss.; etc.

²⁰³ Por haber comprobado este fenómeno, hablaba Aristóteles como ya vimos de un imperio “político” (no “despótico”) de la razón sobre el apetito.

1.3. Pero hay más. En el hombre, considerado su actual estado, la sensualidad es una *potencia herida*. Todavía no es el momento de exponer en qué consisten las *vulnera peccati* (heridas dejadas en la naturaleza por el pecado original). Mas, independientemente de esas heridas y de su naturaleza, es enfermedad congénita de la naturaleza humana esa proclividad a ir detrás de las impresiones de los sentidos al margen del orden racional y antes de su intervención; de esta enfermedad —nos enseña la teología dogmática²⁰⁴— el hombre estaba sobrenaturalmente preservado por la justicia original, en el Edén. Después del primer pecado, en el estado de naturaleza caída, la mantiene pero afectada por un nuevo desequilibrio: ya no cuenta, entre sus recursos naturales, de donde aferrarse de lo que, pese a todo, es el principio mismo de la vida moral, su verdadero fin último; éste, efectivamente, es sobrenatural y el ser humano no puede alcanzarlo sino mediante la gracia. La sensualidad se convierte así para él en el elemento típico de lo denominado *fomes peccati* (fómite), una de las vías de acceso más expuesta a la invasión del pecado, una de sus fuentes más comunes. Y eso, sobre todo, en la menos elevada de esas potencias, o sea, en el apetito concupiscible. Para un teólogo de la Edad Media, la palabra *sensualidad* evocaba todas esas cosas, pero se la delimitaba en grado mayor o menor, de acuerdo a los diversos contextos, hasta conservar, a veces, solamente su significado primero, es decir, el puramente filosófico.²⁰⁵

1.4. Posteriormente, y sobre todo en el lenguaje ascético, *sensualidad* se emplea en un sentido más o menos restringido, hasta el punto de llegar a designar ante todo y casi exclusivamente, el apetito de los deleites propiamente carnales, esto es, los de orden venéreo o sexual especialmente. En santo Tomás, no es forzoso entenderla así; esa palabra no tiene tal restricción. Él la interpreta siempre de todo el apetito sensitivo, con sus dos potencias, concupiscible e irascible, y el conjunto de los once movimientos pasionales distinguidos por él en el tratado de las pasiones, aun tenida cuenta de que las apetencias carnales propiamente dichas son, por lo común, las más vehementes y la causa más habitual del *pecado de sensualidad*. Sin embargo, con esta expresión no se refiere solamente a ellas; el *pecado de sensualidad* abarca también los movimientos de cólera, de envidia, de gozo, de temor, de tristeza, de esperanza, de odio, etcétera. Por ello escapa al control de la razón. Pero nótese, además, que, incluso en el dominio de la sexualidad, se trata propiamente de movimientos del apetito sensitivo elícito, y de ninguna manera de movimientos o sensaciones meramente orgánicas externas, sólo partícipes del voluntario en virtud de los actos inmanentes que las informan.

2.- El pecado “de sensualidad”

Acerca de este tipo de pecado existe en la teología moral católica, ya desde hace tiempo, una verdadera confusión. En primer lugar, dentro mismo de la escuela tomista, se han dado dos interpretaciones diversas de la doctrina del Aquinate, lo cual hace necesaria la revisión de la exégesis de sus textos, tarea realizada ya por diversos autores a mediados del siglo XX.²⁰⁶ En segundo lugar, la teología moral contemporánea, bajo el influjo de una nueva concepción psicológica de la sensibilidad humana y de los factores en ella influyentes, ha asumido otra perspectiva en el enjuiciamiento ético de los denominados *movimientos de la sensualidad*. Es necesario prestar atención a ambos puntos de vista, para ver en donde se separan y contradicen, y en donde coinciden. Tratando, pues, de este tema, lo consideraremos en dos perspectivas.

²⁰⁴ Cf el tratado *De Originali iustitia*, I, qq. 94-102.

²⁰⁵ Así la estudia santo Tomás en I, 80 y 81 y lugares paralelos.

²⁰⁶ Cf nota n1 12.

A) EL TEMA EN SANTO TOMÁS²⁰⁷

1.-Advertencias preliminares:

Antes de ensayar establecer el verdadero pensamiento del Angélico es necesario recordar algunas de las distinciones por él previamente establecidas. Su olvido puede ser motivo de equívocos en la interpretación de textos suyos que las suponen. La primera de ellas es la que se da entre sensación y sensualidad; la primera pertenece a los sentidos externos e internos del *conocimiento* sensorial; la segunda es un movimiento (o mejor, una serie de movimientos) del *apetito* sensitivo. Pero como el apetito es un movimiento que sigue al conocimiento proporcionado, así como todo acto elícito de la voluntad presupone el conocimiento intelectual, todo movimiento de sensualidad presupone una sensación, ya sea externa (sentidos externos: vista, gusto, tacto, oído, olfato), ya sea interna (sentidos internos: sentido común imaginación, memoria, cogitativa). Los movimientos de la sensualidad (pasiones) no son en sí mismos moralmente buenos ni malos; lo son —se ha repetido varias veces— por su dependencia de la voluntad.

Ahora bien, tales movimientos pueden o bien ser *provocados* por la misma voluntad, excitando el surgir de una pasión para facilitar la ejecución de un acto, o bien *redundantes* (surgen mientras el acto se realiza), o bien *espontáneos* (preceden al acto de la voluntad y lo suscitan). En los dos primeros casos,²⁰⁸ ninguna duda cabe de que los movimientos de la sensualidad pueden ser pecados, incluso mortales; pero, en tal situación, el verdadero sujeto del pecado es la voluntad. El tercero, en cambio, ofrece mayor dificultad; algunos de esos movimientos se manifiestan al exterior y otros permanecen en el interior. Cuando se trata de los exteriormente expresados, aunque el pecado de sensualidad no sea grave en sí mismo, sí puede serlo su manifestación.²⁰⁹

El problema, sobre el que se ha discutido tanto, se reduce a los movimientos internos, los cuales pueden ser advertidos o no por la razón; si los advierte y no los reprime, siendo el acto pecaminoso, ha de atribuirse lógicamente a la razón,²¹⁰ o pueden no ser advertidos. ¿Qué se ha de pensar de estos últimos?

Aquí es donde la doctrina de santo Tomás ha sido a veces incorrectamente entendida y hasta falseada. Cabe preguntarse: estos movimientos de la sensualidad, tal cual se encuentra en nosotros —humana, por consiguiente—, pero indeliberados o al margen de toda consideración o influencia actual de la razón, ¿son suficientes para que exista pecado, para convertirnos en pecadores? Y si bastan, ¿hasta qué medida? ¿Puede el pecado ofuscarnos por solamente esos movimientos indeliberados de sensualidad antes de todo consentimiento de las potencias espirituales? La teología posterior, se ha apresurado a responder unánimemente:

²⁰⁷ Los grandes Maestros en S. Teología del s. XX, Pedro Lumberras, Santiago Ramírez y M-M Labourdette, de la Orden de Predicadores (fueron mis profesores de moral), interpretaron con firmeza al Angélico en la misma línea propuesta en estas páginas. Como fui convencido por ellos de manera incuestionable, he tomado la libertad de utilizar apuntes obtenidos en sus libros y conferencias para redactar estas páginas.

²⁰⁸ Santo Tomás los denomina “pasiones consiguientes”.

²⁰⁹ “La blasfemia puede pronunciarse sin deliberación y repentinamente de dos maneras: primera, sin que uno se dé cuenta de que las palabras que pronuncia son blasfemas...; segundo, cuando se da cuenta de que son blasfemas, advirtiéndolo su significado; y, en este segundo caso, no se excusa de pecado mortal, como no se excusa quien por un movimiento súbito de ira mata al que tiene a su lado” (II-II, 12, 2 3m). Cf LUMBRERAS, l.s.c., p. 953.

²¹⁰ Es el llamado “pecado de delectación morosa” (cf I-II, 74, 6).

(no! A tales movimientos, precedentes a la atención racional, los ha denominado *motus primo-primi* y los ha excluido del panorama moral. Desde Billuart, el primero en interpretar de esta manera a santo Tomás, muchos tomistas se han adherido a su interpretación y correspondiente terminología.

Pero santo Tomás no enseñó eso. Según él, los movimientos desordenados de la sensualidad, aún antes de toda advertencia racional, son suficientes para constituir el pecado venial, aunque no lleguen a ser pecado mortal. En la cuestión disputada *De Malo*, reconoce la existencia de movimientos primarios no pertenecientes a la vida moral; se trata de movimientos físicos o fisiológicos elementales, de tal modo ligados a las experiencias táctiles que resultan totalmente *no-imperables*. En cambio, cuando un movimiento de la sensualidad es de por sí imperable, aunque efectivamente preceda todo consentimiento y toda advertencia de las potencias espirituales, su desorden ya es moral. Antes de catalogar como *rigorista* esta doctrina es menester conocer los argumentos en los cuales se apoya. Comprobaremos que sólo parece dura y rigorista en los nuevos encuadres de la moral moderna, pero no lo es en su significado preciso y en relación al *ideal perfecto* de la vida cristiana.

Antes de hacer la conveniente exposición de su razonamiento, es menester tener en cuenta un detalle, del cual depende mucho la comprensión de la cuestión. Las potencias sensibles superiores, de por sí animales, revisten en el hombre un modo de acción completamente diverso al de los animales.²¹¹ Lo que en el mero animal es *estimativa*, conocimiento instintivo, en el hombre se convierte en *cogitativa*, partícipe a su manera del conocimiento discursivo (sus datos son asumidos por el raciocinio prudencial), hasta el punto de merecer el nombre de *ratio particularis* que le da santo Tomás. Lo mismo sucede proporcionalmente con los otros sentidos internos, *memoria* e *imaginación*. Si estas potencias no son asumidas por la razón quedan en nosotros como inacabadas, incluso para su propio acto. No tienen la seguridad instintiva que aparece en el animal, deberán obtener una seguridad más alta, y eso sólo es posible por una participación de la razón.²¹²

De manera semejante, el apetito sensitivo, a través del conocimiento de los sentidos internos y de la inteligencia, *participa* de la voluntad; dicha *participación* imperfecta basta, sin embargo, para el pecado venial, que es un pecado imperfecto. Esencialmente *subiicibilis rationi* en cuanto humano, el movimiento del apetito sensitivo *debe* estar efectivamente *subiectus rationi*. Si escapa a esta sujeción, es por una *deficiencia* en la dirección racional y, también, por una *espontaneidad* humana y voluntaria a su manera. Voluntario, repito, muy imperfectamente humano y, por ende, muy imperfectamente moral; a pesar de todo, *ya es moral*.

²¹¹ Cf I-II, 74, 3, 1m y passim.

²¹² “La *cogitativa* en el hombre, por su unión o proximidad a la razón, tiene un cierto discurso, y no ya exclusivamente por instinto —como en los brutos—, sino que por cierto discurso percibe las intenciones que no son objeto de los sentidos. Hace, por ejemplo, este silogismo: Este es mi enemigo; mas éste es Pedro; luego Pedro es enemigo mío. También forma este otro: Platón es mi enemigo; pero Juan es hijo de Platón; luego Juan asimismo es enemigo mío. Además es la *cogitativa* humana la que forma los juicios temerarios. Así cuando de una leve ofensa o de la omisión de un ligero obsequio arguye a la enemistad entre algunos, o cuando, por indicios insuficientes, sospecha un amor torpe en personas de diverso sexo y otras cosas por el estilo” (D. BAÑEZ O.P., *Commentarium in Iam. Partem*, q. 78, a. 4, dub. 7, ed. 1591, col 1026 ss.). “Nuestras potencias apetitivas sensitivas sobrepujan la naturaleza toda de los brutos por el hecho de moverse con una cierta libertad. Ni sólo porque actualmente son movidas o no movidas por la voluntad, sino porque de sí son en algún modo libres. Y digo en algún modo, porque no son tan libres que puedan producir un acto deliberado; pero han logrado un como resto de libertad por su elevación hasta la naturaleza racional de la que emanan” (CARD. CAYETANO, in I-II, q. 74, a. 4). Traducción de P. LUMBRERAS, l.s.c., p. 954.
www.traditio-op.org

Tratemos de penetrar lo más hondamente posible en esta concepción psicológica de las potencias humanas; encontraremos allí una comprobación experimental que puede ayudar a enderezar algunas apreciaciones de las corrientes psicológicas modernas sobre el resultado, en sí mismo indiscutible, de investigaciones científicas llevadas a cabo con una técnica sumamente eficaz. Los hechos pueden ser los mismos, pero sus lecturas muy diferentes.²¹³

2.- *El verdadero sentido de la tesis tomista*

Se trata del apetito sensible (*sensualidad*) tal cual se halla en nosotros, y ya se explicó cuanto comporta. Cayetano subraya que la sensualidad puede entenderse de tres maneras distintas:

* *Ut sensitiva est absolute*: como pura potencia sensible; así no entra en el orden moral, ya que se la considera en su pura naturaleza animal, tal como se encuentra también en las bestias.

* *Ut est volentis*: tal como se encuentra en una naturaleza dotada, al mismo tiempo, de razón y voluntad libre, es decir, en una persona que dirige libremente su vida y su actividad. Posee así la característica de presentar, por encima de los impulsos instintivos, cierta indeterminación, una apelación a la dirección voluntaria; no es principio natural de una acción no-imperable, ni solamente principio voluntario en el sentido según el cual esa palabra puede aplicarse a los animales. Existe ya un cierto *voluntario humano*; nos encontramos, por tanto, en el orden moral, aunque imperfectamente.

* *Ut est mota a deliberatione*: no se la considera por sí sola, sino como asumida eficazmente por la voluntad libre; entra entonces perfecta y enteramente en la vida moral y se presta a calificaciones morales completas, tanto virtuosas como viciosas (= pecado mortal).

Toda la dificultad de nuestro problema reside en la segunda acepción: la sensualidad tomada como ya humana, pero considerada sola, independientemente de toda deliberación formal e, incluso, de toda advertencia racional (*sensualitas antecedens*). Esta noción suscita ya un interrogante: ¿se puede vincular la idea de una sensualidad considerada por sí sola con la idea de pecado, si es verdad, como hemos venido explicando, que todo pecado atañe a la voluntad y depende de ella? Si respecto de la tercera acepción no hay objeciones, respecto de la segunda ¿no nos hemos vedado la misma posibilidad de plantear el problema? Este parece resuelto *a priori* negativamente, pues pretendemos descartar aquí toda intervención de la

²¹³ Esta es la importancia que puede revestir el estudio de este tema, en apariencias muy secundario. La enseñanza de santo Tomás sobre este punto ha sido desconocida después y hasta tergiversada. Cuando se dejó de comprender sus principios y matices, algunos autores se obstinaron, en contra de la evidencia, en demostrar que él no había podido decir eso y que su verdadero pensamiento era muy distinto. Varias generaciones de comentaristas creyeron serle fieles atribuyéndole lo contrario de lo dicho por él con toda la nitidez deseable. Los estudios históricos de los autores ya mencionados, nos han liberado de tener que defender a brazo partido una causa desahuciada. La posición del Angélico es, en efecto, la misma de los otros grandes autores medievales como san Alberto y, con algunas pequeñas diferencias en la explicación, de san Buenaventura. Todos ellos, se puede decir, no hacían más que precisar, con instrumentos técnicos más eficientes, una tradición teológica inmemorial, que llegaba mezclada, es verdad —como ha sucedido en otros muchos casos—, con elementos procedentes del agustinismo y confusiones riesgosas. Se puede descubrir una primera ruptura con esta tradición en la tendencia de Escoto a afirmar que la voluntad, no solamente es el sujeto del pecado, sino, además, su único sujeto. Y no eran ciertamente los teólogos nominalistas de los siglos siguientes quienes podían mantener sobre este punto el realismo medieval. Pero fue en el clima creado por el desarrollo de las morales de la conciencia y los malentendidos que las hicieron aparecer como las únicas adversarias valederas del jansenismo, donde la solución contraria a la de santo Tomás aparecería como una evidencia y se convertiría en un lugar común, manipulada por todos los Manuales.

voluntad. Es menester responder de inmediato a estos interrogantes para no perder de vista el sentido real de la cuestión.

En realidad, en el que denominamos *pecado de sensualidad*, si somos capaces de captar su existencia y su concepto, excluimos ciertamente toda *intervención* de la voluntad y de la razón, pero no toda *participación*. Dicha participación está inscrita en la misma naturaleza del movimiento de sensualidad *como humano*. Precisamente porque la persona tiene voluntad y ésta es el principio de toda su vida moral, también la sensualidad reviste en ella esta cualidad de poseer algo de voluntario. Esto no se produce por simple vecindad o proximidad, como si, gracias a esta sobre-elevación, la vida moral propiamente dicha pudiese efectivamente comenzar por otra potencia que no fuese la voluntad. No se trata de algo semejante. En el niño no puede haber pecado de sensualidad, por venial que sea, sino después del primer acto moral, el primer acto verdaderamente humano en el cual la voluntad (indudablemente con ocasión de alguna emoción sensible) habrá inaugurado la vida moral, poniéndose al frente y convirtiéndose auténticamente en su principio. A partir de ese momento ha asumido, en el plano del deber moral, la dirección de cuanto pueda llegar a ser voluntario de algún modo, porque todo eso debe ser *racionalizado*. No será necesario que intervenga en cada ocasión, como si en cada acto debiese recomenzar la vida moral: ya se está dentro del orden moral en forma inexorable; bastará su *abstención* para que, si se da un desorden, ese desorden sea moral.²¹⁴

El pecado de sensualidad, del cual se trata, es un acto de la misma sensualidad, pero en el que la voluntad no se ve comprometida sino sólo por su *ausencia indebida* y de *modo privativo*. En estas condiciones, el desorden es lo suficientemente voluntario (por participación) como para ser moral, pero no lo bastante —y de lejos— como para desvincular al hombre de su fin último. Nos encontramos frente a una concreción del voluntario realmente singular y propia de la sensualidad. Por oposición al voluntario elícito, se podrá afirmar que es un voluntario imperado; pero, en realidad, su desorden consiste propiamente en no ser imperado cuando debería serlo y cuando de por sí (o sea, por pertenecer a un hombre y no a un mero animal) postula ese imperio para ser bueno. En el fondo, está enseñando aquí santo Tomás que, en una persona adulta y normal, ya no se dan actos meramente instintivos como en el animal o en el niño antes del uso de razón; y si no son instintivos necesariamente en algo participan del voluntario y, en cuanto participan, tienen inevitablemente algún matiz moral.

3.- Respuesta a las objeciones

Contra esta doctrina del pecado “de sensualidad” suelen ponerse diversas objeciones. Voy a considerar las dos principales, por cuanto, al responderlas, se aclarará aún más el alcance y la profundidad del conocimiento del alma humana poseído por el santo Doctor. Por otra parte, sólo a la luz de esta enseñanza pueden comprenderse cabalmente ciertas prácticas ascéticas cristianas tradicionales a las cuales hoy ya casi nadie parece prestar atención, ni encontrarles claro fundamento para continuar justificándolas.

²¹⁴ Digámoslo —a mi juicio más claramente— con el mismo lenguaje de santo Tomás: “*tiene la voluntad en algunos actos un dominio absoluto; en otros parcial o relativo. Lo tiene absoluto en los actos que ella misma impera y se dicen y son deliberados. Parcial, por el contrario, lo tiene en los que no proceden de su imperio, mas ella pudo impedir, y así le están sujetos en cuanto a ser estorbados o no serlo*” (II St., d. 24, q. 3, a. 2). “*El movimiento del apetito sensitivo cae bajo el imperio de la razón, porque ésta, adelantándose, puede mandar o impedir que se realice*” (Quodl. 4, 2, 1).

3.1. Pecado de sensualidad y pecado original

La primera dificultad no tiene dimensión real: parte de un malentendido. Pero eso no significa que haya tenido poco peso históricamente sobre la orientación de muchas mentes. Se ha creído descubrir un parentesco entre el concepto de pecado de sensualidad, en el sentido explicado por santo Tomás, y la concepción luterana, condenada en el Concilio de Trento, según la cual, incluso en el bautizado, la concupiscencia es pecado, de tal manera que todos sus movimientos son pecados. Para Lutero, el bautismo no borra realmente el pecado original; solamente consigue que no sea imputado como culpa, por cuanto el bautizado está como revestido por los méritos de Cristo. Pero la naturaleza humana permanece en su corrupción (ontológica), y la concupiscencia sigue siendo pecado y sus actos también lo son (es el célebre *simul iustus et peccator* luterano). No es difícil comprender como, en esta perspectiva, todos los movimientos de la sensualidad sean considerados pecados, y no se tenga el más mínimo interés de explicitar que, si son malos, sólo pueden ser pecados veniales.

Contra estas pretensiones luteranas, el Concilio de Trento definió que, por el bautismo, el pecado original es radicalmente borrado y perdonado; nada queda en el renacido que tenga todavía carácter de culpa. Restan *heridas* o, sería casi mejor decir, cicatrices, designadas con el nombre de la más evidente, la *concupiscencia*; pero esta concupiscencia no es pecado. Le ha sido dejada al hombre para la lucha y el mérito. Si se la puede llamar pecado, como hace a veces san Pablo, es sólo por mera denominación y no en sentido propio, porque, por un lado, ella procede del pecado (sin la culpa adámica estaríamos preservados de ella), y, por otro, inclina hacia el pecado por el hecho de tender hacia el bien sensible, concreto, independientemente del control racional. Ahora bien, admitir que un movimiento de sensualidad puede llegar a ser pecado antes mismo de toda advertencia racional ¿no es ya admitir que esta sensualidad es en sí misma mala y corrupta?, ¿no es esto embarcarse con Lutero o, al menos, con ese ultra-agustinismo heterodoxo florecido con Bayo y Jansenio?

Hacer semejante pregunta es manifestar una completa ignorancia del pensamiento de santo Tomás. Por lo referente al pecado original santo Tomás está en tan perfecto acuerdo con el Concilio de Trento que, en realidad, éste repite una doctrina de la Tradición asumiéndola de la formulación tomista. Y respecto del ultra-agustinismo, la distancia que lo separa de él es sideral. No hay aquí trazas de conocer la distinción establecida por el Angélico entre la *concupiscencia habitual* (propia del pecado original; es su causa material) y la *concupiscencia actual* (propia del pecado personal). Santo Tomás ni dice ni piensa que el apetito sensitivo o sensualidad se haya convertido en malo en sí mismo, positivamente viciado y corrupto; afirma abiertamente y siempre lo contrario. No dice ni piensa que todos los actos de esta sensualidad son pecados porque la misma sensualidad lo sería. Aquí no entra en juego el pecado original y, si se tienen en cuenta sus heridas, es porque, de hecho, concurren a la enfermedad característica de la sensualidad. Concurren, pero no son el motivo. Santo Tomás no argumenta a partir de ellas sino, por el contrario, a partir de la *naturaleza humana* misma, pues su enseñanza en este punto concreto no se restringe solamente a la naturaleza caída, es válida también para un hombre existente en el estado (hipotético) de naturaleza pura y sin ningún rastro de pecado original. Para el hombre, no porque se halla herido sino porque es un animal racional, la sensibilidad representa siempre para la razón un dominio a conquistar o a racionalizar; a esta sensibilidad se le pueden escapar movimientos precedentes al imperio racional y ordenados a un objeto desordenado antes de toda advertencia y deliberación. Decimos que tal movimiento es un pecado, no a causa del pecado original y de sus huellas, sino únicamente como acto personal, en sí mismo, por ser suficientemente voluntario y su objeto desordenado. Es verdad que tal desorden es agravado,

facilitado, multiplicado, en el estado actual del hombre;²¹⁵ pero funcionalmente emana de su naturaleza. Se puede discutir que tal movimiento sea suficientemente voluntario: es la segunda dificultad; y es bastante seria. Pero, la que terminamos de resolver se basa en una confusión. Aunque nos encontráramos en un estado puramente natural, sin pecado original como sin don de integridad y sin gracia santificante, la cuestión se plantearía del mismo modo, aunque tal vez con menor agudeza; y la respuesta seguiría siendo la misma por los mismos motivos, totalmente independientes de la concepción sustentada acerca del pecado original.

3.2. Pecado de sensualidad y acto voluntario

Para plantear otra serie de dificultades suscitadas por la tesis tomista del pecado de sensualidad, vamos a repetir muy brevemente lo que él afirma y, a partir de allí, oiremos la formulación de la objeción y la responderemos. Repito, más que resolver un problema de poca trascendencia, nos interesa el desarrollo de una doctrina cuyas derivaciones son sumamente interesantes.

El apetito sensitivo puede ser movido: a) Por la razón y por la voluntad, con deliberación perfecta o imperfecta; b) “Acontece, a veces, que los movimientos del apetito sensitivo se susciten súbitamente ante la aprehensión de una imagen o una sensación”,²¹⁶ incluso “sin influjo previo de la razón”,²¹⁷ c) el apetito sensitivo no es una potencia sin materia, como el entendimiento, sino “una potencia con un órgano corporal”, y por eso puede suceder que sufra la influencia de alguna disposición orgánica sin ningún previo conocimiento ni de la imaginación, ni de los sentidos, ni de la razón.²¹⁸ De acuerdo con esto, se debe decir:

11. Cuando el movimiento de la sensualidad es imperado por la razón, al menos imperfectamente, o también *virtualmente* (poniendo la causa por la cual hubiera podido y debido precaver ese movimiento), se comete un pecado mortal o venial, según la materia y el grado de consentimiento.

21. Puede acontecer que se cometa un pecado *levísimo*²¹⁹ o venial “por solo acto de sensualidad”,²²⁰ sin influjo y moción positiva de la voluntad, pero pudiendo y debiendo cohibir ese movimiento, de haberlo previsto la razón.²²¹

31. El movimiento de sensualidad provocado por una disposición corporal sin advertencia previa de la razón, de ningún modo puede ser considerado pecado.²²² La segunda de estas alternativas es la que constituye el llamado “pecado de sensualidad” enseñado, según Lottin, por todos los teólogos medievales, y cuyos puntos confusos debemos ahora clarificar.

No podría existir pecado allí donde la voluntad no se encuentre implicada. Pero, en este caso, estaría implicada por no actuar; entonces, ¿no se trataría de un pecado por omisión y, por ende, de un pecado de la misma voluntad y no de la sensualidad? En efecto, el pecado no es el elemento sensible, sólo se limita a la omisión. Además, puede dudarse de que exista

²¹⁵ Es un tema amplia y frecuentemente tratado por santo Tomás. Cf I-II, 109, 8 y los numerosos lugares paralelos.

²¹⁶ I-II, 17, 7.

²¹⁷ I-II, 74, 3, 3m.

²¹⁸ I-II, 17, 7.

²¹⁹ II St. d. 24, q. 3 a. 2.

²²⁰ *De Malo*, 7, 6, 4m.

²²¹ I-II, 17, 7.

²²² *De Malo*, 7, 6, 8m.

aquí una verdadera omisión: el “no-obrar” no tiene dimensión moral sin las siguientes condiciones: que *se pueda* y que *se deba obrar*; pero, en el caso de este pecado de sensualidad, no tienen lugar ni una ni otra cosa:

* *Que se pueda*. ¿Cómo podría intervenir la voluntad? Considerando estos movimientos en su conjunto, ésta sería una tarea sobrehumana, y el mismo santo Tomás reconoce que es imposible. Si se los considera en particular (uno por uno), se olvida distinguir dos momentos: cuando el movimiento surge, antes de toda advertencia, es algo puramente psicológico (un *primo-primus*); y, cuando comienza la advertencia, se convierte en *secundo-primus*. Entonces sí puede reprimirlo la voluntad y, suponiendo que deba hacerlo, se podrá hablar de omisión. Pero el umbral de la vida moral es la *advertencia*.

* *Que se deba*. Supongamos que la voluntad pueda reprimir esos movimientos, faltaría demostrar que deba hacerlo: no se es responsable de aquello que sólo se tolera, cuando no existe ninguna obligación de impedirlo; de lo contrario, Dios sería responsable de nuestros pecados, pues siempre podría prevenirlos y conservarnos en la rectitud. Ahora bien, ¿dónde está aquí el precepto para la voluntad?, ¿acaso está obligada a preocuparse de desórdenes que no le pertenecen realmente, que nacen y se consuman fuera de ella? Si existe una obligación semejante, por lo menos sería exigible su expresión y promulgación. No se sabe que haya sido promulgada. En tal caso, dispondríamos, por lo menos, del recurso al principio *lex dubia non obligat*...

No es difícil responder a estas objeciones en sus diversas instancias, porque ya lo hizo claramente santo Tomás de antemano. Pero se ha de reconocer que este debate es mucho más profundo que el anterior. En realidad, esto es así porque estamos ante la confrontación de dos concepciones distintas de la moral: *moral de los preceptos*, cuya categoría suprema es la *obligación*, y para la cual se da como supuesto que cuanto no está *prohibido* está *permitido*, es decir, es bueno o al menos indiferente; y *moral de las virtudes*, cuya categoría primaria es el *Bien que se ofrece al amor y lo atrae como su fin*, moral, en consecuencia, menos atenta a la obligación prescrita (por supuesto, también la respetará integralmente) que a la exigencia natural y sobrenatural de racionalización y cristianización de todo lo humano, tarea nunca acabada y cuyo ideal es la perfección de la caridad, transformada en dueña y señora de todos los movimientos del corazón, aún los más sensibles, apenas asome en ellos una espontaneidad ya *humana*.

Si no se asciende hasta esa cumbre, la discusión particular alrededor de las posibles objeciones se convertirá en un diálogo de sordos: las mismas palabras no serán entendidas en el mismo sentido y no estarán al servicio de los mismos principios, de la misma intuición fundamental.

Si me he detenido tanto en esta cuestión, muy banal a los ojos de la mayoría, es porque juzgo de importancia suma cobrar conciencia de la importancia de esta doctrina en relación con la vida ascética cristiana.

Lo que llamamos pecado de sensualidad no es formalmente un pecado de omisión; es un acto del apetito sensitivo en sí mismo moralmente desordenado. Cualquiera sea el papel representado por la voluntad (lo vamos a precisar), una potencia es sujeto de pecado en la medida en que es su principio. Pues bien, el apetito sensitivo es principio del movimiento de sensualidad, no por omisión sino por acción; y este principio de acción es humano, moral, porque, en el hombre, la sensualidad participa ya, a su manera, del modo de obrar voluntario y libre. Si aquí se diese una omisión, no sería a ella a quien precisamente llamaríamos pecado de sensualidad, sino al acto mismo, al movimiento sensible: no puede ser pecado mortal, pero tiene todo lo necesario para ser pecado venial.

Por cierto, la voluntad también se halla afectada, como sucede en todo pecado. En este caso no interviene por influjo positivo (precede a todo acto voluntario que pueda concernirle), sino por carencia, pues ella podía y debía intervenir: “*el movimiento de la sensualidad es pecado venial, porque la voluntad puede impedirlo*”.²²³ ¿Es éste para la voluntad un pecado de omisión propiamente dicho? No, al menos en el sentido expuesto por santo Tomás en I-II, 71. La omisión incluye de por sí, al menos como causa u ocasión, un acto voluntario precedente o concomitante. En el caso del pecado de sensualidad, en cambio, nada de eso se requiere: mientras nada causa u ocasiona, en la voluntad, el “no-obrar”, el movimiento sensible desordenado es pecado. Algunos autores medievales habían recurrido a esta idea de la omisión y san Buenaventura la conserva diciendo que existe al menos un “consentimiento interpretativo” de las facultades racionales. Pero santo Tomás excluye tanto la idea cuanto su modo de expresión: “*No se dice que hay pecado en la sensualidad por causa del consentimiento interpretativo de la razón: cuando el movimiento de la sensualidad precede el juicio de la razón, no hay consentimiento ni interpretado ni expreso; pero, por lo mismo que la sensualidad es sujetable (subiicibilis) a la razón, su acto, aunque preceda a la razón, tiene formalidad de pecado*”.²²⁴

No se trata, pues, formalmente de una omisión pecado de la voluntad, sino de un acto de la sensualidad; el hecho de que haya pecado se debe a la naturaleza de ese movimiento de por sí *sujetable* a la razón, con suficiente participación del voluntario a causa de la cualidad propia del apetito sensitivo humano (supuesto el comienzo de la vida moral) y la ausencia de un imperio de la voluntad que debería estar presente. Pero, por parte de esta última potencia, ninguna causa o circunstancia la indujo a omitir ese imperio como para poder atribuirle una omisión en sentido estricto. Tal es el caso puro de pecado de sensualidad.

Por supuesto, es posible también el caso de una verdadera omisión de la voluntad, si, por ejemplo, ésta habitualmente no ejerciera vigilancia sobre la sensibilidad o hubiese renunciado del todo a hacerlo (la guarda de los sentidos). Pero, entonces, ya no se trataría del pecado de sensualidad propiamente dicho; se habría convertido en un pecado de la voluntad de la cual no se podría decir *a priori* que, *por razón de su solo sujeto*, no pasa de pecado venial. Podría no excederlo por razón de la parvedad de materia, pero en cuanto al sujeto, es decir, la voluntad, existen elementos suficientes para convertirlo en mortal, y lo sería en caso de que incluyese un *desprecio* de este deber de vigilancia. Por el contrario, el pecado de sensualidad, *en virtud de su sujeto*, no puede ser mortal. Sin embargo, para comprenderlo mejor, es menester demostrar que existe, al mismo tiempo, el poder y el deber de controlar esos movimientos. Si se niega una u otra cosa, se puede llegar a negar la misma idea de pecado.

* *El poder de control*: éste deriva de su misma estructura, en cuanto se admite que la sensualidad del hombre participa de lo propiamente humano. “*Est subiicibilis rationi*”: ello significa que en cada uno de sus actos apela a una dirección superior la cual es en ella una *posibilidad intrínseca* de ser imperada, plenamente humanizada. Y si eso no se encontrase en los movimientos del apetito sensitivo desde el principio, nadie podría introducirlo, no tendrían base alguna para convertirse en propiamente humanos y se hallarían, con respecto a la voluntad, en la misma situación que los miembros del cuerpo. Ya no podrían darse, en el apetito sensible, ni virtud ni pecado, aún bajo el imperio actual de la voluntad.²²⁵ Toda la

²²³ *De Malo*, 7, 6, 2m.

²²⁴ *De Veritate*, 25, 5, 5m.

²²⁵ “La moralidad, como la voluntariedad del acto humano, no es algo indivisible, sino que posee una gran amplitud ,y se dice de actos diversos de diversas maneras, es decir, «secundum prius et posterius» o www.traditio-op.org

moralidad se concentraría en la sola voluntad. La sensibilidad sería un puro instrumento, del cual podríamos servirnos como desde fuera. Pero esto, psicológicamente, es muy contrario a la experiencia, porque si el apetito sensible se presta a ser cultivado y racionalizado, no es verdad que obedezca a la voluntad como los dedos de la mano. Entremos en detalle:

* Existen en la sensualidad movimientos primarios que no son morales y a los que denominamos también nosotros “primo-primi”, pero no equivalen a los denominados de la misma manera por la moral moderna. Lo explica bien santo Tomás;²²⁶ se dan dos tipos de movimientos sensibles:

Unos dependen de una disposición corporal actualmente percibida por el sentido del tacto: sobre estas reacciones afectivas, mientras la sensación táctil perdura, la voluntad nada puede, sólo logrará intervenir para apartar el objeto de la sensación, su causa inmediata; pero no conseguirá impedir, estando presente y actuando el objeto, que no produzca una reacción afectiva elemental, eco en el apetito elícito del apetito natural orgánico. No podemos impedir sentir hambre y sed, estar satisfechos de comer o beber, etc.; estos movimientos son no-imperables.

Otros dependen de una *aprehensión* que se efectúa en ausencia de un sensible táctil. La voluntad tiene poder sobre esta *aprehensión* o representación, y no sólo a través de los sentidos internos: la reacción afectiva del apetito no es ya puramente indeterminada, puramente instintiva; ahora admite un juego y es entonces cuando apela a una dirección superior; es de por sí imperable.

El primer tipo de movimientos (reacciones afectivas ante un estímulo orgánico actual) puede ser denominado *primo-primi* (“*Hunc appellat aliqui primo-primum*”); por su naturaleza, este grupo se encuentra fuera del orden moral. Cuando estos movimientos son percibidos por la razón, la voluntad se ve constreñida a asumir frente a ellos una actitud, y allí comienza la moralidad; si existe pecado, se tratará de un pecado de la voluntad, pero no todavía de la sensualidad como tal. Podría decirse que, en tal caso, se convierten en *secundo-primi*.

Pero el segundo grupo de movimientos es ya en sí mismo típicamente humano en el sentido de que su sujeto, nuestro apetito sensitivo, también lo es: no tiene necesidad de la intervención de las potencias superiores para serlo. Antes de esta intervención *ya son morales*, pero a su manera, es decir, muy imperfectamente. Cuando sean percibidos por la razón, nuevamente la voluntad deberá asumir una actitud frente a ellos; y, entonces, comienza el género de moralidad propio de la misma voluntad que puede llegar hasta el pecado mortal, sea por comisión, sea por omisión. Podrá darse en esa coyuntura una intervención voluntaria represiva, quizás materialmente ineficaz en el primer momento, porque no se trata de un

analógicamente, pues la bondad y la malicia, como la verdad y la falsedad, la entidad y la nada, son analógicas. Primero y principalmente la moralidad y la voluntariedad se dicen de los actos formal e intrínsecamente voluntarios, aquellos que son voluntarios en cuanto al ejercicio y en cuanto a la especificación, y a los cuales conviene, por tanto, la moralidad formal o intrínseca, y estos son los actos interiores o elícitos de la voluntad, máxime los actos de la voluntad directamente sobre el mismo fin; secundariamente y por participación se dice de los actos voluntarios solamente en cuanto al ejercicio pero no en cuanto a la especificación, como son los actos imperados por la voluntad y elícitos por las otras potencias, a los cuales conviene la moralidad sólo virtual. Entre ellos, sin embargo, se dan diferencias; pues algunas potencias, como la razón y el apetito sensitivo, son imperadas política y libremente y, por tanto, sus actos participan de la moralidad virtual-intrínsecamente; otras, en cambio, como los sentidos externos y los miembros del cuerpo, son imperadas despóticamente y, por tanto, sus actos sólo participan de la moralidad virtual-extrínsecamente o por mera denominación” (S. RAMÍREZ O.P., *De Hominis Beatitudine Tractatus Theologicus*, t. I, Salamanca, 1942, p. 55; cita: I-II, 20, 3 c. y ad 3; 74, 2 ad 3).

²²⁶ De Malo, 7, 6, 8m
www.traditio-op.org

poder *despótico*, como, por ejemplo, extender o retirar la mano o el pie. Mas esta lucha está orientada ahora al mérito. Combatido de esta manera, ese movimiento desordenado no es nada más que debilidad, ya no es pecado, ni siquiera venial, porque todo compromiso de la voluntad con él ha sido desactivado. La actitud moral es, en esta instancia, enteramente buena, aunque no exista aún *virtud perfecta*.

Esto nos conduce a la segunda parte de la objeción, concerniente a esos movimientos en su multiplicidad y su conjunto.

* Es una posibilidad, intrínsecamente inscrita en la naturaleza de un acto "*subiicibilis rationi*", la capacidad del hombre de reprimir cada uno de los movimientos de la sensualidad tomados individualmente (uno a uno). Santo Tomás agrega que, si se les considera en su conjunto, es imposible al hombre evitarlos a todos y en forma permanente. Pero este reconocimiento de imposibilidad suena aquí de una manera muy distinta a como lo entiende la moral de los preceptos y de las categorías de lo permitido y lo prohibido. En la moral de las virtudes eso significa que, aun cuando irrealizable de inmediato, constituye, sin embargo, un término ideal hacia el cual se ha de tender y hacia el cual se puede avanzar progresivamente. El cultivo virtuoso del apetito sensitivo conseguirá precisamente que los movimientos desordenados que *se le escapan* al hombre sean cada vez menos numerosos, pues, por ese cultivo, la misma espontaneidad del apetito se impregna progresivamente de la normatividad humana y cristiana, por el crecimiento (aumento cualitativo) de las virtudes adquiridas e infusas. Al final (nunca logrado del todo) la virtud ha penetrado e impregnado la naturaleza, que se ha convertido en su reacción más espontánea. Al revés de lo que sucede con el "hombre animal", al perfectamente virtuoso *se le escapan* más bien los actos de la virtud; el esfuerzo reflexivo en él es necesario para que exista desorden y no orden moral. Y, entonces, para santo Tomás, reconocer la imposibilidad de evitar todos los pecados de sensualidad, no equivale a reconocer una derrota definitiva en este terreno o la aceptación de una no-obligación de controlarlos; es simplemente afirmar que se trata de una tarea de largo aliento, cuyo verdadero método no consistirá en el esfuerzo de una vigilancia angelical, ni en una hiperconciencia que preserve del desorden, sino, por el contrario, en una aplicación al cultivo de las virtudes, en especial de la caridad. Es por esa vía como los desórdenes irán progresivamente disminuyendo en número y cada vez más *desvoluntarizados* en su cualidad moral. Eso quería hacer entender cuando afirmó que las faltas cometidas *por sorpresa* ("ex abrupto") son, en los más virtuosos, menos imputables. No podría decirlo si se tratase de un precepto taxativamente promulgado, pues éste obliga indistintamente a todos sin excepción. Por eso mismo también insiste tanto en sostener que la razón de ser de las virtudes en el apetito estriba en volverlo más dócil al imperio racional. Tal es el sentido, sin lugar a dudas limitado pero preciso y abierto a un progreso indefinido, según el cual decimos que el hombre *puede impedir* los movimientos de sensualidad.

* *El deber de control*: queda por responder a una parte de la pregunta hecha al comienzo: ¿basta que el hombre pueda evitarlos para decir que es un deber evitarlos, hasta el punto de que, si no lo hace, comete pecado? Santo Tomás habla claramente de ese deber; pero vale también aquí entender su enseñanza. No decimos que debe *porque* puede. Es muy verdadero que no estamos siempre obligados a realizar todo lo posible y a evitar todo lo evitable. Concretamente, no estamos obligados nunca a inmiscuirnos en lo que no nos concierne, aun cuando seamos conscientes de saber y de poder hacerlo mejor que aquellos a quienes corresponde; podemos tener la obligación de ejecutar una acción cuyas molestas consecuencias nos gustaría evitar, pero que debemos tolerar; etcétera.

Mas, dado que el hombre puede controlar los movimientos del apetito sensitivo (sin lo cual ni siquiera se plantearía el problema), se habla de *obligación* de evitarlos. Pero, con esto

www.traditio-op.org

no se está aludiendo a un precepto positivo que lo prescriba: se trata sencillamente de la *obligación natural fundamental de ser hombre*, es decir, razonable y, por tanto, de humanizar en nosotros cuanto puede ser humanizado, comprendido aquello que, sin eso, quedaría en el nivel de la animalidad. Al mismo tiempo, es la *obligación sobrenatural fundamental de ser cristiano*, es decir, de permitir a la caridad todo el imperio posible sobre cuanto puede ser por ella imperado. Y aquí comprobamos con claridad la divergencia de las distintas concepciones morales. Todo precepto positivamente promulgado sólo expresa, precisa o aplica esta obligación fundamental y sustancial, irremplazable por los preceptos promulgados, los cuales no pueden hacerla caducar. Por otra parte, cuando santo Tomás define la perfección cristiana, en el *Tratado de los Estados*, comentando el precepto de la caridad (“Amarás al Señor tu Dios con *todo* tu corazón, con *toda* tu alma y con *todas* tus fuerzas...”)²²⁷ afirma que quien dice *todo* nada deja afuera; este precepto manda la perfección porque “*totum et perfectum idem est*”. De allí deduce que la caridad cae bajo precepto, no como una materia a realizar *hic et nunc*, sino como un fin al cual se *debe* tender. No se puede ser cristiano sin contraer esta obligación (no confundirla con la obligación de recurrir a los medios privilegiados de perfección que son los consejos evangélicos). De igual manera, no se puede ser hombre sin contraer de inmediato y por eso mismo la *obligación de serlo cada vez mejor* por medio de la actividad moral libremente ejercida en todo el ámbito en que se la deba cultivar.

Se podría, una vez más, preguntar por qué doy a esta doctrina sobre el pecado de sensualidad tanta importancia y la expongo tan extensamente. A primera vista se presenta como un problema de escasa envergadura. En efecto, aunque pueda parecer una postura rigorista,²²⁷ de hecho, al suponer una noción muy matizada de la ley, supone también una noción muy matizada del pecado. El pecado de sensualidad no solamente no pasa de ser un pecado venial sino que, entre los pecados veniales, es un pecado ínfimo: “*levissimum peccatum*”, dice santo Tomás aprobando una expresión de Pedro Lombardo.

No obstante eso, aquí se encuentra en juego la concepción misma de la vida espiritual y del camino de la perfección cristiana. La teología posterior no pudo comprender este planteo porque, en el nivel de la vida moral propiamente sobrenatural, olvidó el principio elemental: la perfección de la vida moral se alcanza por la gracia, que se debe obtener mediante la oración, más que por el esfuerzo humano de nuestra voluntad. En la concepción teológica tomista, la gracia es eficaz por sí misma y no por el consentimiento que la sigue. Así se han de entender las palabras de san Pablo: “*Dios es quien opera en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito*”²²⁸ o “*¿Qué te distingue?, ¿qué tienes que no hayas recibido?*”²²⁹ Dios es el único autor de la salvación, de Él desciende todo bien perfecto (ser y perfección): lo que existe de mejor en la vida cristiana —la determinación libre del consentimiento recto— no puede ser exclusivamente obra nuestra, sino que debe venir de Dios como causa primera y de nuestras potencias como causa segunda subordinada a Él, de la gracia y de nuestra voluntad movida, pero no violentada, por la gracia. Así no se han de separar nunca las dos notas de la acción divina: su fuerza soberana y su suavidad. Minimizar

²²⁷ “La opinión de Santo Tomás será todo lo rígida que se quiera; de seguro refleja muy alta perfección, la que corresponde a ese compuesto armónico que llamamos hombre, donde la razón ocupa el primer puesto y donde el apetito sensitivo debe obedecer y no mandar; que si éste, por su proximidad a la razón, tiene una excelencia que por su naturaleza no le compete, no es para que se vuelva contra la potencia que le dignifica, sino para que obre, por el contrario, racionalmente. ¿Y no es éste el ideal a que miran los autores místicos y ascéticos al recomendar la mortificación de los sentidos externos e interiores? ¿No es éste el blanco de la larga purificación a que Dios somete en sus santos el apetito concupiscible e irascible?” (P.LUMBRERAS, O.P., I.S.C., p. 956).

²²⁸ Flp 2, 13.

²²⁹ I Co 4, 7.

la primera es atentar contra la segunda. Pero la unión íntima de ambas es un misterio profundo que orienta hacia la mística más elevada. Es menester una confianza en la eficacia absoluta de la gracia, obtenida por los méritos infinitos de Cristo, para comprender algo de la Bondad y de la Potencia divinas. Esta doctrina, precisamente porque no es ciencia psicológica y moral tan sólo sino Sabiduría divina, considera principalmente la Causa Primera y el Fin Último de toda la vida humana. En nuestros actos salvíficos todo viene, al mismo tiempo, de Dios y de nuestros esfuerzos. Y lo que resulta imposible para nuestros esfuerzos, es posible para la acción divina. Este hecho podemos comprobarlo en el orden ascético del ejercicio más ordinario de las virtudes: la vida mística aparece como consecuencia, como un coronamiento normal del ejercicio de la vida moral. Se caracteriza por el predominio de los dones del Espíritu Santo, sus inspiraciones sobrenaturales y una mayor pasividad del alma entregada plenamente a la acción divina *purificadora*, cada vez más profunda y eficaz. La otra concepción moral, en cambio, al sostener que, en los actos salvíficos, no todo viene de Dios sino que se debe agregar nuestra determinación libre y la cooperación exclusivamente nuestra a la atracción ejercida por Dios, dejó de considerar la vida mística —con la pasividad particular que la caracteriza— como el coronamiento normal de la vida moral; solamente pudo verla como algo extraordinario, fuera del orden normal de la santificación perfecta. Y, en esa coyuntura, comenzó a no dar importancia, en contra de la tradición teológica anterior, a ciertos elementos de la vida moral, tanto positivos cuanto negativos. El que hemos analizado, es uno de los muchos casos. La concepción tomista, al partir de una visión más sobrenatural, es más simple, pero también más exigente, incluso respecto a las fragilidades *naturales*. Para ese debido *dominio completo* de la sensualidad, presentado como un ideal naturalmente imposible, propone una solución sobrenatural fundada en la oración (que es como la respiración de la mente), el abandono en manos de la Providencia, la práctica de la humildad y una mayor y más clara visión de las pruebas purificadoras. La concepción moderna, en cambio, más inspirada en la psicología y la moral humanas, es más complicada, exterior y muy mecánica: todo lo apunta hacia los preceptos y las categorías de lo debido y lo indebido, lo permitido y lo prohibido. Lleva al hombre más a considerarse a sí mismo, a comprenderse y tolerarse a sí mismo, que a ver la acción de Dios. Al poner menos confianza en el poder de la gracia, tiene por fuerza que ser menos exigente, pues no puede pedir demasiado al hombre desprovisto —según piensa— del socorro intrínsecamente eficaz de Dios para alcanzar el control perfecto de toda sensualidad y para mantenerse en ese control. Por lo mismo, conduce a una menor altura en la vida espiritual y considera, por lo general, la unión mística y la purificación activa y pasiva de *todas* las potencias como un don extraordinario, que sería presuntuoso anhelar. Si en el seno de esta tendencia se ven, en la práctica, surgir divergencias sobre este punto, ello es prueba de que existen felices, aunque incongruentes, faltas de lógica entre algunos autores ascéticos, obligados por la experiencia a olvidar los principios de la escuela teológica en la cual fueron engendrados y nutridos, cuando no pueden menos de comprobar, en algunas almas, la acción particularmente manifiesta de la gracia y del ejercicio de las virtudes.

La concepción de santo Tomás, creemos, considera a los hombres como deberían ser; la moderna los considera como son. Pero, ¿el hecho puede hacernos olvidar el derecho, y la común mediocridad el orden perfecto descubierto en los santos? No se ha de confundir lo extraordinario solamente de hecho —como sucede con la vida mística cristiana— con lo extraordinario en sí o de derecho —como sucede con el milagro y los carismas—; del hecho de que pocos hombres lleguen a este dominio total de su sensualidad, hasta evitar aún lo “levisimo”, no podemos concluir que los desórdenes de la sensualidad sean una quimera. Los *pecados de la sensualidad*, en el sentido explicado, están allí y constituyen el inevitable

www.traditio-op.org

polvillo de la vida espiritual, del cual uno siempre se cubre un poco. Pero, cuando se *juridiza* la idea de pecado, se deja de comprender todo eso. Para volver a comprenderlo es menester reconsiderar la fidelidad concreta de las diversas potencias al imperio de la razón y de la caridad. En esta perspectiva, la misma realidad del pecado venial se diversifica y se diluye progresivamente hasta un grado impalpable, del mismo modo como la enfermedad física abarca una diversidad de casos en los cuales los matices de lo grave y lo leve son quasi infinitos. El error consistiría en detenerse a discutir si esas fruslerías tienen importancia o no, cuando su mejor remedio es el ejercicio intenso de la actividad virtuosa. Claro está, antes es necesario creer en la eficacia de esta última. Para la perfección de la vida moral, basta *sacudirse* de encima esta clase de pecados continuando el avance en la práctica de la caridad, y no negando su existencia, pues esto no conduce a nada. Así como la gente sensata no corre inmediatamente a consultar al médico porque nota síntomas de resfrío o ha estornudado dos veces, tampoco será conveniente precipitarse al confesionario cada vez que se experimentó un ligero e indeliberado movimiento de tristeza al escuchar loas de uno de sus hermanos o de alegría por haber oído criticarlo, o de codicia delante de una vitrina de electrodomésticos, o de gula frente a una confitería después de haber comido suficientemente, o un ligero estremecimiento a la vista de un desnudo o de una mujer provocativamente vestida, etcétera. El P. Deman concluye sensatamente su exposición de este mismo tema, con las siguientes palabras: “Esta doctrina no puede afligirnos de verdad: «*devissimum peccatum*»! El pecado de sensualidad es uno de aquellos que el fervor del alma elimina con mayor facilidad que aquella con la cual los ha tolerado la debilidad de la carne”.²³⁰

Concluamos. Si la moral tomista se muestra aquí más exigente que las morales de la conciencia, es por poseer una noción más elevada de la dignidad del hombre y del cristiano, de las posibilidades del cultivo de las virtudes, y una idea mucho más ágil, mucho más analógica, del pecado, por encima de todo rigor jurídico. Si existen, como decía santa Teresita de Lisieux, “des péchés qui ne font pas de peine au bon Dieu”,²³¹ son justamente éstos, realización típica del pecado de enfermedad pura. Pero, al reconocer su existencia, se comprende mejor el papel de la *cultura virtuosa*. La finalidad de todas las virtudes es establecer y extender el imperio de la razón y del amor de Dios, implantarlo hasta en los repliegues más recónditos de las reacciones sensibles, interiorizar en nuestros actos voluntarios reflejos, pero siempre *humanos*, la ley misma de la vida humana y cristiana.

B) EL TEMA EN LA TEOLOGÍA ACTUAL

Ya he señalado que teólogos posteriores a santo Tomás, incluyendo muchos autores tomistas, abandonaron la tesis del Angélico sobre el *pecado de sensualidad*, considerándola excesivamente rígida, o bien intentaron interpretarlo a su manera (porque les parecía que no podía haber enseñado eso), haciéndole decir lo que ellos consideraban doctrina definitivamente común.²³² Ahora bien, si esto sucedió con teólogos del calibre de Billuart, fácilmente se puede colegir *a priori* (conociendo las tendencias que los dominan) cuál es la apreciación de

²³⁰ Mélanges Mandonnet, I.s.c.

²³¹ “Pecados que no causan pena al Buen Dios”.

²³² “La doctrina podrá aceptarse o rechazarse; mas no es lícito, aun para hacerla aceptable, desfigurarla. Y la desfiguran cuantos, para que haya pecado en la sensualidad, exigen consentimiento o advertencia” (P. LUMBRERAS O.P., I.s.c., p. 956).

esta tesis tomista en los moralistas contemporáneos, por lo menos en la inmensa mayoría. Una *nueva teología del cuerpo*, fundada en los postulados de las escuelas psicológicas modernas, los lleva a *valorar* con un sentido pretendidamente nuevo y científico las llamadas *pulsiones* sensuales, tan importantes y significativas para el psicoanálisis freudiano. Como consecuencia, consideran *rigorismo* todo juicio crítico, moralmente hablando, de tales *pulsiones*. Es un tema que exigiría un largo tratamiento y toda una disertación de psicología científica. Baste responder a una muy difundida, pero falsa, interpretación de la moral tradicional, especialmente tomista. Nunca se ha dicho que *todos* los movimientos del apetito sensible sean pecaminosos; es realmente ridículo atribuir a santo Tomás, de estirpe esencialmente antimaniquea, una doctrina característica del maniqueísmo. Esos movimientos, como los actos de todas las otras potencias, posibles sujetos de la moralidad, sólo son pecaminosos cuando se producen *en contra* del orden de la razón o de la ley divina. Se ha repetido esto infinidad de veces. Pero la tendencia actual es, más bien, la de disminuir el matiz moral de las *pulsiones sensibles*, aún cuando se manifiesten en abierta oposición con las normas de moralidad.²³³ Para justificarla se parte de otro criterio acerca del valor y el significado de la conciencia moral, cuyo juicio se desea creativo de la bondad o malicia de la acción. Esa cuestión, pues, se debe tratar al estudiar la conciencia.

El tema de las incidencias patológicas en el funcionamiento de la actividad sensible, tanto cognoscitiva cuanto afectiva, lo trataremos más adelante.

IV.- EL PECADO EN LA RAZÓN

Después de haber estudiado los dos primeros posibles sujetos del pecado (voluntad y apetito sensitivo), entra santo Tomás al análisis del pecado en la razón. De dos maneras puede atribuirse pecado a la razón: en su *acto propio*, el conocimiento de la verdad, donde puede flaquear por falta de un conocimiento de una verdad que puede y debe saber; y en el *acto de dirección* de las potencias inferiores, a las que puede y debe imperar. Del *acto propio* de la inteligencia, obstaculizado por el error y la ignorancia, trataremos al hablar de las causas del pecado. Nuestra consideración se reduce, por tanto, en este lugar al estudio de la razón sujeto del pecado en cuanto a los *actos directivos* de las otras potencias. Santo Tomás, para establecer esto, parte de la distinción entre razón *inferior* y *superior*; esa distinción le ofrece la oportunidad de analizar separadamente dos problemas distintos: el de la *delectación morosa*, relacionado con la razón inferior, y el del *consentimiento en el acto*, vinculado con la superior. En ambos casos, a su vez, puede plantearse asimismo el tema de los grados de gravedad. Trataré de seguir el mismo esquema sintetizándolo; pero, antes, es necesaria una introducción donde se expliquen el origen y los alcances de la mencionada distinción entre razón inferior y superior, para comprender con mayor claridad su aplicación al presente caso.

²³³ Esta tendencia es hoy muy generalizada, y se aplica especialmente en los criterios relativos a la sexualidad. A estar con la opinión de muchos moralistas actuales (Curran y otros) pocas cosas se habrían de considerar pecado en este terreno. Se pueden citar muchos libros y artículos, pero sin agregar nada al panorama ampliamente conocido. Sin acudir a uno de los autores más extremistas, pueden verse las consecuencias de esta “nueva moral” en E. LOPEZ AZPITARTE, “Moral del amor y la sexualidad”, en Praxis Cristiana, ed. Paulinas, t. 2, Madrid, 1981, Parte II, 257 ss. (es, por lo demás, la tendencia común a todos los colaboradores de esta obra); otro ejemplo, tampoco exagerado, lo constituyen numerosos artículos del Diccionario Enciclopédico de Teología Moral, ed. Paulinas, Madrid, 1974; y los tratados de A. HORTELANO, M. VIDAL, etcétera. En el fondo, lo que se enjuicia es la antigua doctrina sobre el significado y la finalidad del placer en la vida humana. Cuando el medio, aunque sólo fuese parcialmente, se convierte en fin, lógicamente se trastornan muchos criterios básicos de la moralidad. El contenido de la ascesis tradicional del cristianismo y su concepción de la santidad revisten, para la nueva concepción, todas las características de lo anacrónico.

www.traditio-op.org

A.- LA DISTINCION ENTRE RAZÓN INFERIOR Y SUPERIOR

1. La distinción en San Agustín

Se trata de una distinción de origen agustiniano y no aristotélico. Pero santo Tomás se ha esforzado por integrarla en el esquema gnoseológico del Filósofo; para ello ha debido ciertamente utilizar, al menos en parte, las nociones empleadas por san Agustín. Hablando éste de la imagen de la Santísima Trinidad en el alma del cristiano, distingue en ella dos dimensiones: una que conocería las verdades eternas e inmutables, y otra las temporales y contingentes; es de la primera, o razón *superior*, de la que se afirma la imagen, no de la segunda.²³⁴ A fin de darnos una idea más exacta sobre el sentido de su distinción, compara ambas partes con los principios masculino y femenino: la razón superior es a la inferior como el hombre a la mujer; según su costumbre, intenta corroborar esta analogía con numerosos textos de la Sagrada Escritura.

¿Cómo debe entenderse esta distinción? ¿Se trata de dos potencias o de una sola? Santo Tomás lo ha interpretado en el segundo sentido,²³⁵ y su interpretación parece justificada por un texto del Hiponense.²³⁶ Sin embargo, la doctrina de éste es muy fluctuante y se halla muy lejos todavía de la precisión impuesta por el Aquinate a estos conceptos. La razón superior coincide con la sabiduría y la inferior con la ciencia,²³⁷ mas tales conceptos no equivalen exactamente a los de Aristóteles. Después de rechazar la teoría platónica y pitagórica de la reminiscencia,²³⁸ san Agustín afirma que el objeto de la sabiduría es el conocimiento de las cosas por las verdades eternas, mientras la ciencia lo es por las temporales.²³⁹ Es muy difícil determinar en san Agustín el alcance de este tipo de conocimiento por las verdades eternas, por razón del sesgo neoplatónico de la gnoseología en la cual se inspira. Ni siquiera es fácil determinar por sus propias palabras si la distinción se aplica únicamente a la inteligencia o se extiende también al apetito. Probablemente no abrigaba la preocupación de resolver ese asunto, pues lo que sobre todo intenta es señalar la dualidad de los conocimientos y tendencias humanos simultáneamente ordenados a lo superior y a lo inferior, muchas veces sugerida por la Sagrada Escritura, especialmente en san Pablo. Con esto no pretendo sostener que san Agustín considere la razón inferior como algo intrínsecamente perverso; no, al menos, mientras se encuentre gobernada por la superior y de ella derive. Hay algo de sentido alegórico en toda esta concepción agustiniana. Por ejemplo, cuando trata de justificar su distinción, dice que así como hubo tres pecadores: el hombre, la mujer y la serpiente, es menester distinguir en el ser humano la razón superior, la inferior y la sensualidad. Ni siquiera es constante en el uso de la alegoría: “*San Agustín en su libro contra los maniqueos no expone estas tres cosas —sensualidad, razón inferior y razón superior— del mismo modo que en su L. XII sobre la Trinidad. En este último adapta la serpiente a la sensualidad, la mujer a la razón inferior, el varón a la razón superior. Pero en la obra*

²³⁴ Cf *De Trinitate*, L. XII, cap. 3, n. 3; cap. 4, n. 4, ML, 42, col. 999-1000.

²³⁵ I, 79, 9; *De Veritate*, 15, 2; etc.

²³⁶ “Cuando disertamos sobre la naturaleza de la mente humana, de una sola cosa disertamos; sólo por el oficio distinguimos estas dos cosas que recordamos” (Ibidem, c. 4, n. 4, col. 1000)

²³⁷ “Dista, sin embargo, de la contemplación de las cosas eternas la acción por la que usamos bien de las temporales; aquella se llama sabiduría y ésta ciencia” (Ibidem, col. 1019)

²³⁸ Ibidem, c. 12, col. 1011

²³⁹ “Si esta es, pues, una recta distinción entre sabiduría y ciencia, a la sabiduría le pertenece el conocimiento intelectual de las cosas eternas, a la ciencia, en cambio, el conocimiento racional de las temporales” (Ibidem, cap. 15, col. 1012)

contra los maniqueos equipara la serpiente al sentido, la mujer a la concupiscencia o sensualidad, y el varón a la razón”.²⁴⁰

Santo Tomás no tendrá necesidad de recurrir al pecado original para admitir una distinción que corresponde —como todas las otras ya aceptadas en el entendimiento— a la misma naturaleza de la potencia racional y a sus distintos modos de conocer. Es notable el alarde de ingeniosidad con el cual interpreta esta afirmación, al demostrar que no se trata de dos potencias distintas.²⁴¹

La distinción fue aceptada por la escolástica. La hallamos primero en Pedro Lombardo, quien todavía conserva la analogía hombre-mujer.²⁴² San Alberto se explaya largamente sobre ella.²⁴³ Pero corresponde a santo Tomás el mérito de haberla sistematizado y tornado congruente, superando —como sucede con frecuencia— los dos polos de su síntesis: el aristotélico y el agustiniano, pero estableciendo una tesis nueva y original.²⁴⁴ Chenu se lamenta de que haya sido desplazada por la escolástica posterior y la considera un típico caso de “filosofía cristiana”.²⁴⁵ Pero, a decir verdad, la doctrina tomista sobre la razón inferior y superior, de suyo interesante por no coincidir con ninguna de las otras utilizadas para el entendimiento, tiene, a mi modesto parecer, una aplicación fundamentalmente teológica y, en este sentido, santo Tomás se mantiene fiel al pensamiento de san Agustín.

2. La sistematización de santo Tomás

Para comprender como el Angélico ha logrado sistematizar y revalorizar la distinción, es menester partir de su concepción sobre el hábito de los primeros principios, según él una participación de la ley eterna a través del entendimiento agente,²⁴⁶ y cuyo conocimiento se resuelve finalmente en la sabiduría divina, donde residen las razones universales de todo lo existente. En efecto, el contenido del hábito de los primeros principios es expresión de las relaciones esenciales entre las cosas, y esas relaciones son semejanzas de las verdades divinas porque están fundadas en las naturalezas de los seres que corresponden a las ideas ejemplares del divino entendimiento. Por tanto, si los primeros principios representan tales relaciones, es

²⁴⁰ De Veritate, 15, 4, 7m

²⁴¹ De Veritate, 15, 2, obj. 9 y ad 9.

²⁴² Sententiae, L. II, d. 24, c. 5 ss.; ed. “Ad Claras Aquas”, Grottaferrata, 1971, t. I, p. 454 ss.

²⁴³ Cf R.W. MULLIGAN, S.J., “Ratio inferior et ratio superior in St. Albert and St. Thomas”, en *The Thomist*, 19 (1956) 339-367.

²⁴⁴ Cf J. PEGHAIRE O.P., “La couple augustiniennne «ratio superior et ratio inferior». L'interpretation de Saint Thomas”, en *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 23 (1934) 221-240.

²⁴⁵ D-M. CHENU O.P., “«Ratio superior et ratio inferior». Un cas de philosophie chrétienne”, en *Laval Philosophique et Théologique*, 1 (1945) 121-123.

²⁴⁶ “La razón humana no puede participar plenamente del dictamen de la razón divina sino de manera imperfecta y según su condición humana. Por tanto, así como en el orden especulativo, por una participación natural de la sabiduría divina, tenemos conocimiento de determinados principios generales, mas no conocimiento de cualquier verdad, tal como ésta se contiene en la mente divina, así también en el orden práctico el hombre participa naturalmente de la ley eterna en cuanto conoce algunos principios generales, mas no respecto a verdades particulares de casos concretos que están contenidos por igual en la ley eterna” (I-II, 91, 3, 1m). Pero, esta participación de la ley eterna por los primeros principios de la razón práctica se debe a la iluminación del entendimiento agente, que es lo propia y directamente participado; y tales principios no deben ser confundidos con él, pues es en realidad su causa: “Algunos creyeron que el entendimiento agente se identifica con el hábito de los principios indemostrables en nosotros. Pero eso no puede ser, porque también conocemos los principios indemostrables abstrayéndolos de los singulares. Por ello es necesario que el entendimiento agente preexista al hábito de los principios como su causa; los principios se comparan al entendimiento agente como sus instrumentos por los cuales hace a los inteligibles en acto” (*Q.D. De Anima*, 5 in fine). Cf *II St. d.* 17, q. 2, a. 1 in fine; etc.

lógico que deban resolverse en las ideas divinas ejemplares, su fuente causal. Los objetos materiales, para engendrar un verdadero conocimiento de sí mismos en el entendimiento humano, paralelo al que causalmente existe en el divino, concurren con los primeros principios cuya verdad es participada de la ley eterna y, por medio de este instrumental al servicio del entendimiento agente, puede decirse que todo nuestro conocimiento posterior es derivado del divino.²⁴⁷

Al explicar como de la Primera Verdad derivan en nuestra mente muchas verdades, aclara que esto debe entenderse de la luz inteligible, de la cual está naturalmente dotada el alma, y de la evidencia de los primeros principios, posible ésta, a su vez, precisamente en virtud de aquella luz recibida de Dios, causa suprema de la actualización inteligible de los objetos, frente a los cuales el entendimiento posible (de allí su nombre) se encuentra totalmente en potencia.²⁴⁸

Ahora bien, si las relaciones esenciales entre las cosas se reducen a las verdades eternas, necesarias e inmutables, se sigue que dichas relaciones poseen en el entendimiento divino su más objetiva realidad, y que cuando la razón humana las conoce según esa realidad está conociendo lo que es eterno, necesario e inmutable y juzgando por él todas las cosas. En consecuencia, cuando la razón conoce los primeros principios, ya no en sí mismos y por el hábito natural, sino en cuanto resueltos en las verdades eternas, conoce algo *superior* a ella misma.²⁴⁹ Dicho de otra manera, el entendimiento humano puede conocer las cosas de dos modos: según *algo inferior* a él mismo, es decir, por medio de los primeros principios formulados en el análisis inmediato de los objetos; y según *algo superior*, o sea, a la luz de los primeros principios resueltos en las verdades eternas. Estas dos funciones propias del humano entendimiento las designa con los nombres que ya les había otorgado san Agustín: *ratio inferior* y *ratio superior*.²⁵⁰

Las facultades del alma se conocen y denominan por sus objetos. Cuando encontremos una distinción específica de objetos tendremos potencias específicamente distintas; pero si los objetos difieren entre sí sólo por grados de inteligibilidad, entonces

²⁴⁷ “De la verdad del entendimiento divino se deriva ejemplarmente a nuestro entendimiento la verdad de los primeros principios, de acuerdo con la cual juzgamos todas las cosas” (*De Veritate*, 1, 4, 5m). Cf *Ib.* 8; etcétera.

²⁴⁸ “Esta derivación de la verdad se debe a dos cosas: a la luz intelectual (=entendimiento agente)... y a los primeros inteligibles naturalmente conocidos, tanto complejos cuanto incomplejos. Nada, en efecto, podemos conocer de la verdad sino en virtud de los primeros principios y de la luz intelectual (= entendimiento agente), los cuales, a su vez, no pueden manifestar la verdad si no es en cuanto constituyen una semejanza de la primera verdad, de la que reciben también cierta inmutabilidad e infalibilidad” (*Quodlibetum X*, 7).

²⁴⁹ “El alma juzga de todas las cosas según la verdad primera en cuanto se refleja en ella como en un espejo, a través de los primeros inteligibles. De donde se sigue que la verdad primera es mayor que el alma” (I, 16, 6, 1m)

²⁵⁰ “La razón superior y la inferior se distinguen de la siguiente manera: algunas naturalezas son superiores al alma humana, otras inferiores. Dado que todo lo que se entiende se entienda según el modo propio de quien entiende, cuando se trata de las cosas superiores al alma, el entendimiento es en el alma racional inferior a esas mismas cosas entendidas; cuando, en cambio, se trata de cosas inferiores al alma, hay en el alma un entendimiento superior a esas cosas, pues en ella tales cosas tienen un ser más noble que el que poseen en sí mismas. Y así, a ambas clases de cosas tiene diversa relación, y de ahí surgen diversos oficios (funciones). En cuanto mira a las naturalezas superiores, sea que contemple absolutamente su verdad y su naturaleza (conocimiento especulativo), sea que extraiga de ellas motivo y modelo (quasi exemplar) para obrar (entendimiento práctico), se denomina razón superior. En cuanto se vuelve a las cosas inferiores, sea para penetrarlas por la contemplación (entendimiento especulativo), sea para utilizarlas por la acción (entendimiento práctico), se denomina razón inferior. Ambas, sin embargo, la superior y la inferior son aprendidas por el alma humana según la razón común de lo inteligible; la superior en cuanto es inmaterial en sí misma, la inferior en cuanto es desnudada de la materia (abstracción) por el entendimiento agente” (*De Veritate*, 15, 2; los paréntesis son míos).

únicamente se podrá hablar de distinción de *funciones* o, en todo caso, de *hábitos* dentro de la misma potencia, insuficientes empero para diversificar potencias. Y del mismo modo que una facultad puede ser considerada superior a otra cuando sus objetos son más nobles y superiores, así los grados o funciones de que goza una misma potencia pueden considerarse entre sí superiores o inferiores unos a otros. La razón humana es una potencia cuyos objetos pueden diferir únicamente por grados de inteligibilidad, pues los objetos inteligibles, constitutivos exclusivos del objeto específico de la inteligencia, son las esencias de las cosas que pueden ser consideradas ya sea en cuanto eternas —de acuerdo a como existen en el entendimiento divino—, ya sea en cuanto temporales —de acuerdo a su existencia en la realidad externa creada a imagen de las ideas divinas—. Es evidente que no se trata de objetos inteligibles diversos en cuanto tales, sino diferentes por su grado de inteligibilidad.

Por su mismo concepto la *razón superior* abarca todo el contenido de la *razón inferior* y de una manera más perfecta, porque, dentro de los mismos género y orden, lo inferior se halla más acabadamente contenido en lo superior que en sí mismo y se reduce, en última instancia, a lo superior. La razón superior, además, dirige a la inferior, porque siempre aquello en otro contenido recibe sus normas y principios de aquello que lo contiene. Y así como la razón inferior, por ser más perfecta que los sentidos, contiene los objetos sensibles de una manera más refinada que los mismos sentidos y dirige a todas las demás facultades sensibles cognoscitivas y apetitivas, así la razón superior dirige y regula a la inferior porque contiene los objetos inteligibles propios de ésta de una manera más eminente.²⁵¹

Por otra parte, no sólo la razón inferior sino también la superior es simultáneamente especulativa y práctica, como hemos oído decir a santo Tomás en el texto recién citado (nota n1 57). El motivo de esto es muy simple: considera las verdades eternas no sólo en sí mismas (en cuanto verdaderas) sino también en cuanto son principios normativos de nuestra actividad, especialmente moral,²⁵² de manera semejante a como la razón inferior considera en sí mismas (o en cuanto verdaderas) las nociones que forma por abstracción de los fantasmas sensoriales y las constituye en principios de los actos morales. Sin embargo, no sería exacto —advierte Santo Tomás— confundir esta distinción entre razón superior e inferior con la de entendimiento especulativo y práctico; la primera, de origen agustiniano como vimos, tiene una aplicación más amplia y perfecta que la segunda, de origen aristotélico.²⁵³ Pero, como ella, goza de gran elasticidad en virtud de su analogía; por eso las aplicaciones que de ella hace a veces santo Tomás pueden llegar a sorprendernos y a hacernos pensar que se contradice. La utiliza, sobre todo, para distinguir la filosofía de la teología, pero ambas disciplinas son especulativas y prácticas al mismo tiempo. Otra aplicación es posible, esta vez en el campo del conocimiento filosófico natural, entre la metafísica (razón superior) y las demás disciplinas (razón inferior). En el campo teológico, en principio, no podría aplicarse mucho, pues allí todo conocimiento es razón superior por su ordenación al objeto sobrenatural y trascendente propio de esta materia; sin embargo, cabría cierta graduación entre la fe, los dones intelectuales del Espíritu Santo (sabiduría, entendimiento, ciencia y consejo) y la prudencia infusa. Notemos que, si bien tanto la razón superior cuanto la inferior pueden ser a la vez especulativas y prácticas, lo práctico les conviene en un sentido más

²⁵¹ “Así como la razón inferior dirige a las potencias sensibles, del mismo modo la razón superior dirige a la inferior” (II St., d. 24, q. 3, a. 4 ad 1)

²⁵² “La razón superior no solamente adhiere a las cosas deseables para la contemplación, sino también a aquellas aconsejables para la dirección de la obra” (II St. d. 24, q. 3, a. 3 ad 4); “Juzgamos de las cosas temporales por las eternas ya conocidas, y disponemos de ellas según las normas de las eternas” (I, 79, 9)

²⁵³ Cf II St. d. 24, q. 2, a. 2, donde explica extensamente que las dos distinciones no son equivalentes.

amplio —aunque propio y formal— que lo especulativo; lo contingente es considerado por ellas de una manera mediata o menos directa y siempre bajo el aspecto de cierta universalidad o necesidad, suponiendo la aplicación particular de la conciencia y de los hábitos práctico-prácticos. El sujeto propio de esta distinción sería, pues, en principio sólo el entendimiento especulativo, aunque esto no pueda afirmarse con toda certeza. La dificultad de interpretación estriba en que el Angélico ha hecho pocas aplicaciones concretas de esta distinción al caso de los hábitos. Es menester, con todo, aprovechar sus enseñanzas.

El fundamento primario de la distinción es el siguiente: el objeto de la razón inferior es lo temporal, contingente y mudable, porque la naturaleza de las cosas por ella atendidas, aunque es inmutable por el modo como las considera (abstrayéndolas de sus condiciones materiales), por su modo propio de existir (en, con y por la materia) es tan mudable y contingente como la materia misma de la cual es inseparable en su realidad extra-mental; en cambio, la razón superior considera esa naturaleza por reducción a sus causas supremas existentes en la mente divina, donde esas cosas materiales existen ejemplarmente. Para captar bien esta diferencia, y no caer en una especie de panteísmo mitigado, es menester recordar que algo puede decirse eterno, necesario e inmutable de dos maneras: 11. En cuanto su ser (*esse*) no es sujeto de cambios, lo cual es propio sólo de Dios; y 21. En cuanto su naturaleza (*essentia*) es conocida por la razón humana como inmutable, aún cuando su propio sujeto existencial sea mudable. Por ejemplo, el principio “Dios debe ser obedecido” es inmutable, porque las relaciones de la criatura con Dios, que constituyen su fundamento, son inmutables; en cambio, este otro principio “el todo es mayor que cada una de sus partes” es en sí mismo inmutable, pues nunca se podrá encontrar una parte mayor o igual que el todo, pero el sujeto al cual se aplica esa afirmación es mudable y, siendo él mudable, todos sus aditamentos yuxtapuestos también lo serán.²⁵⁴ Lo dicho de la inmutabilidad se puede afirmar también de la necesidad²⁵⁵ o de la eternidad²⁵⁶ de una cosa.

Este principio cobra real importancia cuando se trate de comprender qué significa la distinción entre normas *absolutas* y *relativas* en el orden moral. Algunos, por no haber entendido la doctrina anterior, han llegado a negar la existencia de las primeras.²⁵⁷

En resumen, el objeto de la razón superior es eterno, necesario e inmutable del primer modo, el de la inferior del segundo modo. La razón superior, aun cuando considere las esencias de las cosas materiales, no las considera como objetos propios sino como objetos de la inferior, juzgando de ellas por las verdades inmutables; éstas son las que constituyen su propio objeto, no solamente en cuanto contemplables sino también en cuanto normas de todas las cosas temporales, entre las cuales se encuentra la actividad moral del hombre.²⁵⁸ En otras palabras, la razón superior considera las verdades eternas *directamente*, las temporales *indirectamente*; la razón inferior, en cambio, considera su objeto *principalmente* en cuanto temporal. Y aunque ese objeto, en última instancia, se reduzca al de la razón superior, del que recibe una evidencia mayor, en cuanto objeto de la razón inferior no pierde su característica

²⁵⁴ Cf *De Veritate*, 16, 1 9m

²⁵⁵ “Las realidades contingentes lo son por parte de la materia, puesto que contingente es lo que puede ser y no ser, y la potencia radica en la materia. La necesidad, en cambio, está implicada en el concepto mismo de forma, por cuanto lo que es consecuencia de la forma se posee necesariamente” (I, 86, 3)

²⁵⁶ Cf I, 16, 7, 2m

²⁵⁷ Cf CH. E. CURRAN y otros,) *Principios absolutos en Teología Moral?*, ed. Sal Terrae, Santander, 1970.

²⁵⁸ “La razón superior no tiene como objetos las cosas del cuerpo, sus objetos son sólo las cosas eternas, pero considera las corporales juzgando de ellas por las eternas, a las cuales tiende no solamente para conocerlas (*conspiciendis*) sino también para consultarlas (*consulendis*)” (*De Veritate*, 26, 9, 7m). Cf *Ibidem*, 15, 3, 5m; 5; etc.

de temporalidad.²⁵⁹ Lo eterno, necesario e inmutable puede ser objeto de la razón inferior en cuanto objeto de la razón *ut sic*, no en cuanto puede existir en un sujeto material; pero es objeto de la razón superior por lo que es en sí y no porque la razón así lo conciba. La analogía de esta distinción se comprueba en los modos como la aplica santo Tomás. Así dice que la metafísica o sabiduría natural es razón superior con respecto a la ciencia subalterna,²⁶⁰ pero es razón inferior respecto de la teología, a su vez razón inferior respecto de la fe infusa;²⁶¹ una comparación semejante establece entre el don de sabiduría y el de consejo.²⁶²

El mismo objeto de la razón superior e inferior es el medio por el cual la razón, en sus diversas funciones, juzga de las cosas. Es objeto cuando la razón lo entiende, y es medio cuando, entendido, lo emplea como norma de sus juicios. La razón superior juzgará de todo en orden a las verdades eternas, aplicándolas a la realidad temporal; la razón inferior juzgará de esas mismas cosas aplicando el conocimiento de ellas obtenido por abstracción.²⁶³ Y si los objetos de la razón superior o inferior difieren, también han de diferir los medios de conocimiento consistentes en la aplicación de los respectivos objetos.²⁶⁴ Pero —repito una vez más— nada de esto justifica que se consideren como dos potencias distintas.²⁶⁵ Son, con todo, dos funciones expresadas en hábitos diversos.²⁶⁶

Hechas estas consideraciones, podemos entrar ahora con mayor información al estudio del pecado en la razón. En base a la distinción largamente analizada aquí, santo Tomás establece un doble camino para responder al interrogante planteado. En dos niveles distintos se puede hablar, pues, del pecado en la razón; y, en cada uno de ellos, encontramos diverso grado de gravedad de dicho pecado.

B.- LOS PECADOS DE LA RAZÓN

En su función de prácticas y por su oficio de dirección sobre las potencias inferiores, tanto la razón inferior cuanto la superior pueden verse comprometidas con el pecado.

En el oficio de dirigir el obrar moral, la razón preside el consentimiento, le proporciona sus reglas y lo juzga. Es evidente que, desde este punto de vista y en esta

²⁵⁹ *De Veritate*, 15, 4 6m y 11m

²⁶⁰ *In I Metaph.*, lect. 1 in fine; I, 1, 6; etc.

²⁶¹ I, 1, 2; 5; etc.

²⁶² II-II, 8, 6; 9, 2; 45, 2-3; etc.

²⁶³ *In II St.* d. 24, q. 2, a. 2 ad 3; ad 4; *De Veritate*, 15, 3; etc.

²⁶⁴ *II St.* d. 24, q. 2, a. 2 ad 5

²⁶⁵ No insisto en este punto porque no interesa tanto para nuestro objetivo, que es el de explicar luego el pecado en la razón. Santo Tomás no lo podría haber tratado más exhaustivamente: cf *II St.* d. 24, q. 2, a. 2; *III St.* d. 17, q. 1, a. 1, q. 3 ad 2; *De Veritate*, 15, 2 c. y 2m, 4, 8 y 13; 10, 6, 6m; I, 79, 9 c. y 2m y 3m; I-II, 67, 3; etc.

²⁶⁶ Si una misma facultad utiliza diversos medios en sus razonamientos, los actos producidos pertenecen a hábitos distintos, porque la diversidad específica de los medios (“ratio sub qua”) hace la diversidad específica de los actos y la de éstos la de los hábitos. Por tanto, si la distinción entre razón superior e inferior se funda sobre los distintos medios, es legítimo asignarle a cada una de ellas un hábito distinto. Para santo Tomás, como para san Agustín, estos dos hábitos son *la sabiduría*, a la que pertenece el juicio sobre las cosas en orden a las verdades eternas objeto de la razón superior, y *la ciencia*, que juzga de ellas en su misma temporalidad, atributo propio de la razón inferior. Razón superior e inferior será, por consiguiente, la misma facultad racional en cuanto se encuentra informada por el hábito de la sabiduría o de la ciencia. Precisamente por que a la razón superior le compete el juicio sobre la ordenación universal de los objetos inteligibles, coincide con el concepto aristotélico de sabiduría: “sapiens est ordinare”. Mas, ¿era éste el sentido que le daba san Agustín? No es fácil precisararlo. En cuanto al hábito de los primeros principios, la opinión de santo Tomás es que no se debe mezclarlo en esta distinción pues es anterior (*II St.* d. 24, q. 3 a. 3 ad 5; *De Veritate*, 16, 1,9m). Si hubiera de expresarse técnicamente el motivo, se debería decir: la distinción entre razón inferior y superior tiene cabida en el entendimiento “ut ratio”, el hábito de los primeros principios, en cambio, pertenece al entendimiento “ut natura”. No es necesario su análisis aquí.

instancia elevada y decisiva, interviene la razón superior. El pecado alcanza su consumación y toda su gravedad en ella, aunque más no fuese por omisión culpable. Hasta ese momento la razón interviene sólo parcialmente en el pecado; pero con la adhesión de la razón superior, su compromiso es total. Esa diferencia es la que determina dos grandes especies de pecado: las expresadas por la distinción entre el *consentimiento en la delectación* y el *consentimiento en el acto*. ¿Qué alcances tiene todo esto?

Un acto de pecado, por ejemplo un homicidio ejecutado por venganza, constituye un conjunto (un todo moral) constituido por diversos actos, que suponen diversos momentos. No se consume sino en el homicidio realmente ejecutado; pero, antes de llegar a ejecutarse, se han analizado y escogido los medios. Antes de escoger esos medios, existió una decisión de cometerlo. Y, antes todavía de esa decisión firme, se pensó en ello, se lo concibió como un objeto deseable proporcionado al deseo de venganza.²⁶⁷ ¿Dónde radica el momento decisivo? Es aquel en el cual, habiéndolo considerado como factible se toma la decisión de llevarlo a cabo o, por lo menos, se lo desea verdadera aunque momentáneamente, hasta que se presente la oportunidad de cometerlo. En ese caso, se ha consentido en el acto: santo Tomás lo denomina “consensus in actum”.²⁶⁸ Mas tal consentimiento ha sido precedido por una etapa, quizás corta quizás larga, en la cual el homicidio solamente representaba, sin ninguna intención real de llevarlo a cabo, sólo un verdadero placer interior de venganza. Alguien puede detenerse allí y, a menudo, así sucede; se experimenta complacencia imaginando el mal que afecta a otra persona a la cual no se quiere, del que uno mismo es el causante, sabiéndolo ella, etcétera. Es una delectación interior acerca de un acto no realizado ni siquiera verdaderamente deseado en sentido estricto, pero imaginado. Si hay detenimiento voluntario en dicha complacencia, se ha consentido; santo Tomás la denomina “consensus in delectationem”.

El acto consumado es un término al cual han precedido diversas etapas. Pertenece al orden de la ejecución y la completa. Pero, para ser humano, el orden de la ejecución supone el de la intención, que lo precede y lo anima. Antes de ser realizado y gustado en su acabamiento, el acto terminal ha sido afectivamente consentido. El movimiento tendente hacia él se halla jalonado de actitudes más o menos decisivas, que forman parte del mismo acto deliberado y se ordenan a él, son especificadas por él, y constituyen pecado si el acto mismo lo es; son pecado en la medida en que son aceptadas. Esta es la verdadera manera de entender los “pecados interiores”; no se trata de pecados consumados en el interior, de los cuales se habló en la nota precedente; poco importa, en este caso, sea acto interior o exterior,

²⁶⁷ “Primero se presenta en la mente el simple pensamiento, luego una fuerte imaginación, después la delectación, el movimiento perverso y el consentimiento” (T. DE KEMPIS, *Imitación de Cristo*, I, 13)

²⁶⁸ El pecado “consumado” (o, más en general, “acto consumado”) consiste simultáneamente en una operación por la que se alcanza el fin pretendido y el reposo del apetito o la complacencia causada en él por esa operación. Esta actividad terminal, al mismo tiempo operación y complacencia, puede ser de orden corporal o de orden espiritual; si es espiritual, permanece, al menos en su consumación, en el interior. Consideremos algunos ejemplos: si buscaba la gloria y la he logrado con una actuación brillante, la saboreo interiormente; si buscaba la solución de un problema difícil y la he conseguido, me siento interiormente contento; si me he procurado un manjar que me gusta, no me bastará con haberlo adquirido, aunque el agua me llene la boca; de antemano el acto no se consume mientras no coma el manjar y me deleite. En cada uno de estos casos se trata de un acto de delectación consumada. Moralmente considerada, esa delectación no es ni buena ni mala en sí misma, lo es por orden al objeto de la voluntad, subordinado o no a las normas morales. La delectación, por ejemplo, que acompaña el saborear una buena chuleta de carne argentina el día de Viernes Santo, no es igual, para un católico, que saborearla el día de Pascua. Cuando el acto es malo, el deleite que lo acompaña también lo es; ambos constituyen el pecado consumado, dondequiera que tal consumación se efectúe: en un acto interior del espíritu o en actos corporales externos.

se trata de pecados que forman parte del proceso interior de todo voluntario humano y que, siempre en la línea de este voluntario, permanecen inacabados por no implicar la realización plena.²⁶⁹

El problema a resolver es, por tanto, el de saber cómo se compromete la razón en uno y otro caso, siendo el segundo respecto del primero esencialmente imperfecto. El Angélico responde: en el pecado consumado como acto participa, al menos por omisión, la razón superior, a la cual corresponde decidir sobre todo aquello que, en la vida humana, es algo terminal, realizado. Para el pecado en su fase previa de complacencia interior puede bastar la razón inferior pues el pecado, mucho más fácil, puede cometerse con mayor ligereza y descuido, con menor atención y reflexión. Pero puede suceder que también allí intervenga la razón superior utilizando, con gran refinamiento, todo el espíritu al servicio de la carne.

Esta delectación, llamada acertadamente “morosa” para significar el retardo (“mora” en latín) o detenimiento voluntario sobre ella, no es propiamente un acto de la razón; se encuentra, en cuanto tal, en el apetito, su principio y sujeto. Pero la razón interviene dirigiendo (nótese la diferencia con el “pecado de sensualidad”) y, desde ese punto de vista, se halla comprometida en el pecado, es también su principio y sujeto. Lo mismo cabe decir del pecado consumado, salvo sea consumado en un acto de la misma razón (herejía, juicio temerario, etcétera).

B.1. El pecado de delectación morosa

1.1. Naturaleza de este tipo de pecado

¿En qué consiste la *delectación morosa*?, ¿porqué se atribuye a la razón? Estas dos preguntas, al ser respondidas, nos descubren la naturaleza de este pecado de la razón.

En el proceso del acto voluntario, el orden de la intención precede al de la ejecución. Antes de que el hombre se decida a alcanzarlo, el fin, hacia el cual se dirige el acto voluntario, debe hacérsele presente en el pensamiento. Ya presente así, el fin mueve al apetito presentándosele necesariamente como bueno o malo en el aspecto moral. Puede no haberse apreciado todavía ni su posibilidad ni sus dificultades; la reacción frente a ellas se expresa en sentimientos de complacencia o de fuga. Por ejemplo, se me ocurre la idea de un incendio producido en mi propia casa y ella no me produce ninguna satisfacción; pero si, en cambio, pienso que ese incendio se produce en la de Pedro mi vecino, a quien detesto, noto que ese pensamiento me resulta agradable y se me ocurren motivos: “eso le pasa por haberla robado”, “eso le enseñará a vivir como se debe”, “así aprenderá lo que es una desgracia”, “él también se pondría contento si me hubiese pasado a mí”, etcétera. Poco a poco surgen y se mezclan sentimientos de cólera, de envidia, de odio, etcétera., según las peripecias de la historia que me narro a mi mismo. Triunfo por verlo humillado, desgraciado; hasta puedo llegar a decirme: “Ojalá ese amarrete tenga que venir a pedirme prestado un departamento, así lo dejo «hecho pomada» enseñándole lo que es la generosidad y la magnanimidad”. Pero, al mismo tiempo, no tengo intención alguna de prenderle fuego a su casa; más aún tengo tan buen corazón como para no desearle realmente semejante cosa; frente a una desgracia tan grande, si se produjera de verdad, sentiría pena, pues soy *sensible*. Pero la historia imaginada, que ningún mal produjo, ha suscitado en mi de todas maneras una serie de sentimientos agradables: me he vengado, representé un buen papel, etcétera. Si acepto esta complacencia,

²⁶⁹ Sería conveniente repasar aquí la doctrina sobre la estructura del acto humano estudiada en *Moral Fundamental*.

esos sentimientos, tenemos el *consensus in delectationem*, completamente separado de todo *consensus in actum*. Tal es la *delectación morosa* en estado puro.

Generalmente se habla de ella en orden a la lujuria tan sólo, donde encuentra un terreno muy amplio. Pero es una restricción indebida que puede falsear las conciencias, como si la vida moral se redujese únicamente a dominar ese vicio. Puede existir delectación morosa en todo pecado que halague al apetito; y ¿cuál es el que no lo halaga? La delectación morosa pertenece a la especie del acto imaginado que la provoca: odio, injusticia, envidia, lujuria, vanidad, orgullo, pereza, etc. Se ve bien así en qué consiste. Santo Tomás pone cuidado en distinguirla de otras delectaciones próximas, con las cuales puede mezclarse, pero son completamente distintas. Por ejemplo, el mismo gozo de poder pensar. Aún cuando el objeto no fuese bueno, una operación intelectual bien llevada es una satisfacción: *delectatio de cogitatione*. Los moralistas, en sus sabias elucubraciones sobre el pecado de lujuria, tal vez no imaginen otra delectación fuera de esta *delectatio de cogitatione*. No tiene nada de malo, o podría solamente ser pecado venial, en caso de ser inútil.

La verdadera delectación morosa surge, entonces, de lo representado, *de cogitato*. Todavía, empero, hace falta distinguir. Si este objeto me satisface, precisamente porque es verdadero, entonces es una delectación legítima, unida a la anterior. Si el cuento picaresco que me cuentan, me interesa y me divierte porque es narrado con un arte consumado y mucha gracia, se trata de una delectación legítima, quizás peligrosa, porque es relativamente fácil pasar de la materia a la sustancia, pero, en definitiva, es de naturaleza diferente (ridiculizar el mal es una manera de despreciarlo). La verdadera delectación morosa surge frente a un objeto malo imaginado. Su malicia procede de ser una conformación actual, una connaturalización afectiva del apetito y de la voluntad con un objeto malo; se trata de una aprobación, y si ésta es consentida, es moral. En el presente caso, es mala.²⁷⁰

1.2. *El matiz moral de la delectación morosa*

¿Cuál es la gravedad de este pecado? Por supuesto, se trata de la gravedad objetiva, es decir, considerada en sí misma. Como para todo otro pecado, su gravedad subjetiva concreta dependerá de la cualidad del voluntario acentuado en ella. Parece que en tiempos de santo Tomás existían dudas a este respecto, y hay cierto eco de ellas en lo que escribe. Pero él mismo las rechaza y, desde entonces, la enseñanza común de la Iglesia se fijó definitivamente: la delectación morosa pertenece, de por sí, al mismo orden de gravedad específica que su objeto; no tiene el mismo grado de gravedad que el pecado consumado, ni por consiguiente que el deseo o la complacencia malvados, que constituyen un consentimiento en ese acto ya consumado; pero tiene una gravedad del mismo tipo: venial, si es venial (glotonería, por ejemplo); mortal, si es mortal (injusticia, lujuria, etcétera).

Será necesario pues, como en todo pecado mortal, declararla —cuando es mortal— en el foro de la penitencia según su especie. Pero se admite aquí comúnmente, y con un argumento a primera vista razonable, que la importante es la especie *general*, en concreto por cuanto atañe a la lujuria. Es suficiente acusarse de delectaciones morosas impuras. Si, en las imaginaciones concomitantes que las han nutrido, entraron circunstancias propias del adulterio, el sacrilegio, la homosexualidad, etcétera; por lo general se trata de algo accidental,

²⁷⁰ Escribe el P. FR. LUIS DE GRANADA: “En la tentación está la simiente del pecado, y en la delectación el nutrimento, y en el consentimiento la perfección dél. Y si quisiéremos más delicadamente considerar estos grados, hallaremos que de la tentación nasce el pensamiento, y del pensamiento la afición, y de la afición el deleite, y del deleite el consentimiento” (Compendio de Doctrina Cristiana, p. 2, c. 12; ed. Cuervo, t. 13, p. 172; citado por P. LUMBRERAS, l.s.c., p. 928).

pues lo buscado es, ante todo, un estado de complacencia interior; no sería necesario (según la mayor parte de los autores) señalar el detalle, salvo en caso de que hubiese sido buscado expresamente como materia propia de la delectación morosa. Por el contrario, cuando se trata del deseo y *a fortiori* del acto, es menester aclarar la especie última.

La importancia de este pecado es la de no constituir solamente una categoría muy característica de pecado, sino a menudo también una categoría de pecadores. Generalmente se trata de una *compensación* psicológico-moral por algunos pecados que, por muchos motivos, se tornan irrealizables. Sobre todo la debilidad o la impotencia: es el vicio favorito de los tímidos, los veleidosos, los perezosos. Esa clase de gente no llegará ni siquiera hasta el deseo, porque el acto se les presenta aún más difícil y dañino que delectable. Han descubierto su reino: el sueño, o más exactamente el *ensueño* malsano. Un cobarde, sólo capaz de hacer genuflexiones ante alguien a quien detesta, porque le teme sobremanera, se refugia en su mundo interior imaginando situaciones en las cuales triunfa sobre el otro, lo tortura, teniendo una muchedumbre a sus pies que aplaude su hazaña, etcétera... Pero tendría miedo incluso para desear que suceda de veras.²⁷¹

Lo dicho en el orden del mal y del pecado vale también para la línea del bien con una diferencia: si la delectación morosa basta para el pecado porque hace a la voluntad efectivamente mala, no basta para el acto bueno y el mérito, pues el bien no existe sino en cuanto realizado o, al menos, eficazmente deseado. Conviene saber que los veleidosos de la virtud y de la santidad son innumerables, son muchos quienes sólo *sueñan* con el cielo.²⁷² Allí se comprueba que la distinción entre consentir en el acto y consentir en la delectación, en la significación explicada, es psicológicamente muy honda y moralmente capital.

1.3 *El pecado de consentimiento*

Después de lo anteriormente explicado sobre la distinción entre razón superior e inferior, podemos entender ahora perfectamente porque atribuye santo Tomás el pecado de consentimiento a la razón superior, así como ha asignado el de delectación morosa a la razón inferior. El texto de la Suma es suficientemente claro. Podemos, pues, completar lo allí dicho con lo escrito en otros lugares.

Tengamos en cuenta, en primer lugar, que ningún conocimiento en cuanto tal es malo en sí mismo; es accidental, por tanto, que algunos conocimientos puedan ser peligrosos. Importa, no obstante, comprender que no todos los conocimientos son igualmente ennobecedores, ni representan para el espíritu humano la misma perfección. Se le presenta, entonces, a la persona, desde el punto de vista de su conducta y de su ocupación, un problema de jerarquía de valores, que automáticamente se convierte en un problema moral. No lo expresemos en los términos de precepto positivamente promulgable y de las categorías de lo permitido y lo prohibido, sino en los términos de lo bueno y de la recta orientación hacia el verdadero fin de la vida humana. No se puede reprochar a alguien el desear conocer un determinado género de objetos, por ejemplo las diversas especies de coleópteros y sus particularidades; o, incluso, si es simplemente para conocerlas pero abrigando el propósito de preservación y de curación, las evoluciones aberrantes de algunos vicios.²⁷³ El conocimiento

²⁷¹ “En este pecado suelen caer comúnmente las personas viciosas y deshonestas, las cuales, cuando no tienen aparejo para cumplir sus malos deseos, hacen eso que pueden, que es revolcarse con el pensamiento en el cieno de la delectación, mayormente cuando, por su honra o, por su encerramiento, tienen tomadas las puertas para obrar mal” (FR. LUIS DE GRANADA, Memorial de la Vida Cristiana, tr. 2, p. 2, c. 1, s. 5; ed. Cuervo, t. 3, p. 86).

²⁷² Se suele decir jocosamente para expresar este hecho tan frecuente: *el infierno está enlosado de buenas intenciones*.

²⁷³ “Deleitarse en el pensamiento de cosa mala a veces no importa algún pecado, ya que puede ser lícito y hasta

eleva a la altura del espíritu lo que es inferior al hombre; el mal sólo comienza con la complacencia afectiva, porque el amor arrastra hacia el nivel de lo amado.²⁷⁴ Por tanto, nunca se reprochará a un hombre por desarrollar su inteligencia en el nivel de la razón inferior, para conocer las cosas humanas y creadas, es decir, en el nivel —para usar términos más comprensibles— de las ciencias y de las técnicas. Es un panorama que se le ofrece y en el cual despliega auténticas perfecciones humanas.

Pero se le podrá reprochar ocuparse y dejarse absorber de tal manera por esos conocimientos al punto de olvidar o descuidar conocimientos más altos, los de la razón superior, pertenecientes al orden de la sabiduría. Elevarse hasta ellos, aunque no sea forzosamente en una modalidad científica, no es algo *facultativo*. Es algo contrario a la naturaleza de la inteligencia pretender restringirla al dominio de las cosas temporales, cuando su privilegio es precisamente el de trascenderlas y elevarse hasta los principios de los cuales depende. Y esto es tanto más verdadero cuanto, en el orden concreto donde nos encontramos, existe un conocimiento absolutamente necesario y, por ende, obligatorio para todo hombre, situado en el nivel de la razón superior: la fe teologal. Por cierto, ella es un don de Dios y no se puede adquirir con esfuerzos naturales. Pero cerrarse, a causa de las otras preocupaciones en las que se halla sumergido nuestro espíritu, a todo interés sobre los problemas por ella resueltos, no puede darse sin pecado. No solamente es culpable el rechazo positivo de la fe, también lo es la omisión de cuanto podría abrirle las puertas de la inteligencia. No plantearse siquiera el problema religioso o, habiéndolo descubierto, relegarlo al grupo de las “cosas de las cuales uno no se ocupa”, es necesariamente pecado. Aunque se ponga la excusa de haberse acostumbrado a métodos y a tipos de certeza que nos colocan fuera de su nivel, o porque, en el fondo oscuro del alma, se experimente miedo de sus planteos. Cuando cierta mentalidad cientifista o materialista ha impregnado las mentes, es más por omisión que por rechazo por lo que vemos a menudo descartadas de la vida de la inteligencia las actividades de la razón superior. Pero esta omisión —cuyo grado de voluntariedad, directa o indirecta, solamente Dios puede juzgar concretamente en los casos particulares— es en si misma un pecado muy grave.

La aplicación y el grado de consagración de la inteligencia a determinados órdenes de objetos depende de una elección voluntaria: emana de las virtudes morales. El culpable de esta mala opción no es directamente el contenido de los conocimientos cultivados, es más bien cuanto pueda contener de rechazo respecto de conocimientos más altos y más decisivos

obligatorio —por ejemplo al moralista, al abogado, al médico— estudiar y discurrir sobre la fornicación, el adulterio, el incesto, etcétera. Otras envuelve pecado venial, cuando esos estudios o discursos fueran inútiles. En casos, hasta podemos hablar de pecado grave, verbigracia cuando hubiera peligro de pasar del gusto que se recibe pensando al gusto que se recibe de lo pensado. En este punto son más peligrosas las novelas (¿qué decir, entonces, del cine y la televisión?) que describen las varias manifestaciones del amor que las historias —reales o imaginadas— de ladrones, piratas y homicidas” (P. LUMBRERAS, l.s.c., p.929). Este es un problema que sería hoy interesante, incluso psicológicamente, analizar: el influjo de la cultura de la imagen (realidad desconocida por los antiguos moralistas) en la mentalidad y en la conducta moral del hombre contemporáneo. Quizás no haya aumentado en la sociedad el abuso de la sexualidad (¿o sí?), pero ciertamente la criminalidad goza de un auge indescriptible. No caben dudas, en estos terrenos movedizos hay cosas que rever. Santo Tomás no admite mucha diferencia entre la delectación morosa en lo venéreo y en el homicidio (cf I-II, 74, 8, 5m; esta respuesta es diversamente interpretada por los distintos moralistas).

²⁷⁴ “*El que ama se asemeja a la cosa amada; el que conoce adapta la cosa conocida a su propio modo de ser. De suerte que, cuando se trata de cosas inferiores, las elevamos cuando las conocemos, porque les damos nuestro propio modo de ser; pero cuando las amamos nos envilecemos. En cambio, cuando conocemos las cosas superiores, las empequeñecemos al adaptarlas a nuestra inteligencia; pero, cuando las amamos, nos elevamos hacia ellas*” (II-II, 23, 6, 1m). Cf I, 82, a 3; etc.

para la vida humana. Es así como se dan aquí pecados que frecuentemente no son suficientemente conscientes como para sobrepasar los límites de lo venial, pero que, objetivamente hablando, tienen todo lo necesario para ser pecados mortales, tanto más graves cuanto que la facultad, así mutilada respecto a una de sus finalidades intrínsecas, es la más elevada y necesaria para la rectitud de la vida humana. Si, en el orden de la vida sexual, el pecado se aprecia por oposición a las finalidades naturales de las funciones en ellas incumbidas, en el orden de la vida intelectual no se da una situación de menor gravedad, aunque los moralistas casi no hablen de ello. También aquí pueden darse, aunque en un sentido muy distinto, *pecados contra la naturaleza*.

Y lo afirmado de los individuos podría decirse también, al menos por atribución, de las civilizaciones, consideradas en su tipo fundamental. Una civilización enteramente subordinada a los valores de la ciencia en el dominio de la razón inferior, mutilada de los valores de la sabiduría relegados al nivel de lo puramente desconocido, no es una civilización plenamente humana. Se podría decir analógicamente, como leíamos antes en un texto de Juan Pablo II, que es una civilización en estado de pecado. No ciertamente, vuelvo a repetirlo, en el sentido estricto de un pecado colectivo imputable a todos y a ninguno al mismo tiempo, sino en el sentido de que las omisiones de muchos contribuyentes a proporcionarle su imagen y su estilo se han interiorizado en ella, hasta el punto de convertirse en una carencia de tal magnitud que ahora se generalizan y multiplican las omisiones y se llega paulatinamente a perder conciencia de las mismas. Una civilización cerrada a los valores religiosos, mutilada de los valores cristianos que antes la impregnaban, ya no puede gozar de sus verdaderas dimensiones humanas. Está marcada por el pecado, cualquiera sea actualmente el grado de su desarrollo en el nivel de la razón inferior.

C) SECCIÓN III

CAPÍTULO IV

LAS CAUSAS DEL PECADO

ARTÍCULO I

LAS CAUSAS DEL PECADO EN GENERAL

Después de haber considerado las causas *formal* y *material* del pecado, entra ahora santo Tomás a la consideración de sus *causas eficientes* y de sus *efectos* propios. Es lo que constituye la materia de estudio de esta tercera sección. Las causas del pecado pueden ser analizadas ya sea *en general*, ya sea *en particular*. Al considerarlas *en particular*,²⁷⁵ se deben distinguir las *interiores* de las *exteriores*. Entre las causas *exteriores* (otros seres distintos al

²⁷⁵ Cf I-II, 76, prólogo
www.traditio-op.org

mismo sujeto del pecado) se enumeran: otro *hombre*, el *demonio* y *Dios*. Otro hombre y el demonio pueden ser causa del pecado por sugestión o tentación; pero el hombre, además, es causa del pecado humano por *otra vía*, o sea, la del origen de la naturaleza: *el pecado original*. Dada la importancia de este tema, sin olvidar su verdadero sitio en el orden lógico del tratamiento propuesto por santo Tomás, debemos desglosarlo del resto del tratado y lo consideraremos más tarde, al final del mismo y en una cuarta sección.

¿Puede el pecado tener causas eficientes? Esta pregunta, aparentemente sin sentido, no es, sin embargo, fácil de responder. En principio es absolutamente verdadero que nada puede existir sin causas de uno u otro género. Pero, en el caso concreto del pecado, por tratarse formalmente de una privación, la determinación de sus causas resulta bastante más compleja que en las otras realidades.

1º. *El mal privativo en general*

Veamos, ante todo, lo que sucede de un modo general, con las causas del mal, para aplicar luego esas nociones al pecado. El mal puede ser producido, como un *efecto positivo*, por una *causa directa*. Cuando se trata de una simple negación, el mal se produce por la simple *remoción* de la causa; suprimida ésta se suprime el efecto, como cuando desapareciendo el sol tras el horizonte sobreviene la oscuridad y apagándose el fuego cesa la combustión y aparece el frío. En este caso la causa es *per se* o directa. En cambio, cuando estamos ante una *privación*, sus causas actúan de un modo distinto. Una privación propiamente dicha (ausencia de un bien debido) no puede afectar a un ser de una manera *primaria y natural*; por el solo hecho de tratarse de una privación, se deduce que la forma contraria es la naturalmente conveniente al sujeto. Si ella falta, eso sólo puede deberse a alguna interferencia, un impedimento: “*Cuanto está exigido por la naturaleza no puede faltar, si alguna causa no lo impide*”.²⁷⁶ No invalida esta explicación el que el mal constituya un *no-ser*, porque no es un *non esse simpliciter*; es el *no-ser* en un sujeto de una perfección que él debiera tener y tendría si algo no se hubiese interpuesto. Ese *algo* es la causa de la privación. Pero no puede tratarse de una causa *per se* o directa, o sea, de una causa destinada de antemano a producirlo; el mal, en cuanto privación, no puede ser producido como un efecto propio. Procede de la actividad de una causa que, de suyo, se ordena a otra cosa. Tal es el principio expresado con la fórmula *praeter intentionem*: es algo causado *per accidens* o *indirectamente*. Por cierto, existe relación con una causa, más sin constituir el término directo de su acción; ésta —repito— se ordena a otra cosa. ¿Cómo se vincula la privación con esa causa? Puede ser de dos maneras:

a) *Por parte del mismo efecto*: por ejemplo, cuando este efecto no puede ser causado sin la destrucción de otro: “*generationem unius sequitur corruptio alterius*”. Si quiero transformar un trozo de arcilla en estatua debo hacerle perder su forma primitiva, pero directamente trabajo en la construcción de la estatua; otro ejemplo: un león no puede alimentarse sin la muerte de la oveja, pero su acción directa es la de alimentarse.

b) *Por parte de la misma causa*: si ya existe en ésta un defecto, necesariamente será transmitido a su efecto, o sea, a su acción y a su término. En este segundo caso, el mal surge *per accidens* o indirectamente: lo que produce la acción defectuosa no es propiamente el defecto mismo, sino la potencia natural activa afectada accidentalmente por una privación. *Per se* esta causa actúa en cuanto *eficiente*, no en cuanto *deficiente*; esto último es *per accidens*. Pero le será atribuido el mal de la acción precisamente en cuanto deficiente; esto se ilustra con el ejemplo clásico del rengo: si camina no es porque su pierna

²⁷⁶ I-II, 75, 1

esté torcida o su tibia sea defectuosa, sino porque posee suficiente vigor muscular para moverse; pero no camina correctamente por razón del defecto existente en su extremidad inferior.

Un mal se explica, por consiguiente, sea por la producción de un bien que arrastra consigo la privación de otro, sea por el influjo de una causa defectuosa anterior a él. Pero la *raíz profunda* y última, implicada por la misma posibilidad de una privación o de un defecto, es la *potencialidad* de la cual toda criatura está dotada. Si ella es contingente en el bien (posibilidad del mal) se debe a que antes es contingente en el ser (posibilidad de no-ser). Para que en un sujeto falte algo que debería poseer es necesaria previamente la posibilidad de la no-existencia de ese algo y, por tanto, de que no sea idénticamente el mismo sujeto. La posibilidad del mal en el Acto Puro es totalmente impensable.

2º. *El pecado en cuanto mal*

Apliquemos ahora estas nociones al caso del pecado o mal moral. El pecado —según hemos repetido ya muchas veces— es un *acto humano malo*. En cuanto acto humano tiene una causa propia o *per se*: la voluntad, u otra potencia sujeta al imperio de la voluntad. Pero, si el pecado se puede catalogar en el género del *mal*, es sólo por la *privación* en él implicada. Después de todo lo anteriormente visto, no podemos abrigar dudas sobre este hecho. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿cuáles son las causas de esta privación? Ante todo, es necesario observar que no se trata de un mal *por parte del efecto* mismo, antes examinado. El mal moral afecta a la acción voluntaria, formalmente immanente. Es por excelencia un mal del acto mismo. Por tanto, según los principios expuestos se ha de buscar su razón de ser en la *deficiencia* de su *causa*. ¿Cuál es y dónde se encuentra su raíz? Notemos lo siguiente:

a) Esta deficiencia, anterior al pecado, pero necesaria para poder explicarlo, no puede ser *natural*. Si fuese así, en vez de producir el pecado como mal moral lo justificaría, de la misma manera que la pierna más corta justifica la renguera; se podría decir: “ella no tiene la culpa de ser más corta”.

b) Por consiguiente, es menester que este defecto pertenezca también él al *orden de lo voluntario*. Sin eso se reduciría a un *mal físico* cualquiera y deberíamos encontrarle una explicación en el nivel de la misma naturaleza. Pero, además, es necesario —aún tratándose de algo voluntario— *que no sea pecado*; de lo contrario, no podríamos explicar al pecado en cuanto tal, pues deberíamos primero encontrar una explicación de su causa, la cual ya sería pecaminosa. Todo el problema reside, por tanto, en comprender cómo puede existir en la voluntad un defecto perteneciente al orden de lo voluntario, no siendo todavía pecado. Este *defecto* existe; más aún, es *congénito* a toda voluntad creada. Pero, al estar sometido al imperio de la voluntad, su influjo en la acción le será *imputable* a ésta. Sabemos que ninguna criatura es su propio existir o su propio obrar, de donde la absoluta posibilidad de su no-existencia o de su falla en la acción (contingencia en el ser y contingencia en el bien en el sentido metafísico). De la misma manera, ninguna criatura es su propia norma de obrar, de tal manera que sus acciones estuviesen siempre infalible y correctamente reguladas. La conformidad con la norma en las acciones libres *no es una propiedad* de la naturaleza humana y, de hecho, sólo en Dios puede darse naturalmente. Si no fuese así, una criatura podría ser *necesaria*, lo cual es absurdo. En una criatura, la bondad de sus acciones por conformidad con una norma solamente puede *relacionarse* con una norma superior a ella misma: es una conformación en acto de algo sólo conformable en potencia.

Considerada *en potencia*, la voluntad creada no está actualmente en conformidad con la norma, y no puede estarlo por la sencilla razón de hallarse en potencia de conformación; pedirle más sería contradictorio con su dimensión criatural. Esta carencia de conformación

www.traditio-op.org

actual, no solamente no es pecado, ni siquiera es un mal en el sentido metafísico. No es una privación, sino una mera negación; pura ausencia de la actualidad de perfección no debida a la criatura.

Pero, si las cosas son así, entonces cabe ahora preguntar: ¿en qué sentido puede considerarse voluntario este defecto congénito a toda voluntad creada? ¿No lo estamos definiendo precisamente como algo natural?

Es voluntario porque el tránsito de la potencia al acto, con o sin adecuación con las normas, es voluntario. El hecho de que la potencia misma, en cuanto tal, no se halle actualmente en conformidad con las normas (es decir, no sea algo congénito en ella) no supone que su acto tampoco lo sea de una manera natural y necesaria; por el contrario, eso es justamente lo que se encuentra en poder de la voluntad. Es ella quien convertirá su acto en conforme o no con las normas. Entonces, si el acto no se produce en conformidad con las normas, ya no se trata de una simple negación, de una pura ausencia de algo no debido, sino estrictamente del mal moral, del pecado: privación de una perfección *debida al acto*, sin la cual carece de integridad. Y, precisamente porque esta privación del orden en el acto se encuentra bajo el poder de la voluntad actualmente operante, constituye un mal voluntario, un mal moral o un pecado. Si, por el contrario, el acto se realiza en conformidad con las normas, es un acto bueno, no sólo con bondad metafísica sino, además, con una bondad moral, porque es una acción perfectamente voluntaria y libre.

Esta doctrina es propuesta virtualmente por santo Tomás en la *Suma Teológica*, pero la encontramos admirablemente sintetizada y explicitada en la cuestión disputada *De Malo*, donde, entre otras cosas, afirma: “*El defecto que se concibe en la voluntad antes del pecado no es ni culpa ni pena, sino pura negación; mas reviste carácter de culpa cuando, con tal negación, se aplica a la operación. Por esa misma aplicación a la operación se torna debido el bien del cual carece, o sea, atender actualmente a la norma de la razón y de la ley eterna*”.²⁷⁷

Por ahora prescindamos del problema de la relación de toda acción de la criatura con la causalidad divina, origen de todo ser y de todo obrar. Siempre ha sido difícil el tratamiento de este tema, pero se agudiza cuando se trata del acto del pecado el cual, sin embargo, en cuanto ser, no puede escapar tampoco a dicha causalidad. Más adelante deberemos estudiarlo detenidamente (cuando se consideren las causas externas del pecado), aunque su análisis específico pertenezca al tratado de la Gracia. Es importante comprender por ahora dónde se encuentra la raíz de la deficiencia moral y cómo el pecado tiene en la voluntad humana su causa próxima e inmediata. Es causa *eficiente per se* en cuanto el pecado es un *acto* humano positivo, y es causa *deficiente o per accidens* en cuanto el pecado es *privación*, porque es en ésta —según hemos repetido tantas veces— donde se efectiviza su dimensión de mal moral. La denominamos causa *deficiente* por ser congénitamente defectible: contingencia en la realización del bien moral como consecuencia de la contingencia criatural en el obrar, a su vez consecuencia de la contingencia en el ser propia de la criatura.

3º. Respuesta a algunas dificultades

Antes de pasar más adelante en esta consideración de las causas del pecado en general, conviene detenerse para considerar algunas dificultades que han ido formulándose en el transcurso del tiempo y no aparecen de inmediato en una primera visión de las causas del pecado.

²⁷⁷ *De Malo*, 1, 3, 3m
www.traditio-op.org

11. La primera de ellas surge de la siguiente afirmación de santo Tomás: “*omnis enim causa per accidens reducitur ad causam per se*”.²⁷⁸ ¿Qué alcance tiene este principio? En realidad, se trata de un principio metafísico aplicable a todos los géneros de causas. Ninguna causa produce un efecto indirecto o *per accidens* sino a través de su efecto propio, inmediato o *per se* (el directamente intentado). En el caso presente, significa que la causa eficiente de la malicia privativa se reduce o *traslada* a la causa eficiente del elemento positivo, o sea, del acto del pecado. No precisamente a la causa eficiente de la entidad del acto del pecado, pues entonces estaríamos reduciendo a Dios, en última instancia, la existencia del pecado; sino a la causa agente deficiente inmediata del acto de pecado, es decir, a la voluntad que, al apartarse de la norma moral, tiende al bien percedero, bien aparente (*bonum secundum quid*) pero, en realidad, verdadero mal (*malum simpliciter*), provocando la privación conexas con el acto del pecado y constituyéndose así en real causa indirecta o *per accidens* de la malicia moral: *En todas aquellas cosas en las cuales una de ellas debe ser regla y norma de todas las demás, el bien en lo medido y regulado proviene de su conformidad con la norma o regla; y el mal por no conformarse con la norma y regla. Si, por ejemplo, un artesano debe hacer correctamente un corte en la madera de acuerdo con una regla y no lo hace directamente con ella, lo cual es hacerlo incorrectamente, este mal corte será causado por no haberse sometido a la regla. De manera semejante, la delectación y toda otra realidad en las cosas humanas debe ser medida y regulada según la regla de la razón y de la ley divina; por tanto, no acudir (non uti) a la regla de la razón y de la ley divina se presupone (praeintelligitur) en la voluntad antes de la elección desordenada. No es necesario buscar otra causa a este no-acatamiento de la mencionada regla; para ello basta la misma libertad de la voluntad, por la cual puede obrar o no obrar. No prestar actual atención a la norma, considerado en sí mismo, no es mal ni de culpa ni de pena, porque el alma no está obligada ni le es posible prestar atención en todo momento y actualmente a tal norma. La característica de culpa se presenta en primer término cuando, sin prestar actual atención a la norma, la voluntad procede a la mencionada elección; como no peca el artesano por no tener siempre presente la regla, sino por proceder al corte de la madera sin usarla”.²⁷⁹*

21. Pero, a pesar de todo lo ya explicado, el problema de la causa del pecado sigue siendo difícil de resolver; el mismo santo Tomás formula la más incisiva objeción que es posible formular. Al responderla, tal vez nos expongamos a repetir parte de lo ya mencionado, pero es menester introducir algunas precisiones a lo ya dicho. La objeción es la siguiente: *Si el pecado tiene una causa, ésta no puede ser algo bueno, ya que el bien no puede causar sino el bien; tampoco puede ser algo malo, ya que la privación es no-ser y éste nada puede producir. Por otro lado, el mal es de pena o de culpa; el mal de pena no puede ser causa del pecado, pues es su efecto propio; tampoco puede ser el mal de culpa, pues éste es precisamente el pecado y nada puede ser causa de sí mismo.*²⁸⁰

La respuesta, de hecho, ya la expuse antes. Voy a formularla, a pesar de todo, en otros términos, dado que no es fácil captar su aguda sutileza. La causa del pecado no es, absolutamente hablando, ni el bien en cuanto tal ni el mal en cuanto tal, justamente por los motivos aducidos en la objeción. ¿Cuál es entonces? *Es el bien realizado con un defecto.* Mas, para comprender correctamente esta respuesta, tengamos presente que el mal tiene una causa deficiente de una manera diversa en el orden de las acciones voluntarias y en el de las

²⁷⁸ I-II, 75, 1

²⁷⁹ *De Malo*, 1, 3.

²⁸⁰ Cf I-II, 75, 1, 30 objeción.

naturales.²⁸¹ El agente *natural* está determinado *ad unum*: produce su efecto *tal-cual-él-es*; en consecuencia, si allí se da el mal, éste debe ser imputado o a un defecto del agente (facultad deficiente), o a un defecto del instrumento (deformidad de la tibia, por ejemplo), o a la indisposición de la materia. En el orden de los actos voluntarios las cosas son distintas: “*El vicio moral no se sigue de un defecto de la potencia natural, porque la enfermedad de la potencia o bien suprime totalmente el mal moral, o bien lo disminuye: la enfermedad no postula pena, sino más bien misericordia*”.²⁸²

Al mal moral no se le debe, pues, asignar una causa natural sino voluntaria. Esto ya lo he explicado largamente. Pero surge una nueva dificultad: un acto deficiente supone un defecto en el agente (en este caso la voluntad). Pero este defecto preexistente no puede ser *natural* (pues, en tal caso, la voluntad pecaría siempre y necesariamente), tampoco *casual* (las casualidades son impremeditadas y suceden al margen de la razón), luego —se dice— es *voluntario*. Pero, si es un defecto voluntario ya es un pecado moral, cuya causa debe ser nuevamente indagada, y así tendríamos un proceso en infinito. Necesariamente, por tanto —según lo expliqué más arriba— se habrá de asignar al pecado como causa un defecto voluntario que no sea en sí mismo pecado. La respuesta ofrecida por santo Tomás es que el agente segundo obra *sin defecto* cuando permanece bajo la ordenación del Primer Agente, y *deficientemente* cuando se sale de esa ordenación. En la acción moral se dan dos principios precedentes a la voluntad: el acto de la potencia cognoscitiva (“nada es querido si no es conocido”) y el objeto o el fin. Además, cada móvil debe responder a su motivo. Empero, no cualquier conocimiento de la razón es motivo debido de cualquier movimiento del apetito, ni cualquier bien es proporcionado a la voluntad, sino sólo un bien determinado. Este hecho nos obliga a observar que la voluntad:

1) O bien tiende al acto siguiendo el conocimiento de la razón que le presenta un objeto *propio y proporcionado*, en cuyo caso la acción de la voluntad es buena.

2) O bien realiza una acción tras un conocimiento de la razón que le presenta un bien *diverso de su propio bien*, lo cual sucede cuando la inteligencia *razonando* llega a un bien que no lo es realmente, o no lo es ahora y de este modo.

3) O bien tiende al bien deleitable siguiendo el conocimiento de las potencias sensitivas.²⁸³

En dos de estos casos *precede*, en la voluntad, al pecado de acción un defecto del orden de la razón (tercer caso) o del fin debido (en el segundo y en el tercero). Este defecto es propiamente la causa del pecado por parte de la voluntad. Santo Tomás describe sus propiedades: es un *defecto voluntario*, porque está en poder de la voluntad que la razón considere o deje de considerar, o que considere esto o aquello (tal es nuestro caso); igualmente está bajo el poder de la voluntad querer o no querer, cuando ya se ha producido el acto de conocimiento intelectual o sensitivo. Este defecto no es pecado, como explica en el texto anteriormente citado y comentado. Sólo quedaría por determinar si este *non uti*, del cual habla, precede necesariamente al acto de la voluntad con *prioridad de tiempo* o basta lo preceda con *prioridad de naturaleza*. La respuesta más común entre los tomistas es que se trata de lo segundo: se supone que la voluntad es movida por el conocimiento sensitivo o por el bien indebido antes de elegir y de obrar. Veremos este punto con mayor detenimiento al hablar de las causas extrínsecas del pecado.

²⁸¹ Cf I-II, 49, 1, 3m.

²⁸² CG III, 10.

²⁸³ Aquí parece referirse santo Tomás al pecado “de pasión”, (pues se trata de un acto de la voluntad), más que al pecado “de sensualidad” (ya estudiado), donde no se da propiamente acto de la voluntad.

4º. *Conceptos complementarios*

El Angélico, después de haber explicado cómo se debe entender la causa del pecado, agrega algunas nociones complementarias determinantes aun más específicamente la solución del problema. Las expongo sintéticamente a continuación.

1). *El pecado tiene causas interiores al hombre*

Una vez considerada la explicación metafísica de la causa del pecado, mostrando como la raíz del mismo se halla en la contingencia de la criatura, es decir, en su congénita deficiencia, se ha de indagar ahora sobre el origen psicológico del pecado en el funcionamiento correlativo de las diversas potencias concurrentes a la producción de un acto humano. Por ello se deberán asignar tres grandes causas del pecado interiores al hombre: la primera, la que arrastra al mal, es la sensibilidad o la pasión, origen del pecado de debilidad o fragilidad (*infirmitas*); la segunda, la que abandona en el mal, es la razón por su inconsideración o su abstención, origen del pecado de ignorancia; y la tercera, la que ejecuta o acepta el mal, es la voluntad deliberada, origen del pecado de malicia.

Luego las estudiaremos en particular, pero es menester señalar ahora algunos rasgos comunes. La sensibilidad puede no representar un papel primario (*in via generationis*), pero puede ser provocada por una decisión o elección voluntaria anterior; en tal caso, lejos de suponer una debilidad o fragilidad del pecador, constituye un agravante del pecado. La razón, a su vez, en virtud de su principalidad como potencia humana por antonomasia, puede representar una función mucho más activa, de refinamiento en el mal, de cálculo y de organización, pero es factible, al mismo tiempo, un error de apreciación que atenúe el pecado; ese error, de todas maneras, también puede tener un origen voluntario, en el cual caso desaparece el atenuante. Finalmente, la voluntad puede verse comprometida con el pecado sólo por omisión del acto; pero, simultáneamente, cuando proviene de la sensibilidad como fragilidad o de la inteligencia como ignorancia o error, puede revestirse de malicia por la intervención de la voluntad. Estas consideraciones son útiles para conocer el aporte psicológico de cada una de las potencias en la formalización del pecado.

2). *El pecado tiene causas externas insuficientes*

El verdadero pecado “procede del interior del hombre”, según la enseñanza evangélica. Sus únicas causas próximas, por ende, son las mismas potencias humanas. Si se acepta el influjo de causas externas es sólo de una manera lejana, indirecta y mediata. Las causas externas pueden influir, no inmediatamente sobre el acto mismo del pecado sino sobre las potencias ejecutantes. Todo el problema estriba, entonces, en conocer el grado de influencia ejercido por esas causas externas sobre las distintas potencias.

3). *Influjo sobre la voluntad*

Ya sabemos, por el tratado correspondiente,²⁸⁴ como ningún movimiento voluntario puede ser impuesto a un sujeto desde el exterior. Por otra parte, ninguna causalidad eficiente creada puede violentar la voluntad espiritual. Ésta se inclina: o bien naturalmente (*voluntas ut natura*) hacia aquello que constituye su objeto formal primario, el bien total o el fin último en cuanto tal (bienaventuranza); o bien por autodeterminación y libremente (*voluntas ut potentia*) hacia los bienes particulares en cuanto

²⁸⁴ Especialmente I-II, 6.
www.traditio-op.org

medios subordinados al fin último. Existe, sin embargo, una causa externa capaz de mover la voluntad desde su misma interioridad por ser una causa trascendente y de otro orden, siempre presente en la actividad de las criaturas; me refiero, como es lógico, a la causalidad divina, cuya intervención hace posible la realidad tanto del ser cuanto del obrar de las criaturas. ¿Puede ser Dios causa del pecado? Por supuesto, la respuesta es absolutamente negativa; pero, si el pecado es también un acto, no puede substraerse enteramente al influjo universal de la Primera Causa. Y no es problema de fácil solución.²⁸⁵

4) *El influjo sobre la inteligencia*

La inteligencia interviene en el pecado por vía de la ignorancia y del error; por eso es una de sus causas interiores. Mas, al mismo tiempo, se halla expuesta a la influencia de otras causas externas incidentes sobre ella por sugestión o persuasión. En este caso, las causas externas del pecado son, en primer lugar, los otros hombres o, en otros términos, el *mundo* en el sentido evangélico, y también el *demonio*, gran tentador. Pero ni unos ni otro pueden afectar directamente la inteligencia y provocar infaliblemente su desatención o su error. La única manera de llegar hasta la inteligencia es mediante la proposición del objeto. Por este motivo, su acción comienza a efectuarse sobre las potencias de conocimiento y apetito sensitivos.

5) *El influjo sobre las potencias sensitivas*

El apetito sensitivo, en su dimensión propiamente humana (el caso de los animales es completamente distinto), no puede ser movido necesariamente por los bienes sensibles, porque —según he repetido una y otra vez— participa a su manera de la libertad. Santo Tomás, pese a todo, agrega lo siguiente: “*a no ser que esté ya algo dispuesto*”. Si la actividad propiamente espiritual jamás puede ser violentada desde el exterior, no sucede lo mismo con el apetito sensitivo. Su participación remota del modo de obrar libre de la voluntad no anula necesariamente su cercanía con el modo de obrar natural, y puede bastar una costumbre adquirida para que se introduzca una especie de necesidad en sus reacciones. Por cierto, en la medida según la cual esta necesidad prevalece en el apetito sensitivo, excluye la culpabilidad o disminuye su grado. Pero, incluso en ese caso, la razón y la voluntad pueden ofrecer fuerte resistencia. Sin embargo, su ejercicio (el de estas potencias) puede verse obstaculizado “si se pierde la cabeza”, como vulgarmente se dice. Aún así, no se debe hablar de necesidad absoluta, salvo se trate de una anomalía patológica, permanente o transitoria.

6) *Conclusión*

Como se ve, ninguna causa exterior puede ser suficiente para la existencia del pecado por sí sola; siempre será necesario el concurso de las potencias internas y, además, de un *concurso libre*: ése es un punto capital. A esta doctrina se ha de agregar la del pecado original y su influencia en los descendientes del primer hombre. Santo Tomás analiza este tema entre las causas externas del pecado (por parte de los demás hombres). Es el lugar adecuado para hacerlo. Pero, en la actualidad, el pecado original es estudiado por muchos autores en teología dogmática, sea al hablar del estado de justicia original, sea como preámbulo al tratado de la Encarnación. Esto no tiene lógica alguna.²⁸⁶

²⁸⁵ Es llamada jocosamente “*crux theologorum*”.

²⁸⁶ Cf DOMINGO BASSO, O.P., *Justicia Original y Frustración Moral*, ed. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000. www.traditio-op.org

5°. El pecado causa del pecado

Sabemos, por el tratado de los hábitos y virtudes, que los pecados y vicios,²⁸⁷ al revés de aquellas, no están conexos entre sí. De todos modos, un pecado siempre llama a otro (*abyssus abyssum invocat*). Una determinada clase de pecados nunca es permanente, los pecados se van intercambiando de una manera progresiva y paulatina. Los contrarios por exceso y por defecto lógicamente no pueden coexistir en el mismo sujeto, al menos en forma simultánea. Otros, en cambio, no son incompatibles; más aún, algunos son complementarios como, por ejemplo, la embriaguez o la drogadicción y la lujuria. ¿Qué causa se puede asignar a la propagación de los pecados? Santo Tomás parte del modelo de las cuatro causas clásicas:

1. *En el orden de la eficiencia o causalidad eficiente*

Un pecado puede tener sobre otro pecado aquella causalidad indirecta denominada *removens prohibens*, o sea, suprimir los obstáculos u óbices que habrían podido impedir la comisión de otros pecados, como, por ejemplo, suprimiendo la verecundia (no es la simple vergüenza, la cual puede no ser virtud) ya no hay freno para la procacidad y el libertinaje. En otro orden, esta vez superior, suprimida la gracia y la caridad, se es más débil para resistir toda clase de tentaciones. Este tipo de causalidad conviene a todo pecado por relación a un adepto suyo, aunque sean muy diversos entre sí. Los Maestros de la vida espiritual suelen aprovechar mucho esta realidad experimental para prevenir a las almas, y también para responder a las inquietudes de los interesados por la perfección y temerosos de caer en verdaderos pecados. Por ejemplo, al tratar el tema de los *malos pensamientos* (no necesaria ni solamente relativos a la castidad) y del consentimiento en ellos formulan el siguiente principio: “quienes normalmente viven en estado de gracia y frecuentan los sacramentos, la oración y las prácticas piadosas, difícilmente consienten de hecho en ellos; mas quienes, por el contrario, viven sumergidos permanentemente en los vicios y pecados de toda especie consienten muy fácilmente, sobre todo cuando se trata del vicio predominante (por lo general, se trata de la lujuria)”. Es una orientación muy sensata y realista, que todo director de almas debería tener en cuenta, en lugar de atormentar a sus “pacientes” fomentándoles los escrúpulos infundados, que terminan por desviarlos psíquicamente del verdadero camino de la virtud.

Pero, todavía hay más. Un primer pecado, en una materia determinada, ejerce especial influjo respecto de su propia reiteración: deja una predisposición para la recaída. A su vez, la repetición continua engendra el vicio. En el nivel de los pecados todo es cuestión de comenzar; lamentablemente —según advierte el Evangelio— para la práctica de la virtud las cosas no son tan fáciles.

2. *En el orden de la causalidad material*

Afirma el Angélico —y esto lo comprueba cualquiera por experiencia— que un pecado puede ofrecer y de hecho ofrece materia para muchos otros, como, por ejemplo, la avaricia facilita el terreno a los litigios de toda clase, riñas y hasta crímenes, envidias, vanidades, y otras muchas clases de injusticias en la distribución equitativa de los bienes materiales, postulada por la justicia social.

3. *En el orden de la causalidad final*

²⁸⁷ Cf DOMINGO BASSO, O.P., *Los Principios Internos de la Actividad Moral. Elementos de Antropología Teológica*, ed. CIEB, Buenos Aires, 1991.
www.traditio-op.org

Es donde encontramos las cosas más graves. Allí es dado comprobar como un pecado puede convertirse en un fin especialmente malo, una especie de polo de atracción o centro de interés, que provoca la germinación de otros muchos como medios a su servicio. Es el caso de los llamados *pecados capitales*.

4. *En el orden de la causalidad formal*

Finalmente, cerrando el ciclo, también se debe añadir algo al respecto. Cuando un pecado se convierte en el fin de otro, le comunica su propia formalidad; se trata de una forma sobreañadida a la primera especie moral (la del objeto), pero *forma* realmente *intrínseca* y *calificativa*. Santo Tomás no hace más que aplicar el principio de las relaciones existentes entre el objeto y el fin del acto humano, estudiadas por él en el tratado de los actos humanos.²⁸⁸ Tal verdad llegó a captarla el mismo Aristóteles, quien escribió: “Quien roba para adúlterar es más adúltero que ladrón”. Uno se pregunta ¿cómo es posible que no la capten tantos moralistas contemporáneos, al estudiar graves problemas actuales donde estos principios se aplican claramente?

ARTÍCULO II

LAS CAUSAS INTERIORES DEL PECADO

Anteriormente, al hablar del sujeto del pecado, ya hemos analizado en parte este tema. Efectivamente, al hablar de los tres tipos de potencias humanas comprometidas en el acto moral (voluntad, inteligencia y apetito sensitivo), quedaba implícito que cada una de esas potencias fuese de alguna manera causa del pecado. Pero no consideramos ese punto precisamente, sino tan sólo cada potencia en relación con su propio acto. Veremos ahora como la cosa llega más lejos.

La *sensibilidad* no es solamente principio de ciertos pecados característicos, que la tienen como sujeto: participa en casi todos nuestros pecados. La *inteligencia* no es solamente principio de determinada categoría de pecados suyos propios (ignorancia, error, imperio incorrecto): interviene como causa en todos los pecados, cualquiera sea su sujeto. Otro tanto se puede decir de la *voluntad*.

Lo importante, pues, ahora no es distribuir los pecados de acuerdo a sus sujetos, sino analizar el influjo que en los pecados tienen todas las potencias humanas, las verdaderas causas interiores de los pecados. Según el grado de influencia de esas potencias denominaremos a los pecados dependientes de ellas, pero sin perder de vista la conexión de los actos de esas potencias entre sí en la comisión de los diversos pecados. Por tanto, *pecado de ignorancia* no querrá decir únicamente pecado de la razón determinado por la ignorancia, sino estará referido al pecado de cualquier potencia donde la ignorancia (sea o no ella misma

²⁸⁸ Cf I-II, 18.

pecado) tiene una influencia preponderante; sería más exacto decir: pecado “por” ignorancia. Del mismo modo, *pecado por pasión* tampoco significará exclusivamente un pecado del apetito sensitivo, sino cualquier pecado cometido bajo un impulso pasional; se lo suele llamar también, según ya advertí, *pecado de fragilidad o debilidad*, no para identificar su propio sujeto (puede no ser el apetito sensitivo) sino la fuente de donde surge: los movimientos del apetito sensitivo. Finalmente, lo mismo cabe decir respecto de los *pecados de malicia* o, mejor, *por malicia*, que no se reducen a los actos de la sola voluntad; pueden extenderse a los actos de las demás potencias como sujeto y principio elicetivo próximo; *pecado de malicia* es simplemente aquel en el cual la voluntad asume la iniciativa, es decir, escoge pecar poniendo en juego la potencia elicitiva del acto. La consideración del sujeto de los pecados aislaba a las potencias para definir los pecados típicos que afectan a cada una de ellas; la consideración de las causas interiores, en cambio, estudia el pecado como resultado de la convergencia de diversas potencias, para definirlo o denominarlo con el tipo de influencia predominante en él.

I.- EL PECADO POR IGNORANCIA

La ignorancia es un determinado estado del espíritu, privado de un conocimiento debido (“ausencia de ciencia debida en un sujeto capaz”). Por tanto, la calificación moral de la ignorancia depende de dos condiciones, o sea, la ciencia *debida* y *posible*. Pero, sea o no moral, la ignorancia constituye una privación, al menos física, de una perfección posible para la inteligencia. En Moral Fundamental vimos como la ignorancia y el error pueden llegar a ser en sí mismos pecados y esa doctrina vamos a repetirla. Pero, ahora ciertamente nos interesa plantear el grado de influjo que puede tener sobre los otros pecados, el papel representado por ella y las consecuencias derivadas de ella en la naturaleza y la gravedad de un pecado. Debemos recordar, brevemente, lo ya estudiado sobre las distintas especies de ignorancia.

1. Los diversos tipos de ignorancia

Desde el punto de vista de las relaciones con el acto voluntario se distinguen tres grandes categorías de ignorancia: *antecedente*, *concomitante* y *consecuente*.

a) *La ignorancia concomitante*

Esta expresión significa que la ignorancia acompaña al acto voluntario, pero sin influir sobre él; no lo contraría y, por tanto, no causa el involuntario. Se suele poner un ejemplo ya clásico: el de quien, saliendo de caza, mata por error a un enemigo suyo confundiéndolo con una presa, pero, de todos modos, aún habiendo advertido de quien se trataba, le habría igualmente dado muerte. Suponiendo no haya habido imprudencia alguna, esa ignorancia no es voluntaria y, consecuentemente, tampoco puede ser culpable. Pero la muerte del enemigo, ¿es o no voluntaria? No es ni voluntaria ni involuntaria. No es voluntaria porque no es actualmente querida: no se puede querer lo que se ignora. Pero, tampoco es involuntaria, porque, de no ignorar hubiese actuado de la misma manera. Se obra aquí con ignorancia, pero no en virtud de la ignorancia. Se dice que es una ignorancia *no-voluntaria*, pues ni excusa ni agrava el pecado, consistente en el deseo, ya anteriormente consentido, de matar al enemigo. ¿Para qué tratar, entonces, de este tipo de ignorancia? Tiene una razón de ser puramente sistemática: esta noción sirve para fijar mejor el concepto de los otros dos tipos realmente importantes.

b) ***La ignorancia consecuente***

Se denomina de esta manera aquel tipo de ignorancia *posterior* (= consecuente) a un acto previo de la voluntad del cual depende. Es, pues, una ignorancia voluntaria y, por lo mismo, un pecado de la razón. Por supuesto, el pecado realizado debe depender de esta ignorancia; por eso se puede afirmar que es un pecado *por ignorancia*. Pero este tipo de ignorancia, según lo ya visto, no suprime el acto voluntario (y, por ende, el pecado), más bien aumenta su grado, de acuerdo al principio: “lo voluntario causa lo voluntario”. Se distinguen, todavía, varias categorías en este tipo de ignorancia, porque ellas pueden influir en el grado de gravedad del pecado cometido por esta causa:

α) ***Ignorancia directamente querida o plenamente voluntaria*** (llamada también *afectada*): la de quien prefiere ignorar para sentirse más libre (se dice: “ojos que no ven, corazón que no siente”). No es un caso raro; muchos, por el contrario, siempre decididos a pecar, la buscan para “no sentir remordimientos” al pecar.

β) ***Ignorancia indirectamente querida: o negligente*** (llamada también *por omisión*); es la de quien, pudiendo y debiendo, no se instruye sobre cosas obligatorias de saber para su condición o su estado. Según el grado de negligencia se establece el grado de culpabilidad en este tipo de ignorancia. Los antiguos moralistas solían hacer una larga serie de distinciones (ignorancia leve, crasa, supina, etcétera) para determinar el grado de gravedad del pecado que se sigue de ella. Hoy se considera —como, de hecho, sucede— que el grado de gravedad sólo puede determinarse prudencialmente y de acuerdo con las consecuencias de dicha ignorancia. Este concepto tiene frecuente aplicación en la ética profesional. Cuanto más necesario sea el conocimiento de la verdad, en el ejercicio de los propios deberes de estado, mayor es el pecado cometido por ignorancia negligente. En este sentido, los confesores y moralistas se hallan en una situación más comprometida que otros profesionales, pues su tarea es la más delicada y las consecuencias de su ignorancia negligente más trágicas para el bien espiritual del prójimo (a veces, el riesgo de su misma salvación eterna).

b) ***La ignorancia antecedente***

También aquí se dice obrar *por ignorancia*, pero el origen de esta ignorancia es diverso al de la anterior. Este tipo de ignorancia es precedente a todo acto de la voluntad y lo causa. El sujeto obra de tal modo sólo a causa de su ignorancia, pues de conocer las normas habría obrado de otra manera. Es, pues, una ignorancia *invencible*, involuntaria o no culpable. Suele decirse, para explicar bien su naturaleza, que esta ignorancia es la de quien “ignora su propia ignorancia”. En el caso anterior, aunque el sujeto ignora y obra en consecuencia, posee, sin embargo, conciencia de su ignorancia, porque sabe haberla elegido o no haber sido diligente en aprender lo debido. La ignorancia antecedente es, según santo Tomás, causa del involuntario *simpliciter*. No se plantea, por tanto, el tema del pecado, pues el acto realizado en virtud de este tipo de ignorancia no se considera un *acto humano*, sino un *acto del hombre*. Sobre este tipo de ignorancia (o de error) se funda toda la doctrina sobre la obligatoriedad o la excusa del juicio invenciblemente erróneo de la conciencia (ver tratado correspondiente).

2. La ignorancia en el proceso del pecado

Hay detrás de este tema un serio problema: se refiere a la posibilidad de pecar dándose un pleno conocimiento de la verdad. Sócrates pensó que no, por lo cual identificó la

sabiduría (práctica o prudencia) con la virtud moral. A este problema se le ha de dar una solución; pero, antes, es menester analizar los elementos sobre los cuales se basa.

Santo Tomás, para determinar claramente la influencia de la ignorancia sobre el pecado, acude a la doctrina Aristotélica acerca del silogismo práctico del pecador. Se trata, indudablemente, de una esquematización en la cual se intenta el esfuerzo de expresar (*in actu signato*) lo solamente vivido y ejercido concretamente (*in actu exercito*). En este sentido es verdad que el pecador es un sofista y, además, muy hábil.

En el hombre el proceso de compromiso con el pecado es necesariamente discursivo, porque no puede darse sin deliberación. Incluso puede ser un proceso muy largo y lento. Pero, aunque fuese breve y rápido, siempre incluye diversas instancias. Desemboca en un juicio particular o singular, el que dirige el acto concreto a realizar o rechazar: “quiero cometer este acto de adulterio”. Mas ello supone, para que exista el pecado, la conciencia del mismo en el pecador. Así dice el Angélico que, en el silogismo realizado (aunque sólo fuese implícitamente existe un silogismo o razonamiento) por el pecador; se dan cuatro proposiciones:

Una mayor universal: por ejemplo, “el adulterio en cuanto tal es un pecado muy grave”;

Una menor particular: por ejemplo, “este acto es un adulterio”;

La *conclusión se desdobra* en dos proposiciones diversas.

Es aquí donde incide la ignorancia. Tratemos de entender cómo y porqué.

Además de las distinciones examinadas, se comprueba que la ignorancia puede todavía ejercerse sobre dos niveles distintos:

a) en el nivel del principio universal:

Se relaciona con el conocimiento de la misma norma moral y se le llama *ignorantia iuris* (ignorancia de la ley o del derecho). Siguiendo a Aristóteles y a la mayor parte de los antiguos Autores, santo Tomás piensa que este tipo de ignorancia casi nunca puede ser verdaderamente antecedente. Para él sólo es posible en casos excepcionales (*ut in paucioribus*) la ignorancia de los llamados “principios primarios de la ley natural” (otra cosa, muy distinta, es cuando se halla en juego la observancia de leyes meramente positivas). En el caso ordinario (*ut in pluribus*) no podría darse esa ignorancia. Ignorar, por ejemplo, que el adulterio es un pecado grave únicamente podría explicarse —en su concepto— por una deficiencia gravemente culpable de la razón, a menos que exista una deficiencia patológica o quasi en la capacidad de razonar, verbigracia en un idiota o un demente; pero, en estos casos, ya no existe acto humano, condición indispensable para la existencia de un acto moral.

Los moralistas contemporáneos son mucho más indulgentes sobre este punto. Algunos por una razón teórica: niegan la existencia de normas absolutas en el nivel de lo moral y, en consecuencia, no admiten el viejo principio sobre la universalidad y obligatoriedad absoluta de las normas de la ley natural. Otros, menos tajantes y quizás más realistas, porque consideran que, aún siendo universales y en sí mismas evidentes las normas de la ley natural, actualmente, por las condiciones mismas del ambiente social, su conocimiento ya no es evidente para el hombre contemporáneo a causa de la corrupción de la inteligencia provocada en él por la actual cultura. Es interesante resolver el problema desde ambos ángulos de visión, pero no es este el lugar ni el momento para realizar esa tarea. Lo único importante aquí es comprender el concepto de *ignorantia iuris*.

b) En el nivel de las proposiciones particulares:

Se puede saber, por ejemplo, que el adulterio es un pecado, pero todavía es necesario conocer, si quien peca es célibe, el estado de la mujer con quien peca (si es casada o no). Se puede evidentemente desconocer tal hecho pues la mujer, deseosa ardiente de pecar, procuró ocultarlo adrede. Ya no se trata de una *ignorantia iuris*, sino de una ignorancia del hecho (*ignorantia facti*). En este segundo caso sí admite santo Tomás la posibilidad de la ignorancia antecedente o invencible. Si es verdaderamente antecedente, ese pecador queda totalmente excusado del adulterio estricto, pero no, claro está, del pecado de fornicación simple.

Pues bien, el mismo ejemplo anterior nos demuestra que es necesario avanzar más y distinguir la ignorancia, tanto de derecho cuanto de hecho, desde otro punto de vista todavía. Supongamos que el pecador pueda excusarse de adulterio; no puede, sin embargo, excusarse de fornicación. Sabe universalmente que la fornicación es pecado y concretamente que este acto a cometer es una fornicación. No existe, por tanto, en su mente una *ignorancia habitual*, un estado de ignorancia relativa a ese acto. Por el contrario, en ese nivel, posee todo el conocimiento necesario. Debería pensar, en consecuencia, sabiendo por una parte que toda fornicación es pecado y por otra que este acto es fornicario, en la inconveniencia de llevarlo a cabo, y debería apartarse del pecado. ¿Por qué en la mayor parte de los casos no se obra así? Si esos pecados se comenten es porque se ha sacado otra conclusión. ¿Cuál es la razón? Se presenta, como conclusión del silogismo práctico, una nueva proposición. En ese momento se aparta la atención del pecador de los principios universales para considerar otros (es propio de los bienes particulares, y la fuente misma de la libertad, poder ser considerados desde ángulos diversos y apreciados diversamente). El pecador deja, pues, de lado su recto conocimiento, y toma como principio de su decisión, por ejemplo, el siguiente juicio: “este género de satisfacción es deleitable y tengo para aprovecharla una excelente oportunidad”. Ingresa de esta manera en su pecado, en relación con una ley moral conocida perfectamente bien con conocimiento habitual, en una *inconsideración actual* denominada por santo Tomás *ignorantia malae electionis*, y por los demás moralistas, en oposición a ignorancia habitual, *ignorancia actual*. La expresión podría tener un significado mucho más amplio, por eso es menester ponerse de acuerdo en su utilización.

3. La ignorancia como causa interna del pecado

El hecho queda suficientemente aclarado por lo explicado en el punto anterior. Existe una ignorancia que puede ser causa del pecado de la única manera como puede serlo una privación, es decir, *per accidens*, porque aquello de lo cual priva es un conocimiento capaz de impedir la comisión del pecado. Este conocimiento, del que se carece, puede ser de orden *universal*; en tal caso, versa sobre la ley moral misma y sobre una u otra de sus determinaciones. O es de orden *particular*; en este segundo caso versa sobre los caracteres y circunstancias precisas del acto a realizar. Carecer de la primera es tener una ignorancia de derecho; carecer de la segunda es tener una ignorancia de hecho. Pero, cualquiera sea su especie, la ignorancia es realmente causa del pecado sólo cuando lo ignorado habría sido verdadero óbice para cometerlo: no se hubiese obrado de ese modo si se hubiese conocido lo que se encuentra implícito en tal acto. Únicamente en ese caso se obra *en virtud de* la ignorancia. Si se hubiese estado en otras disposiciones de ánimo, al punto de obrar igual se supiese o no, es evidente que la ignorancia no representaría ningún papel determinante en la comisión del pecado.

4. La ignorancia como causa del pecado

En diversas oportunidades ha enseñado santo Tomás que la ignorancia misma puede ser pecado, afectando a su sujeto propio, la razón. Aquí la consideramos como fuente o causa interna de otros pecados no necesariamente residentes en la razón pero, por lo mismo, importa recordar que ella es ya un pecado de la sola razón.

A la pregunta ¿a qué especie de pecado se reduce? no responde directamente santo Tomás. Los Salmanticenses, para completar esa laguna, distinguen:

*Por una parte, la ignorancia de las cosas que deberían conocerse por razón de sí mismas, por ejemplo, las verdades sustanciales de la Fe, las verdades esenciales de la razón.

*Por otra, la ignorancia de cosas que no se está obligado a saber sino sólo con motivo de actos a realizar y para evitar en ellos el pecado.

La primera sería por sí misma pecado, independientemente de los efectos que puede producir y serían, según los casos, nuevos pecados distintos de la ignorancia. Ignorar que María es la Madre de Dios es de por sí un pecado, por omisión, contra la Fe. Y si, como secuela de esto, se rehúsa rendirle un homenaje especial, se cometerá un pecado distinto, causado por la primera ignorancia, pero definido por su objeto propio, como contrario al culto de veneración propio de la Santísima. Virgen, llamado de *hiperdulía*.

La segunda, siendo pecado solamente en virtud de sus efectos, o sea, los pecados cometidos a causa de ella, no se distingue estrictamente de dichos pecados; es como una extensión que afecta a la razón, pero perteneciendo a la misma especie. Por ejemplo, me apropio de un objeto estimado sin dueño pero que, de hecho, pertenece a otro; me hubiese bastado un simple pedido de información a cualquiera para saberlo. Esta ignorancia no es inocente, pero está vinculada con el acto que, a causa de ella, se ha convertido en un robo. De por sí, nada me obliga a tener un conocimiento de verdades tan contingentes; no puedo verme obligado a realizar el inventario de los bienes de todos mis vecinos, conocidos o desconocidos, pero puedo atenerme a la simple norma de no apropiarme jamás de lo que no es mío. Ciertamente puede asistirme el derecho de tomar lo que no es de nadie, pero debo informarme primero de que es realmente así. En este caso, la ignorancia no se distingue del pecado de robo.

Se puede plantear aquí una pregunta acerca de la *ignorancia y matiz del pecado*. Existe, sobre este punto, una vieja disputa entre moralistas. No tiene mucha importancia; pero quienes lean el comentario de Cayetano se sorprenderán de que, siendo generalmente tan parco, incluso en temas importantísimos, conceda tantas páginas a la solución de una cuestión más bien banal. Acabamos de decir que la ignorancia de cosas que únicamente es obligatorio conocer en función de los actos a realizar, no es un pecado específicamente distinto. Esto supone que los pecados así cometidos tienen una especie determinada (como en el ejemplo del robo antes mentado). Ahora bien, podemos preguntarnos cuál es esa especie; en otros términos: ¿cuál es la especie de un pecado cometido por ignorancia, cuando la especie del pecado se toma del objeto en cuanto querido? Mas, puesto que se lo ignora, este objeto no es querido bajo su aspecto de pecado.

Todos los moralistas admiten que, en el caso de una ignorancia de derecho, el pecado cometido por ignorancia tiene la misma especie del que ha sido cometido conscientemente (lo cual no quiere decir la misma gravedad, pues existe una alteración del voluntario), porque no se debía ignorar esa especie moral. Si alguien miente sin haber tomado conciencia de la pecaminosidad de la mentira, no por eso miente menos. Pero se dividen cuando se trata de los pecados cometidos por *ignorancia no excusante* de un hecho o de una ley positiva. Cayetano piensa que se han de reducir a la especie del pecado directamente querido que los ha

provocado, por ejemplo, los diversos pecados cometidos en estado de ebriedad y, por ende, sin conocimiento cabal, se reducen a la ebriedad (ciertamente agravada por ellos, pues se habrían de haber previsto globalmente sus consecuencias). Los Salmanticenses y casi todos los otros Comentadores piensan, por el contrario, que, aún en ese caso, tienen la misma especie de esos mismos pecados cuando son conscientemente cometidos. Esta opinión parece más razonable, porque su misma diversidad ha sido globalmente aceptada cuando se consintió en privarse del uso de razón por el placer del vino. Pero, cualquiera sea la respuesta, en la práctica hay que atenerse a la segunda opinión y pedir (si se trata de la confesión) la aclaración de la especie propia de los pecados cometidos sin suficiente conciencia, al menos porque han podido inducir la obligación de reparar en justicia los daños causados. Por otro lado, Cayetano olvida que, en el ejemplo por él mismo propuesto, se puede aplicar el principio del voluntario *in causa*, si las consecuencias de la embriaguez, como él mismo postula, han sido previstas por quien se embriaga y hubiese ciertamente podido evitarlas suprimiendo su causa (la embriaguez).

II.- EL PECADO POR DEBILIDAD O FRAGILIDAD

El apetito sensitivo no puede obrar sobre la voluntad por una causalidad eficiente directa. Solamente llega hasta la potencia espiritual por intermedio del objeto que pasa de la imaginación a la inteligencia y de ésta a la voluntad por un proceso que no nos corresponde exponer ahora (toda la teoría aristotélico-tomista sobre la abstracción). Al tratar del pecado de debilidad o fragilidad estamos preguntándonos acerca de la influencia del apetito sensitivo y sus movimientos propios (las pasiones) sobre el pecado, o sea, consideramos la segunda causa interna del mismo.

Esta influencia del apetito sensitivo consiste en que la disposición afectiva se revierte en cierta medida sobre el objeto provocante y lo reviste de un matiz afectivo en conformidad u oposición a las inclinaciones de la persona. No solamente se le ofrece a la inteligencia abstractiva (entendimiento agente) a fin de que ésta extraiga su contenido inteligible y lo exprese en conceptos; también entra en juego aquí un conocimiento por connaturalidad ya no alcanzado a través del concepto, aunque el concepto le resulte siempre necesario. De acuerdo con la reacción del apetito sensitivo (puede darse en distintas direcciones), o con la disposición permanente en él, es imposible para el sujeto asumir una actitud neutra respecto de dicho objeto; se presenta distintamente situado en sus relaciones con el bien de ese sujeto.

Al ser expresado en conceptos en el nivel del conocimiento intelectual, de suyo universal y juzgado según su tenor inteligible, aparecen sus vinculaciones de bien particular con el bien total, su proximidad o su alejamiento del bien en cuanto tal. Ese hecho establece, para el apetito voluntario, la posibilidad de la elección, aceptación o rechazo, en otros términos, de la libertad. Mas esta *purificación*, producida por el tránsito a lo inteligible, no suprime todo cuanto ha sido detectado de conveniencias o inconveniencias concretas. Como explica santo Tomás al hablar de la formación del juicio práctico de la prudencia, entra en juego aquí la cogitativa o *ratio particularis*, capaz de determinar esos aspectos convenientes o inconvenientes (físicamente hablando) en el objeto singular. Ese objeto, supuesto que el apetito sensitivo responde siempre a los datos del conocimiento correspondiente, no será presentado por la inteligencia a la voluntad como afectivamente indiferente; existe ya una posición tomada. El “juicio” de la cogitativa importa mucho para el formulado por la razón al volver (*per reflexionem*) a apreciar ese objeto en su singularidad, como sucede siempre cuando se trata del apetito sensitivo.²⁸⁹

²⁸⁹ Cf mi libro sobre la virtud de la prudencia: D.F. BASSO, O.P., *La fuente del equilibrio moral y jurídico*, www.traditio-op.org

Lo denominado una “posición ya tomada” en el nivel del apetito sensitivo, no es — obsérvese bien— una posición asumida por el sujeto, por la persona. A diferencia del designado apetito natural (tendencia ontológica de toda naturaleza orientada a su propio bien) el apetito elícito es el apetito del sujeto mismo. En el hombre, incluso en el nivel sensible, es un apetito de la persona. Ciertamente la voluntad es lo suficientemente libre como para reaccionar en contra y la razón suficientemente abierta como para captar que, aún siendo muy agradable transitoriamente, ese objeto no es el bien supremo y posiblemente aparte de Él. Pero ya existe una predisposición a su favor, una inclinación hacia ese bien sensible; existen complicidades de por medio. Ello no puede no repercutir sobre el conocimiento: “*qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*” (tal como uno es tal le parece el fin). Y como las impresiones del apetito sensitivo son mucho más intensamente experimentadas que las producidas por el bien espiritual sobre la voluntad, se ha de prever que a menudo la arrastren en pos de sí. Es papel de las virtudes morales (especialmente de la fortaleza y la templanza) introducir en el mismo apetito sensitivo una rectitud de reacción afectiva, una tendencia hacia el verdadero bien de la persona. Por eso su presencia *in actu primo* (por santo Tomás denominado, a veces, *appetitus rectus naturalis* y, otras veces, *semina virtutum*) es indispensable para la existencia del juicio prudencial.²⁹⁰

A) *El influjo de las pasiones sobre las potencias*

1.- **El influjo sobre la voluntad**

¿Puede ser la voluntad movida por el apetito sensitivo? Santo Tomás ofrece dos razones para explicar el influjo ejercido sobre la voluntad por las pasiones. En la q. 9 sólo había alegado con la segunda de ellas, recordada por nosotros en la introducción. Algunos piensan, y quizás tengan razón, que se trata de la razón fundamental, solamente reforzada y apoyada por la primera. Pero creo, al mismo tiempo, en la importancia de esa primera razón. Explica de qué manera, bajo el influjo de una pasión vehemente, las facultades superiores aparecen como liadas y débiles. En casos extremos, probablemente raros, eso puede llegar hasta una especie de demencia momentánea, y el lenguaje corriente traduce bien esa impresión, como cuando se dice: “perdió la cabeza”, “perdió los estribos”, “se salió de sus casillas”, “se puso loco de bronca”, “no es dueño de sí mismo”, “ya no sabe lo que hace”, etcétera. Pero, sin llegar hasta esos extremos, sigue siendo verdad que la razón y la voluntad aparecen tanto más debilitadas cuanto más intenso y violento es el impulso pasional o la concupiscencia más tenaz. Incluso se hace muy difícil, advierte Santo Tomás, influir sobre la imaginación para apartarla del objeto hacia el cual la inclina la pasión (“no se lo puede sacar de la cabeza”, dice la gente).²⁹¹ Según él, la razón de esto estriba en que la atención o la aplicación violenta de una potencia a su objeto orientan como consecuencia característica a encauzar hacia ella las energías ejercidas habitualmente en otros niveles. En realidad, nunca es una facultad por sí sola la actuante, sino el alma misma a través de sus facultades diversas: cuanto más se concentra en un punto determinado más vigor pone en él, pero menos le queda para las otras operaciones.

Esta explicación tiene mayor alcance de lo que parece. Puede ayudar —creo— a explicar un cúmulo de fenómenos, englobados actualmente bajo el término freudiano de *sublimación*, si se consigue evitar la explicación terica poco aceptable dada por el mismo

EDUCA, Buenos Aires, 2005.

²⁹⁰ Ver en mi libro ese tema.

²⁹¹ Santa Teresa llamaba a la imaginación: “La loca de casa”.

Freud y respetar la distinción de los objetos formales —principio cuya ausencia es una de las mayores falencias del psicoanálisis teórico—, pues todo el vigor que una potencia en tensión quita a las demás y encauza hacia su propio provecho o actividad no conserva en ella la especificidad que tenía en las otras; ese vigor se subordina ahora al objeto de esta potencia. Si, por ejemplo, la inteligencia y la voluntad encauzan hacia ellas las energías que podrían desplegarse en el dominio de la sexualidad, esas energías ya no son propiamente sexuales; al cambiar de objeto cambian de naturaleza. Puede decirse: existe allí sublimación, pero es mucho más profunda que si se hubiese cambiado solamente el objeto material (como parece concebirla Freud) de las aplicaciones de una energía común, la cual seguiría siendo siempre pura y simplemente *libido*. No digo, sin embargo, que la idea de santo Tomás pueda responder a todos los hechos y fenómenos incluidos en el concepto freudiano de sublimación, pero sí nos obliga a hacer importantes distinciones y excluye de ese esquema freudiano buen número de realidades y hechos, de los cuales los psicoanalistas deducen, con superficial facilidad, una especie de generalización ilusoria. De acuerdo con eso, no tenemos dificultad en admitir que una sexualidad frustrada o reprimida en grado mayor o menor luego se ejerza sobre objetos aparentemente indiferentes y hasta totalmente espirituales, buscando en ellos sutiles compensaciones. Ese es un problema distinto y completamente individual, aunque no se trate de un falso problema. Afirmamos simplemente que no se debe generalizar y concluir, por uno o pocos casos anómalos, que siempre sucede así. Los Maestros Espirituales, por poco avisados fuesen, supieron siempre —aunque después de Freud y a partir de un mejor conocimiento de las anomalías psicopatológicas el asunto haya perdido mucho de su matiz escandaloso— aconsejar *desconfianza* respecto de cierta manera sentimental de hablar del “Divino Esposo”, de apegarse a un director espiritual (Santa Teresa, gran conocedora del alma humana, supo escribir: “entre santa y santo, pared de cal y canto”)²⁹², de ciertas formas de devoción a la Santísima. Virgen y a lo santos, etcétera. Es un hecho cierto que la sexualidad propiamente dicha, y sin ningún cambio de naturaleza en este caso, se enmascara y podemos encontrarla donde menos lo imaginábamos. Pero deducir de ese hecho innegable y comprobable que todo lo que es arte, religión, vida moral, especulación filosófica o investigación científica es sexualidad más o menos bien sublimada, es un *a priori* descabellado que los datos más evidentes de la experiencia impiden aceptar.²⁹³

2.- El influjo sobre la inteligencia

He aquí uno de los problemas más difíciles de este tratado, pero lo resolveremos ahora sólo bajo uno de los aspectos y terminaremos de resolverlo más adelante.

Se pregunta santo Tomás: ¿puede ser la razón vencida por la pasión en contra de su conocimiento? Esta pregunta nos plantea de una manera nueva un tema, en cierta medida analizado antes, o sea es el del influjo de la ignorancia en el pecado. No se trata ya de un pecado cuya fuente es en sentido estricto la ignorancia, llamado precisamente a causa de eso *pecado por ignorancia*. Ahora se trata de un pecado cuya verdadera fuente es la pasión, o sea, cometido bajo su influjo, cualquiera sea el estado de la razón, aunque no ignore la dimensión gravemente pecaminosa del acto a realizar. No obstante, santo Tomás plantea el tema en términos de conflicto entre la pasión y la ciencia. Se trata de un problema muy sutil. No estamos frente a un pecado en el cual alguien se sumerge por ignorarlo y, consecuentemente,

²⁹² También solía decir: “Las relaciones entre director y dirigida espirituales pueden terminar como en el Credo: a la comunión de los santos sigue la resurrección de la carne”.

²⁹³ Eso no significa que sean pocos quienes creen en semejantes disparates; por el contrario, forman legión: es la idea vulgar que tiene la gente, y “¿a dónde va Vicente? (a donde va la gente!”

es pecado sólo en la medida en la cual la misma ignorancia es voluntaria y culpable. Por el contrario, se trata de un pecado cometido a ciencia cierta y a pesar de ella.) Como puede triunfar la pasión sobre este conocimiento? Tal cosa puede suceder sólo si dicho conocimiento es momentáneamente eclipsado por un sofisma. Este *eclipse* está constituido propiamente por una no-consideración actual que permite descollar al error práctico, inherente a todo pecado. Esa es, *específicamente*, la característica propia del pecado cometido por pasión: la *ignorantia malae electionis*. Otras ignorancias, del tipo de las ya anteriormente consideradas, pueden coincidir con ésta; pero ninguna de ellas es distintiva de esta nueva categoría de pecado. Por el contrario, disminuyen su dimensión pecaminosa de *pecado por pasión*, entreverándolo con el *pecado por ignorancia*. Es, pues, necesario analizar de cerca esta inconsideración o *ignorantia malae electionis*. Algunos comentaristas se han explayado largamente sobre este punto; no parecen agregar mucho tantas consideraciones a lo dicho sintéticamente por el Angélico.

No cualquier ciencia alcanza la voluntad para tender a su objeto e imperar la acción. La ciencia especulativa, o mejor, la instancia especulativa de la ciencia moral no es suficiente. Le es menester un conocimiento *asertivo* y *prescriptivo* (Aristóteles lo atribuye a la *razón ratiocinativa* por contraposición a la *silogizante* o razón *discursiva*, es decir, la prudencia) que conduzca al juicio particular y al imperio. Es en este nivel del conocimiento *último-práctico* o *práctico-práctico* donde encontramos la *ignorantia malae electionis*.

Cuando se afirma, contra Sócrates y las morales excesivamente intelectualistas afines a él, que *el hombre puede querer lo contrario a lo sabido*, entendemos por *lo sabido* un conocimiento de dimensión todavía especulativa: ciencia habitual de la ley moral que se va a infringir, ciencia actual de esta ley en el plano universal, o incluso ciencia actual de esta ley universal en el caso particular que se presenta considerado objetivamente y en sí mismo, lo cual constituye propiamente el juicio de la conciencia. La inteligencia puede seguir siendo verdadera, inmune a toda ignorancia, aun actual, en todas sus apreciaciones. Pero puede, simultáneamente, inclinarse a una elección o a un imperio contrarios en el nivel del juicio inmediatamente práctico que debería ser el de la prudencia pero será, de hecho, el de la imprudencia. No son, pues, obliterados por la pasión el juicio de conciencia (también puede serlo, pero no es lo típico), ni, a fortiori, los juicios más universales que lo preceden y lo fundamentan (ciencia o reflexión moral). En el pecado de debilidad o fragilidad, el pecador puede retener en su memoria un juicio de conciencia totalmente verdadero y claro en el momento de pecar; incluso, en esos instantes, puede sentirse ya atormentado e inquieto por los remordimientos si no logra acallar los reproches de ese juicio de conciencia. A pesar de todo, peca. Eso sólo puede significar que el último juicio práctico directivo de su elección y de su acción es contrario al de la conciencia, es erróneo y está privado de aquello que una recta consideración en su propio nivel debería proporcionarle.

¿De dónde procede esta ignorancia en la elección, traducida en un error práctico? Nos encontramos aquí con algo nuevo, característico del juicio prudencial (o, también, del imprudente). En la razón especulativa, la verdad de un juicio o de un razonamiento depende de sus términos, es decir, de la objetividad de sus aserciones. En cambio, en la razón práctica como tal (o puramente práctica), la verdad y, por tanto, el juicio dependen al mismo tiempo de las disposiciones del apetito. Estas representan un papel formal, porque incluyen (afectivamente, *in intentione*) el fin regulador de la acción a realizar. El juicio no será prácticamente verdadero, realmente prudente, si no se halla en conformidad con un apetito también recto. Esto, que es lo específico de la verdad práctica, ya fue enseñado por Aristóteles (= *veritas confesse se habens*). Ahora bien, en el pecado por pasión, un apetito perverso ha puesto en marcha el proceso del acto humano, de la deliberación. Esa

deliberación, hasta el juicio de conciencia inclusive, fue recta y verdadera. Pero la intervención de la pasión consigue que, al llegar al nivel de la elección y del imperio, se concluya lo contrario, porque justamente ese contrario (la pasión) lo hace aparecer como prácticamente bueno *hic et nunc* y conforme a los deseos. El pecador substituye las máximas que han hecho buena y recta la deliberación hasta el juicio de conciencia con otros principios, efectúa otro silogismo: todo deleite es bueno; éste se presenta como particularmente agradable *hic et nunc*, por tanto lo elijo. La consideración exigida por el juicio de conciencia ha sido eclipsada, no considerada. Es la conclusión de este segundo silogismo la orientadora de la elección.

Esto sólo puede tener explicación en el misterio mismo de la libertad humana, cuyos términos nos basta recordar sucintamente. ¿Qué es anterior, la *no-consideración* del juicio recto o el *influjo de la pasión*? En el sentido de que el juicio erróneo (supuesta la no-consideración actual del bien) especifica la elección voluntaria, y se puede considerar anterior; desde este punto de vista, la inconsideración permite a la pasión ejercer su influjo, por tanto es anterior. Pero, absolutamente hablando, en este caso es la voluntad quien mueve a la inteligencia a juzgar y la fija en un juicio más que en otro, porque, en materia contingente y sobre los bienes particulares, la inteligencia no puede estar ligada por una evidencia que la constriña al asentimiento. Si ninguno de los dos términos es moralmente malo, la voluntad, por su solo peso, arrastra a la razón y la fija en lo preferido; en tal coyuntura la razón no falla. Si uno de los dos es malo, es siempre la voluntad quien fija a la razón en uno de los juicios, pero no puede hacerlo sino en virtud de una deficiencia de la misma razón: la *inconsideración actual* de todo cuanto debería tener en cuenta.

De esta manera, el juicio práctico de la elección del mal moral: *como propuesto*, precede (en naturaleza) a la voluntad mala, la cual especifica; *como aceptado y fijado*, sigue (en naturaleza) a la voluntad mala y depende de ella. Se resuelve, por tanto, en estos tres elementos: 11 el juicio que es aceptado; 21 el defecto de ciencia actual o de consideración (ignorancia) que permite la aceptación; y 31 la misma aceptación voluntaria. “In diverso genere causae” (formal objetiva o final por un lado, eficiente por el otro) se dirá que las dos primeras (el juicio y su condición de actual ignorancia) preceden a la voluntad mala, pero, por su parte, esta voluntad mala, al aceptarlas, las precede a su vez y en su orden. Así este pecado, incluyente de una ignorancia de un tipo muy especial, constituye primaria y formalmente un pecado por pasión, pues esta ignorancia depende de dicha pasión.

Pero, de inmediato, se nos plantea otra pregunta: ¿este pecado, que lejos de soportar la ignorancia más bien la causa, merece verdaderamente el nombre de pecado de debilidad o fragilidad?

B) El pecado de fragilidad

Explicando por qué el pecado cometido por pasión es un pecado de fragilidad, no nos planteamos todavía la cuestión de su grado de malicia o gravedad. Eso se considera más adelante. Se intenta simplemente definir de modo concreto esta categoría de pecados por relación a los otros. Pero no sólo el pecado, sino los mismos pecadores en este género de pecado se singularizan claramente. Son aquellos de quienes uno afirma espontáneamente: “es un débil; tiene rectos juicios y buenas intenciones, aspiraciones generosas, pero no resiste a la tentación”.

Para comprender este dato psicológicamente importante —al menos si se ve en la confesión algo más que la mera solución abstracta de casos impersonales, por el recurso a un juicio formulado de antemano posiblemente catalogado y tabulado en los manuales de moral

casuística— es menester tomar el término *pasión* en el mismo sentido de santo Tomás, muy distinto al de las lenguas actuales. Para él significa todo movimiento del apetito sensitivo, cualquiera sea, sin connotar la idea de una especial vehemencia o intensidad. Es suficiente que este movimiento de afectividad sensible se halle en el inicio de un pecado, y puede tratarse tanto de miedo como de tristeza, de deseo, de audacia o de esperanza. Por el contrario, en las lenguas actuales, se utiliza para estos casos el término menos expresivo de *emoción*, reservando la palabra *pasión* para un impulso vehemente y tenaz, ya integrado en un vigoroso complejo afectivo donde absorbe todas las otras energías. En ese significado, *pasión* ya no se reduce al solo apetito sensitivo, incluye una buena parte de lo denominado *voluntad*, pues para nosotros *voluntad* no es solamente potencia de realización sino, además, potencia afectiva, la única en el nivel espiritual. Decir que alguien es un *apasionado*, que se entrega *apasionadamente* a lo que hace, incluye ciertamente una idea, no de fragilidad o debilidad sino, por el contrario, de fuerza y entrega total. Incluso si se tratara de un pecado, estamos aún lejos de lo aquí denominado *pecado por pasión*, nos encontramos más bien en un plano en el cual todas las energías, incluidas las espirituales, son movilizadas en vista a la realización de un pecado de carácter plenamente voluntario.

Por el contrario, el pecador del cual aquí hablamos con santo Tomás y toda la tradición teológica, es verdaderamente un débil, un hombre destrozado. En vez de entregarse por entero a su pecado, se desdobra. No hace cuanto quisiera hacer. Por eso, ya Aristóteles lo comparaba al paralítico, cuyos miembros se niegan a hacer lo que la voluntad les ordena hacer. Es un hombre que todavía juzga con bastante rectitud sus deberes y quizás se entusiasme con la virtud, pero, en sus acciones concretas, es *vencido por la pasión*; toda su sabiduría y sus juicios son diluidos, son *vencidos*, como dice santo Tomás en el título del art. 2 de la q. 77 de la I-II. Se trata de algo típico merecedor del nombre de *fragilidad o debilidad (infirmitas)*. El pecador por ignorancia no se siente angustiado o desgarrado: nada existe de más beatífico y tranquilo que la ignorancia propiamente dicha. Cuando es fuente de pecado, incita al pecador a comprometerse sin inquietudes; si se inquieta, ya no es para nada ignorante. La culpabilidad procede del hecho de que la ignorancia no es inocente y soporta, actualmente a pesar de quien peca, el lastre de negligencias anteriores, quizá graves. Por el contrario, el pecador por pasión o impulso del apetito sensitivo, a menos de no ser al mismo tiempo un ignorante, tiene clara conciencia de estar obrando mal; pero, sobre la marcha y en el nivel del último juicio práctico, su disposición afectiva eclipsa su ciencia y su conciencia; vuelve su atención a otra cosa. Tal es el caso puro, verdaderamente típico, cuya realidad concreta es moneda corriente. Pero, ¡atención!; de acuerdo a un proceso que analizaremos luego, este pecado por pasión puede convertirse, en algunos casos, si la voluntad se presta a ello al punto de cultivarlo como hábito, en algo poderoso, y cambiar de perspectivas. Al principio se conservaba un juicio moralmente sano y una ciencia moral intacta; la inconsideración versaba solamente sobre el juicio prudencial. Pero de dos maneras se puede salir de ese desgarramiento:

* O bien haciendo un pacto con la recta razón y triunfando poco a poco de esos arrastres pasionales por el progreso en la virtud. Entonces, la razón llega hasta el juicio prudencial y se fija en una rectitud habitual: se ha logrado adquirir la prudencia, conexas con las virtudes morales del apetito sensitivo (fortaleza y templanza).

* O bien haciendo un pacto con la pasión y su inconsideración. Entonces es ésta la vencedora poco a poco de la misma razón en sus instancias superiores. El actual sofisma del pecado de pasión se desarrolla y ataca a la misma ciencia: se buscan justificaciones teóricas. La conciencia se oblitera progresivamente, el sentido moral se desvanece y esfuma y se llega a profesar como derecho, como verdad universal, el error

práctico concreto del pecado de pasión. Alguien ha escrito: “algunos, no pudiendo practicar sus máximas, han logrado maximizar sus prácticas”. Débiles primero, terminan por construir una teoría y hasta, a veces, desembocan en el proselitismo y la instigación de otros, o en la argumentación que intenta justificar sus vicios. En tal situación, es claro, se ha salido del pecado de fragilidad para entrar en el de la ignorancia (de ahora en más querida o, en cierto sentido al menos, afectada) y posteriormente en el terreno de la malicia. Se ha logrado escapar del desgarramiento y del desdoblamiento, característicos del pecado por pasión, por haber conseguido estabilizarse en el error.

C) Los principales factores del pecado por pasión

Santo Tomás intenta a continuación solamente dar cuentas de dos expresiones tradicionales relativas a las causas interiores del pecado. La primera es la célebre afirmación de san Agustín: “el amor de sí mismo es el principio de la ciudad de Babilonia, opuesta a la ciudad de Dios”. Si se habla de esto aquí es porque el amor es la primera de todas las pasiones y el amor sensible posee en el hombre un papel de primer plano y una especie de prioridad en la inclinación al mal. La segunda es la expresión joánica atribuyendo todo lo que hay en el *mundo* (en cuanto opuesto a Dios) a las tres concupiscencias: concupiscencia *de la carne*, concupiscencia *de los ojos* y *soberbia* de la vida.

1.- El amor de sí mismo principio de todo pecado

Se habría de explicar una vez más, a propósito de este tema, la diferencia entre el vocabulario práctico de los espirituales y el del análisis especulativo. Baste recordarla. En el vocabulario ascético, el amor de sí mismo, generalmente denominado *amor propio*, tiene una acepción siempre peyorativa: es menester contradecirlo y extirparlo. Se lo entiende, es evidente, como un amor desordenado, y puede serlo efectivamente en sus manifestaciones concretas, particulares, sobre todo en el presente estado de naturaleza caída. En este sentido el amor propio coincide totalmente con el egoísmo; y no es necesario ser muy experimentado en dirección espiritual para saber que el egoísmo es una de las reacciones humanas más espontáneas y frecuentes, sobre todo en personas poco educadas espiritualmente (en estado semisalvaje).

No es, pues, necesario entablar una batalla con los espirituales en nombre de un vocabulario especulativo más formal, y ponernos a hablar, por ejemplo, de “pesimismo agustiniano” y otras yerbas. Ante todo, es conveniente hacer un esfuerzo por comprender. El único riesgo posible sería el de dar un valor especulativo absoluto a expresiones que tienen necesidad de una explicación, que deben ser analizadas y reformuladas. Este riesgo no es quimérico y parece ser, en cierto vocabulario, justificable a condición de saberlo traducir, pues han gravitado históricamente concepciones teóricas discutibles. En este caso particular, ha podido influir la tesis iluminista —a combatir sobre todo en el tratado de la caridad— de que el amor no se realiza verdaderamente si no es completamente *puro*, expresado en el sacrificio del propio sujeto y en su anonadamiento en beneficio de otro.

2.- Las tres concupiscencias origen del pecado por pasión

En realidad, en el sentido joánico, las tres concupiscencias dan origen a todo pecado, pues, como enseña el mismo santo Tomás en otros lugares, son el equivalente del estado de naturaleza caída por oposición al estado de naturaleza elevada, constituido precisamente por las tres armonías contrarias. Es un tema interesante de desarrollar en teología espiritual, sobre todo cuando se intenta fundamentar sólidamente la razón de ser de

los consejos evangélicos y de los estados de perfección. Aquí, en este lugar, es poco lo que su consideración puede agregar a lo específico del tema, ya resumido ampliamente.

D) La gravedad del pecado por pasión

Queda por analizar, en el estudio de esta segunda causa interior del pecado (la pasión), el importante tema de la gravedad de esta especie de pecado. Si se lo denomina *pecado de fragilidad* es porque hay algo en su naturaleza que postula venia o perdón. Es justamente lo sugerido por la palabra *venial*. La doctrina considerada a continuación se ha convertido en clásica, suponiendo no lo fuera ya en tiempos de santo Tomás. Pero, al menos aparentemente, en la actualidad esta enseñanza es resistida tenazmente. Los estudios, cada día más avanzados y en gran medida nuevos, que se están efectuando sobre los sustratos psicológicos, ha llamado la atención de los peritos sobre comportamientos del todo o casi del todo *irresponsables*, por ser realmente morbosos o patológicos. Merced a la gravitación de esos novedosos descubrimientos científicos, muchos tienen hoy tendencia a exceptuar el pecado cometido por pasión de las condiciones requeridas para el pecado mortal. Les parece difícil pueda darse en tal tipo de pecado una advertencia plena y un entero consentimiento; y así proponen una noción de pecado mortal solamente aplicable (cuando no van incluso más allá, como quienes sustentan la teoría de la “opción fundamental”) al pecado por malicia, o sea, al realizado con total conocimiento. Se ha llegado a afirmar: “en una gran ciudad como Buenos Aires, París, Londres, Nueva York... quizás no se cometa un solo pecado mortal por día”. Si se toma como modelo del pecado únicamente el del ángel, todavía esa afirmación sería mucho decir, porque el pecado mortal humano ni siquiera sería posible. Pero, como se suele invocar la “experiencia” (a la cual se le hace decir de todo!), debemos aclarar que esa afirmación no corresponde a la verdad (no me refiero a cuanto pueda o no acontecer con los moradores de las grandes ciudades, porque eso solamente lo sabe Dios, sino a la idea de que un pecado no puede ser simultáneamente por pasión y mortal), un error tal vez debido a una deformación profesional. Vamos a considerar, pues, atentamente, la doctrina de santo Tomás.

1.- La gravedad del pecado por pasión en general

Resumo, ante todo, lo expuesto por santo Tomás y luego detendremos nuestra atención sobre un problema puntual que nos ubicará en la continuidad de la doctrina ya considerada del pecado de sensualidad y ofrecerá importantes precisiones para el estudio de las virtudes morales, especialmente de la castidad.

Para todo pecado existen dos grandes líneas de apreciación, que es forzoso unir para justipreciar un acto concreto de pecado, pero dependientes de principios demasiado diversos para poderlos analizar simultáneamente. Eso sucede porque cada pecado posee dos principios de *cuantificación*, concurrentes a establecer su real gravedad:

a) La gravedad objetiva

No se la puede determinar si no se determina antes el grado de oposición del objeto a la ley moral. Se trata de una clasificación esencial, pero perteneciente todavía al plano abstracto. Sin embargo, permite clasificar los pecados según un orden de gravedades específicas: la injusticia es genéricamente más grave que la intemperancia; y, dentro del campo de la misma justicia, el homicidio más grave que las torturas, y éstas que el simple robo, etcétera. Quede claro que se trata de un dato capital, cualesquiera sean las circunstancias propias de la realización del pecado (éstas ordinariamente no cambian la especie y ni el grado de gravedad esencial).

b) La gravedad subjetiva

Ésta depende esencialmente de las cualidades del acto voluntario, las cuales pueden ser indefinidamente variables, aunque el objeto siga siendo el mismo. Resulta de allí que la gravedad de un pecado puede quedar de hecho contraída; su especie sigue siendo la misma, pero la gravedad concreta del acto es sumamente matizada, con una gradualidad unas veces intrínseca a la calificación de lo mortalmente pecaminoso, otras veces causante del tránsito de lo mortal a lo puramente venial. Me parece inútil insistir sobre este punto, ya analizado al estudiar las causas del involuntario o los impedimentos del voluntario.²⁹⁴ Pero es indiscutible que, supuesto el mismo grado de voluntario, interesa mucho saber si, por ejemplo, lo que se está formulando es una simple mentira jocosa o una calumnia o que, tratándose de una calumnia, ésta haya sido echada a rodar con premeditación y a sangre fría, o se le haya escapado a alguien por irreflexión y superficialidad.

En esta parte del tratado, donde consideramos las causas interiores del pecado, es evidente, al hacer apreciaciones sobre su gravedad, estar refiriéndonos propiamente a la gravedad subjetiva; por ello hablamos de excusas, atenuantes, etcétera, por respecto a esa misma gravedad en cuanto proviene del solo objeto. Por ese mismo motivo, en lugar de estudiar los diversos objetos posibles, examinamos justamente las condiciones del voluntario. Hemos ya dicho y repetido varias veces que el voluntario se ve comprometido en un pecado cometido por ignorancia. Veremos luego cómo se concreta en un pecado cometido por malicia. Ahora estamos considerando cómo se establece en los pecados cometidos por pasión. Cualquiera sea su objeto, ¿tiene este pecado una gravedad completa, es decir, aquella emanada idealmente de su objeto si el acto hubiese sido realizado de manera perfectamente humana desde todo punto de vista?

Los fundamentos de la respuesta son un poco complejos, pero en definitiva claros y ciertos: distingamos ante todo la pasión *antecedente* (la que precede la voluntad y la arrastra en pos de sí) y la *consecuente* (la que es consecuencia de un acto perverso de la voluntad).

Pues tratamos el caso del pecado en el cual la pasión es *causa*, nos referimos esencialmente y en primer término a la pasión *antecedente* (sin olvidar el caso de la pasión denominada consecuente por relación a un voluntario muy anterior o remoto: negligencia habitual, la cual facilita a la pasión surgir con mayor rapidez que si hubiese sido habitualmente controlada).

La pasión *verdaderamente antecedente* atenúa siempre el voluntario y, como consecuencia, su gravedad. Precisamente por ser antecedente se constituye en factor de debilidad y, por lo mismo, en motivo de perdón. Si fuese vehemente y salvaje, al punto de “hacer perder la cabeza” y en el grado de hacer desaparecer la capacidad de deliberación en el sujeto sometido a su influjo, suprime totalmente el voluntario y, por tanto, la gravedad del pecado, a menos haya existido negligencia (el pecado tendrá, entonces, el grado de gravedad de dicha negligencia). Pero tal vehemencia es bastante rara. Generalmente es por el colorido y lo atrayente de su objeto como influye la pasión sobre el juicio práctico y sobre la voluntad. No suprime la deliberación, simplemente falsea el último juicio práctico, lo cual no puede suceder sin la connivencia de la voluntad libre y una falla culpable de la razón. La gravedad se ha de medir según cuanto reste de realmente voluntario; pero nada permite afirmar *a priori* que sea imposible poner en riesgo la adhesión al Último Fin bajo un impulso pasional. Por el contrario, aún tratándose de una pasión persistente, siempre es posible negarle el consentimiento y combatirla. Desde el punto de vista de la ascesis cristiana —esto vale especialmente para los cristianos conscientes de la dimensión sobrenatural— no se ha de

²⁹⁴ Cf el libro *Los fundamentos de la Moral*.
www.traditio-op.org

olvidar que la asistencia de la gracia divina es una realidad y se hallan a nuestra disposición medios sobrenaturales para combatir toda clase de pecados. Se trata, es verdad, de una cuestión distinta y no es el momento de examinarla; pero, por las dudas, es bueno recordarla al pasar.

Este es el criterio normal. Que existan, además de eso, algunas o muchas personas enfermas, en quienes las apariencias de una deliberación calculada disimulan determinismos psíquicos más profundos, suficientes para poner en crisis la presencia del voluntario, no solamente es algo posible sino cierto. Pero tal hecho no cambia la sustancia de las cosas; se trata de una situación diversa, propia de casos particulares. Mas en una psiquis normal y fundamentalmente sana, es evidente que la voluntad puede consentir en una pasión cuyo objeto sea gravemente malo, incompatible de por sí con la adhesión al Fin Último, es decir, concretamente con la caridad. No es menester en absoluto que eso sea explícita y reflexivamente formulado; basta aceptar la realización de un acto gravemente prohibido sólo porque es actualmente agradable. Por supuesto, la aversión no es directamente querida; al contrario, el pecador preferiría no se diese. Pero es suficiente, para cometer el pecado mortal, que la voluntad consienta en un movimiento pasional cuyo objeto —como se dijo— sea incompatible con el Fin Último. Será menos grave que si se lo hubiese realizado fría y calculadamente, o si la voluntad hubiese asumido la iniciativa.

El asunto me parece claro. Aunque el pecado incluya siempre algún error, no se lo puede identificar con ese error como pretendía Sócrates. Aunque el pecado cometido por pasión incluya cierta debilidad, no se lo debe identificar con la enfermedad y declararlo simplemente involuntario; si se puede hablar de enfermedad es en referencia a una enfermedad moral, no física ni psicológica (sin negar la posibilidad de la existencia de estas últimas en determinados casos) y sobre la cual corresponde a la voluntad triunfar fortificándose de a poco en la práctica de las virtudes. Con frecuencia se dice y se escribe en la actualidad que la teología moral clásica ha dilucidado muy bien cuanto concierne a la distinción específica de los pecados y su gravedad objetiva, pero no habría considerado suficientemente al sujeto (la persona) y, en consecuencia, la gravedad subjetiva; sería tarea de nuestro tiempo completar ese aspecto. Esta afirmación puede ser verdadera si se la aplica a las morales de la conciencia y de los preceptos, convertidas en el fenómeno más impersonal posible de imaginar. Pero es completamente falsa si se aplica a los grandes doctores medievales. Es fácil comprobar como santo Tomás consagra más tiempo al estudio del pecado en su sujeto y en sus causas subjetivas que en su esencia y sus distinciones específicas, y su análisis revela una psicología sumamente matizada y realista, no sólo de los pecados, sino también de los pecadores. Se han logrado actualmente, es indiscutible, muchos datos nuevos sobre los desequilibrios psíquicos, y es conveniente integrarlos a nuestra teología moral. Pero, en lo referente a un estado psicológico normal, no creo se haya avanzado mucho; creo más bien se ha retrocedido. Resulta, no obstante, curioso que sean los descendientes directos de los epígonos de las morales de la conciencia y de los preceptos quienes pretendan haber descubierto ahora las dimensiones eminentemente personales de la vida moral. Pero esta es otra historia.

2.- La pasión tolerada o indirectamente querida

Santo Tomás ha tenido el cuidado de recordar grandes distinciones, ya explicadas por él en el tratado de los actos humanos, concernientes al voluntario. Pero existe una, frecuentemente dejada de lado en el vocabulario de los moralistas modernos.

Algo puede ser querido positivamente por sí mismo, sea como fin sea como medio subordinado a un fin pretendido. Pero, tanto en un caso como en el otro, la voluntad lo

alcanza por una aceptación positiva, un acto de intención o de elección. A este tipo general de voluntario se oponen otras dos situaciones, confundidas a menudo, porque efectivamente son muy parecidas por uno de sus lados, aunque debemos distinguirlos cuidadosamente al no suponer la misma apreciación de las realidades. Esa distinción es la siguiente:

a) A lo querido por sí mismo, como fin o como medio, se opone aquello sólo querido en su causa y de ninguna manera en sí mismo. Supongamos el siguiente ejemplo: se enferma gravemente una mujer embarazada; el remedio específico para esa enfermedad (completamente diversa a su embarazo) y el solo eficaz o ciertamente curativo, expone gravemente al aborto (el efecto no se produce indefectiblemente y el remedio es totalmente necesario). ¿Puede esa mujer tomarlo? Sí, porque lo querido por ella es bueno y legítimo (su curación de una enfermedad grave); el aborto es una consecuencia no querida en sí misma y deplorada si se produce, pero tolerada porque no se pudo impedir. Distinción clásica entre efecto directo o indirectamente querido (la mayor parte de los autores la exponen al hablar del “principio de la causa de doble efecto”) o voluntario *in se* y voluntario *in causa*. Por cierto, deben cumplirse varias condiciones para que sea legítimo proceder de acuerdo con ese principio.²⁹⁵

b) A lo positivamente querido como fin o como medio, se puede oponer aquello que es solamente tolerado por una abstención u omisión. La diferencia con el caso precedente reside en que, en el primero, se quiere positivamente la causa productora del efecto no querido. En cambio, aquí no se pone causa alguna, no se hace nada; simplemente no se impide. Esto desea significar santo Tomás cuando distingue entre voluntario directo e indirecto; distinción que nos servirá para iluminar el problema a plantear de inmediato.

Cuando se consiente en un movimiento pasional se quiere su objeto en sí mismo y directamente. Este voluntario resulta sin duda atenuado, porque la pasión tuvo la iniciativa, pero es un voluntario puro y simple. En cambio, realizar un acto a raíz del cual se prevé el surgimiento de un impulso pasional no deseado, es querer esta pasión en su causa. Pongamos un ejemplo claro: alguien se conoce muy sensible a las representaciones del desnudo humano; de todas maneras, como es aficionado a la pintura, asiste a una exposición de cuadros de grandes artistas cuyo tema es justamente el desnudo; no desea experimentar esas concupiscencias generalmente experimentadas por él en situaciones similares y los desórdenes que suelen acarrearle; se cree capaz de no consentir, aunque reconoce eso como muy difícil; va y, lógicamente, se produce lo previsto. Este movimiento pasional de lujuria es un voluntario *in causa*, suficiente de por sí para la comisión de un pecado, incluso mortal, a menos que la causa no haya podido ser evitada o resulte verdaderamente excusante. Y, si esto es verdad en el ejemplo propuesto, cuanto más lo será tratándose de la asistencia a espectáculos cinematográficos o teatrales sumamente escabrosos, sin ninguna razón grave que la justifique.

Pero, ¿qué se debe pensar de un movimiento pasional desordenado sólo querido indirectamente, en el sentido propio de un voluntario por omisión? Para plantear convenientemente el problema es menester recordar cuanto hemos dicho ya sobre el pecado de sensualidad (ver capítulo anterior). Definíamos ese pecado como un movimiento del apetito sensitivo surgido antes de toda advertencia de la razón y *a fortiori* de todo consentimiento voluntario. Dijimos entonces que este movimiento basta para la comisión de un pecado venial, aunque sea muy leve en virtud del voluntario imperfectamente humano característico del apetito sensitivo humano, inscrito en todos y cada uno de sus movimientos,

²⁹⁵ Cf BASSO.D., *Los fundamentos de la moral*, 20 edición, EDUCA, Buenos Aires, 1999; *Nacer y Morir con Dignidad*, Lexis-Nexis, Buenos Aires, 2005.
www.traditio-op.org

de suyo imperables como apelación al imperio racional efectivo. Pero eso no es suficiente para alcanzar el nivel del pecado mortal, precisamente porque no puede allí darse deliberación racional, y sin ella no se debe hablar de pecado mortal consumado. El problema planteado ahora es la continuidad de aquel. Consideremos este movimiento de la sensualidad, no ya antes de la advertencia y de la deliberación racionales, sino después. Supongamos que versa sobre un objeto gravemente contrario a la ley moral. La voluntad, advertida y despierta, nada hace para frenar ese movimiento: ni consiente ni rechaza. Simplemente omite reprimirlo. Ya no se trata allí del solo voluntario imperfecto propio del apetito sensitivo humano, insuficiente para el pecado mortal; ahora tenemos, por omisión, un voluntario de la misma voluntad; un voluntario indirecto. En ese caso bien delimitado, ¿se da o no el pecado mortal? Sobre este problema, al cual los Salmanticenses consagran un tratamiento cuya extensión parece desmedida (unas 30 columnas, mayores que las páginas de los libros de tamaño corriente), santo Tomás no parece haberse expedido en forma clara. Se citan diversos textos suyos en uno y otro sentido, pero todos son demasiado amplios para el caso puntual.

Los moralistas se han dividido. Para algunos, esta omisión de una resistencia positiva equivale a un consentimiento; por tanto, es un pecado mortal. Así parecen haber opinado Suárez, Vásquez y otros, por lo general inclinados al permisivismo moral en casi todo lo demás. Pero, en aquella época, era típico de los probabilistas ser manga ancha en todo, menos en el terreno de la castidad (en el fondo es allí donde se dan las dificultades más frecuentes del tema aludido). Otros (en realidad, la mayoría), en cambio, sostienen que no necesariamente es un pecado mortal. Así Cayetano, los Salmanticenses, San Alfonso, el P. Déman, etcétera. Creo que tienen razón, aunque la cosa debe ser cuidadosamente explicada.

Cuando la voluntad se encuentra de cara a un movimiento del apetito sensitivo que versa sobre un objeto gravemente contrario a la ley moral, puede asumir tres actitudes diversas:

*O bien consentir, en cuyo caso hay pecado mortal sin ninguna duda (pecado por pasión);

*O bien resistir y rechazar o, al menos, hacer todo lo posible por frenar ese movimiento, en cuyo caso no puede hablarse de pecado mortal, aunque se diesen algunos pecados veniales por pereza en la resistencia, negligencia en poner los medios más adecuados, etcétera.

*O bien permanecer de manera simplemente pasiva frente a dicho movimiento, sin consentir ni rechazar. Es una verdadera omisión. Pero, en las circunstancias descritas, ¿es un pecado mortal?

La respuesta —parece evidente— sólo puede ser la siguiente: *lo es en la medida en que lo permitido también lo sea*. Expliquemos un poco:

a) Si uno se conoce y se sabe en peligro de consentir fácilmente e incluso, bajo el impulso pasional, de pasar a la acción, esta omisión es la aceptación implícita del consentimiento en el acto. Indudablemente estamos frente a un pecado mortal. Por ejemplo: alguien se sabe muy inclinado a la iracundia y reconoce que en él esa pasión puede incluso llevarlo a verdaderos extremos; se encuentra con un sujeto a quien detesta y que le niega el saludo; en ese momento se siente poseído por la furia y con deseos de emprenderla a golpes con el otro. Ese tal debe ciertamente, desde el instante en el cual percibe el movimiento pasional, tratar de calmarse, rehusar toda connivencia con él, luchar positivamente y lograr contenerse. Pero conociéndose, si no hace absolutamente nada, ha aceptado implícitamente cuanto suceda después.

b) Mas si, por el contrario, alguien sabe que en él un movimiento pasional generalmente no pasa a mayores y por muchas razones (puede ser por falta de

carácter o debilidad y timidez) difícilmente lo haga reaccionar y realizar algún acto e, incluso, sólo con mucho esfuerzo puede llegar a decidirse aunque quiera, lo único permitido por la omisión en este caso es el movimiento pasional experimentado interiormente pero no manifestado al exterior, sin otra participación de la voluntad (es distinto al de la delectación morosa, acto positivo de la voluntad que incluye el consentimiento).

c) Este movimiento sensible sobre un objeto moralmente grave es un desorden, y si era pecado venial antes de toda advertencia de la inteligencia o de todo consentimiento de la voluntad, *a fortiori* lo será después de ellos. Se debería reprimir tal movimiento, y es el ideal moral, en virtud de lo que anteriormente (al hablar precisamente del pecado de sensualidad) hemos denominado la obligación general del ser hombre y del ser cristiano, o sea, de cultivar la virtud. Pero este deber ¿es actualmente grave? Los autores del primer grupo están por la afirmativa, pero sería menester demostrarlo. Ahora bien, no parece que un movimiento verdaderamente limitado al apetito sensitivo, sin ninguna participación actual de la voluntad y, por tanto, sólo indirectamente querido, sin daño del prójimo y sin otras derivaciones, sea un desorden tan grave como para poner en crisis la adhesión de la voluntad al Fin Último. No se ve como esto pueda exceder el nivel del pecado venial.

Esta doctrina, cuyas consecuencias se ven mejor cuando se estudia la cuestión de la lujuria *indirecte volita* (no *in causa*), tiene la importancia de permitir considerar el combate interior de dominio de sí mismo de una manera más positiva y unificada. No se tratará pues de dejarse llevar por la angustia de oponerse inmediatamente a la diversidad innumerable de los malos sentimientos, uno por uno; con mayor frecuencia, el desprecio de los mismos, unido al esfuerzo positivo de adherirse a Dios, será remedio suficiente. Detenerse a cada paso para decir “(No!” explícitamente, sería conceder a estos movimientos un nuevo vigor y una importancia de la cual no gozan. Lo mejor será, más a menudo, apartarse simplemente para pensar en otra cosa y dejarlos irse solos. Hay movimientos pasionales a los cuales la resistencia exaspera, mientras el simple olvido y la desatención (pero compensada con la atención positiva a otra cosa) los cortan por lo sano. Ese consejo práctico ya había sido formulado por san Agustín

III.- EL PECADO POR MALICIA

La ignorancia y la pasión pueden tener preponderancia entre las causas de un pecado: una por dejar hacer y no impedir, otra por arrastre o impulso. En uno y otro caso interviene la voluntad, sin la cual ningún acto moral se podría llevar a cabo. Pero en ninguno de los dos casos es suya la iniciativa; y el hecho de que las otras potencias participen de una manera más directa le sirve de excusa, al menos parcial. Entramos ahora en un asunto mucho más serio: ¿puede la voluntad inclinarse al mal por un movimiento propio que no puede excusarse por ninguna influencia extra-voluntaria y se denominará, por esa razón, *pecado de malicia*? Así es efectivamente. Vamos a tratar tres puntos: 11 la naturaleza de la malicia en cuestión; 21 las relaciones entre el hábito y la malicia del pecado; y 31 la gravedad de estos pecados. Los tres puntos corresponden al tratamiento del tema efectuado por santo Tomás en la I-II, q. 78.

A) *La noción de malicia*

En un sentido muy general, malicia significa solamente el mal moral, en oposición específica al acto bueno y designa, en tal caso, cualquier pecado. Aquí, en cambio, lo tomamos en un sentido mucho más preciso, para caracterizar una determinada categoría de pecados establecida no por el sujeto o el objeto, sino por la causa. Bajo este título se contraponen a los pecados cometidos por ignorancia o debilidad. Por eso santo Tomás utiliza

una expresión especial para definir este sentido: *peccare ex certa malitia*, lo cual se refiere a una malicia perfectamente informada y consciente. También emplea otra fórmula equivalente: *peccare ex industria* (= pecar sabiendo y por cálculo).

Se pregunta, pues, el Angélico si alguien puede pecar de este modo. La definición del pecado por malicia aporta la última luz, ya decisiva, al estudio de las causas interiores del pecado que nos permite situar comparativamente con exactitud las otras maneras de pecar, o sea, el pecado por ignorancia y el pecado por pasión ya examinados.

1.- Cuando se dice que alguien *peca por ignorancia* —cualesquiera sean el objeto de ese pecado y su potencia elicitiva o la que omite lo debido—, se desea expresar que su falta proviene de un *no-saber* la ley moral o del carácter propio de la acción presente. Este *no-saber* mismo es inocente si es verdaderamente anterior y, por tanto, totalmente involuntario. Pero, apenas se convierte en consecuente y vencible se hace presente el pecado, mas con una infinidad de grados sobre la cual no es necesario volver. Existe, sin embargo, un caso límite que casi nos hace salir ya del ámbito del pecado por ignorancia para hacernos entrar en el del pecado por malicia: me refiero a la ignorancia provocada. En ese caso es la voluntad quien toma la iniciativa, escoge el *no-saber* para poder pecar, pero contando, pese a todo, con ese atenuante sobre la pura malicia pues todavía se busca una excusa, o sea, la de ignorar; dicho de otra manera, la decisión para realizar el mal no llega a tanto como para desentenderse incluso de ignorar. Ciertamente, en semejante situación, esta excusa es puramente “ilusoria”; pero el hecho de que se prefiera ignorar es significativo: se tiene conciencia de que, si se supiera, quizás no se tendría coraje para pecar. No se entra plenamente en la malicia sino cuando, despreciando incluso el conocimiento, el sujeto ya ha decidido ni siquiera tenerlo en cuenta.

2.- Cuando decimos que alguien *peca por pasión*, queremos expresar que su pecado es ante todo imputable a un impulso pasional y, enseguida y por la naturaleza misma de la cosa, a una ignorancia: ya no se trata de un *no-saber*, sino de un *desconsiderar*. Aquí también es posible una infinidad de grados e, incluso, nos hallamos al borde del pecado por malicia cuando una pasión es consecuente, querida y provocada por la voluntad. Otra vez tiene la iniciativa la voluntad como en el caso anterior; escoge la pasión como antes había escogido la ignorancia (afectada). Pero no estamos todavía en el nivel de la *pura* malicia, al menos cuando se trata de la pasión salvaje y no de una pasión cultivada por el hábito vicioso (esto pertenece al tercer nivel, como veremos enseguida), porque se trata todavía de buscar una excusa o un apoyo, si bien tan ilusorio como el anterior: se activa un mecanismo que por sí mismo aporta los elementos atenuantes en la aceptación pura y simple del mal. Se provoca la pasión para poder realizar lo que, quizá, no se osaría llevar a cabo fría y calculadamente, así como se quiere la ignorancia porque no hay coraje para pecar a plena luz.²⁹⁶ Pero cuando la pasión ha sido cultivada y es provocada, no para tener el coraje de pecar, sino para sacar el máximo provecho al pecado, ya entramos en el terreno de la malicia pura y simple.²⁹⁷

²⁹⁶ Este suele ser el caso de los tímidos quienes, por su falta de coraje para todo, se autoprovocan la ira. Ca veces con los argumentos más estúpidos imaginables para poder, por ejemplo, enfrentar a un enemigo. Santo Tomás aconseja cautela al elegir un superior; dice que se ha de poner mucho cuidado en que no sea un tímido; éste, por su cobardía, no se atreve a mandar o, para animarse a mandar, se enoja primero y la cólera altera la equidad de su mandato. Por tanto, siempre manda mal. Es un pésimo conductor.

²⁹⁷ Este, por contraposición al anterior, es el caso de quienes están dominados por el vicio de la lujuria, sean jóvenes o viejos, pero especialmente éstos últimos (denominados por el sabio vulgo “viejos verdes”); para excitarse a un pecado, para el cual ya están perdiendo energías a causa de su mismo vicio, leen libros pornográficos o miran fotografías y escenas reales lujuriosas (los célebres “voyeurs”), asisten frecuentemente a espectáculos (cine y “teatros de revistas” especialmente) escabrosos. En una palabra, alimentan continuamente

3.- Finalmente cuando se dice que alguien *peca por malicia*, se quiere expresar que su pecado es enteramente imputable a su voluntad, a su elección deliberada o a sus designios. Ya no se busca excusa de ninguna especie, ningún tipo de pretexto, ya sea el de *no-saber*, característica del pecado por ignorancia, ya sea el de *no-considerar*, característica del pecado por pasión; sabe perfectamente y considera con frialdad: se decide con pleno conocimiento de causa. En este nivel del pecado, el hombre se acerca cada vez más al demonio.²⁹⁸ Pero, para ser totalmente objetivos, cabe preguntarse: ¿no se da en este nivel ninguna falla de la razón? Efectivamente, si no cometiera algún error práctico, el pecador no se inclinaría hacia lo que, en definitiva, no es su verdadero bien. Por tanto, existe siempre un desconocimiento del verdadero orden de valores, un error sobre su jerarquía; pero este error es completamente consciente y querido. Ya no se trata ni del *no-saber*, ni del *desconsiderar* por impulso pasional, se trata de *preferir* actualmente lo bien conocido como malo y falso, porque existe el acuerdo de una voluntad pervertida. La causa de esta inflexión de la inteligencia es la voluntad misma, por su solo peso. Utiliza este margen que separa todo bien particular del Bien Supremo (y éste, en su realidad concreta, se presenta al viador como un bien particular entre tantos otros) para rechazar el verdadero orden de los valores a pesar de conocerlo muy bien. Este pecado es un fruto puro de la libertad, sin atenuantes ni excusa.

B) Pecado por malicia y hábito vicioso

1.- Introducción

Hablando concretamente de la voluntad, no ya como sujeto o principio inmediato del pecado, sino como causa del cualquier pecado, enseguida nos encontramos con el concepto de esas prolongaciones de la voluntad personal, es decir, los hábitos. Constituyen o bien un afianzamiento de la misma voluntad respecto a alguno de sus objetos, o bien el imperio de la voluntad sobre alguna de las otras potencias suficientemente elevadas como para ser sujeto de un acto humano y sobrepasar el modo de obrar llamado *natural* por oposición al *libre*. Esta relación del hábito con la voluntad es una noción fundamental con demasiada frecuencia olvidada. Muchos autores conciben, por el contrario, el hábito como el desarrollo de una potencia precisamente en lo que tiene de más *natural* y, en consecuencia, como el principio de resistencia a la voluntad, el desarrollo de un automatismo paralelo a la libertad. Esta confusión se ve favorecida por la asimilación del hábito a lo que se suele denominar *costumbre* (en latín: *habitus* y *habitud* son más exactos). Ciertamente es verdad que el hábito, al fortalecerse, se convierte en principio de espontaneidad, se transforma como en una *segunda naturaleza*, justamente porque *connaturaliza* a la potencia con un determinado orden de objetos. Pero no se trata de la espontaneidad inculta, casi salvaje e inevitable del modo de obrar natural; la espontaneidad adquirida que caracteriza al hábito, lejos de oponerse a la libertad, es una especie de *acumulación* de la misma, si resulta comprensible expresarlo así. Es un resultado de la cultura y de la cultura voluntaria. El hábito torna, pues, a la potencia que califica (*habitus est qualitas quaedam* = 10 especie) particularmente dócil a la voluntad: *quo quis utitur cum voluerit*. Más aun, cuando se trata de hábitos concernientes al obrar moral (por contraposición a los habilitantes para el conocimiento = intelectuales, o para el *hacer* = artes), la potencia calificada se acerca cada

su imaginación para provocar sus instintos y cultivar su vicio. No es difícil encontrar personas que, por ese camino, han desembocado en las aberraciones y depravaciones más repugnantes para una mente psicológicamente normal. Es simplificar demasiado las cosas atribuirlo todo, entonces, a la enfermedad.

²⁹⁸ Generalmente son los soberbios quienes se sumergen plenamente en este terreno con todas sus consecuencias: envidias, celos, odios, rencores, intrigas, calumnias contra el prójimo, etcétera.

vez más a las condiciones requeridas por la actividad propiamente humana, se convierte en más capaz de *elección participada*. En el orden del obrar (*agere* por oposición a *facere*), el hábito (bueno o malo) es esencialmente un “hábito electivo”.²⁹⁹

Por el motivo apuntado, esta segunda naturaleza (el hábito), consecuencia de un cultivo muy decidido y consciente, ya no se incluye en la línea de la primera naturaleza, caracterizada por la determinación *ad unum* o necesidad: si fuese eso, sería en efecto principio de resistencia a la voluntad, endurecimiento de la potencia precisamente en lo existente en ella de *no-libre*, obstáculo para el dominio voluntario. Es, por el contrario, *connaturalización* voluntaria, decidida, afirmada en una dirección previamente escogida y cada vez más voluntaria. Por eso decimos que no se debe ubicar en la línea de la primera naturaleza sino en la de la voluntad, no en la línea de lo que alguien es por naturaleza o deviene por influencia externa o por rutina o por abandono, sino de lo que alguien es y se hace a sí mismo por clara elección. Es afirmación de la persona por encima de las fuerzas brutas de la naturaleza. Y por lejos que llegue, esta espontaneidad adquirida no se impondrá jamás. Un hábito es utilizado *si la persona quiere*.

He ahí por qué, cuando para otros muchos autores el hábito del pecado ha de ubicarse por el lado de la excusa, al igual que la pasión y la ignorancia, para santo Tomás se ha de ubicar por el lado de la malicia. Es una visión infinitamente más profunda, a la cual aportan confirmación las afirmaciones espontáneas del sentido común. Cuando un pecado se presenta no precisamente como excusable, sino como refinado, se suele decir: “esta vez es vicio”. Sigue siendo verdad, por otra parte, que al no ser nuestra libertad una libertad pura y menos todavía la libertad solamente participada caracterizadora de la actividad del apetito sensitivo, el hábito, al mismo tiempo que se desarrolla en la línea del voluntario, desarrolla también cierto peso de naturaleza que constituye un obstáculo. A esto se vincula el hecho de que un hábito retractado, separado de la voluntad, constituya realmente una excusa;³⁰⁰ pero eso no es lo formal y primario. Unir estas dos especies distintas de afirmaciones sobre el hábito, sin sacrificar una a la otra, sólo puede resultar difícil para una filosofía que no ha comprendido que la libertad se enraíza en la misma naturaleza.

2.- Pecado por vicio y pecado por malicia

La enseñanza de santo Tomás al respecto es tan grave que conviene estudiarla con atención. Concluye claramente: pecar por hábito es siempre pecar por malicia y, por tanto, con mayor gravedad cuando se trata de un pecado ya grave de por sí convertido en vicio. Diremos luego que la afirmación recíproca no es siempre igualmente verdadera: se puede ya pecar por malicia antes de haber adquirido un vicio. Pero aquí importa comprender la primera afirmación, que a muchos puede parecer extraña. Mas, por lo explicado en la introducción, podemos comprender como, en la perspectiva de santo Tomás, es completamente lógica y adecuada a la realidad experimentada.

Si el desarrollo de un hábito malo conduce siempre a un pecado por malicia, se debe a que un vicio es siempre un fruto cultivado, merced al cual se acumula y refina el voluntario libre comprometido en el pecado. El hábito refuerza cada vez más la relación directa del pecado con la voluntad, cualquiera sea el sujeto inmediato (elicitivo) de ese pecado, aun si es

²⁹⁹ Tal es precisamente la definición de virtud propuesta por Aristóteles y aceptada por santo Tomás: *habitus bene electivus mediorum, servato ordine finium* (hábito bien electivo de los medios acatado el orden de los fines).

³⁰⁰ Este tema lo hemos ya considerado al estudiar las relaciones entre la virtud, el vicio y el pecado, hablando de la naturaleza del pecado y del vicio (ver Cap. I).

el objeto del apetito sensitivo. Sucede entonces, por un proceso al cual ya hicimos alusión, que lo anteriormente pecado por debilidad, cometido bajo impulso pasional, se convierte de manera paulatina en pecado por malicia. La iniciativa pertenecía primero a la pasión y esta influencia primera y dominante de la pasión confería al pecado (según el mecanismo conducente al *no-considerar*) su carácter de debilidad y fragilidad, un título particular para suscitar la misericordia y el perdón. Pero con el nacimiento y el desarrollo del hábito, la iniciativa se traslada paulatinamente a la voluntad. La elección mala no es ya un término influenciado por el movimiento pasional y consecuentemente atenuado por él, es el principio, el origen mismo de ese pecado; se halla al comienzo, presente ya en la actuación de este *habitus electivus* vicioso. El pecador se ordena al acto malo no en virtud de lo sufrido (conmoción pasional, ignorancia, etcétera) sino en virtud de aquello en lo cual él mismo se ha convertido por cultivo o cultura y por elección, en virtud de una connaturalidad adquirida y querida con ese objeto malo. No hay aquí nada atenuante del voluntario: es él quien todo lo hace: *qui prius adulterium ex passione commisit, postmodum habituat, ex certa malitia adulteratur* (quien primero por pasión cometió adulterio, luego habituado, por cierta malicia adultera). Por ello, el pecador vicioso, en el fuerte sentido del término, ya no tiene la psicología del pecador por ignorancia o por debilidad: no tiene la ligereza o la inconsciencia del primero, ni los desgarramientos, angustias y remordimientos del segundo. Se ha instalado en el pecado, éste se ha convertido en su *clima*, su tierra de elección. Ya no es alguien que *cae en el pecado*: lo cultiva y lo elige. No se trata de un vértigo pasajero: es objeto de una complacencia convertida en habitual; se ha connaturalizado con su pecado. Ya no vive turbado, porque incluso llega a llamar bien al mal y mal al bien: lo juzga esencialmente por relación a sí mismo y a sus fines malos. Se sumerge así en un estado probablemente el más malo imaginable. No llamo desesperado su caso: lo hecho por la voluntad aquí abajo siempre tiene posibilidad de deshacerlo, no de un golpe y sin esfuerzos, claro está, pero sí por un cambio profundo de orientación (una *metanoia* o conversión) y con una aplicación tenaz, afirmándose sobre lo que sigue siendo inalienablemente recto en las percepciones primeras de la razón y, por supuesto, merced a la gracia. La conversión a la cual me refiero, se ha de tomar en el sentido religioso del término y en el más extraordinario: un milagro de la gracia, porque la misma voluntad se ha pervertido y el juicio recto de la conciencia más o menos obliterado.³⁰¹

La conclusión central de nuestra exposición dice: todo pecado cometido en virtud de un hábito es pecado por malicia; ya no puede revindicar la excusa de la debilidad o de la ignorancia. Es un dato confirmado por la experiencia; este género de pecados existe: hay

³⁰¹ Cuanto decimos aquí es psicológicamente muy verdadero y muchas veces comprobado por experiencia. Así nos encontramos con el caso de aquellas personas que, divorciadas ilegítimamente, han vuelto a “casarse”; paulatinamente su situación se les convierte en algo natural y lógico, porque han perdido el sentido de la gravedad del adulterio (su verdadero estado) y comienzan a considerar como normal y excusable lo en sí mismo anormal e inexcusable. Su familiarización con el pecado, su “connaturalización” con él como decimos en el texto, llega a tal grado, que terminan por no entender lo que consideran una “dureza farisaica de la Iglesia”, quien les impide acercarse a los sacramentos en ese estado. Nunca falta un cura que “bendiga” o tolere esa situación, sin ver él tampoco que es uno de los peores estados morales existentes. Juan Pablo II, en la *Familiaris Consortio*, les recuerda con benevolencia y actitud misericordiosa, que no es la Iglesia quien los ha apartado de sí, sino que son ellos quienes se han apartado de la Iglesia. Se trata ciertamente de una situación lamentable y digna de conmiseración, pero esto no es razón suficiente para disculparla, cuando la única solución posible es una real conversión a la cual parecen, precisamente por el hábito adquirido, muy poco dispuestos. Este no es el único ni el peor caso imaginable, pero es muy frecuente y sirve como ejemplificación de lo enseñado por santo Tomás. Estos casos no eran tan frecuentes en su tiempo como en el nuestro, carcomido por el cáncer del divorcio vincular.

quienes son arrastrados por el pecado porque lo aman. Pero esta conclusión sería demasiado dura si, olvidando el sentido preciso de la palabra hábito en el lenguaje de santo Tomás, se entendiese de todo pecado *habitual*, es decir, frecuentemente repetido. Ciertamente la repetición implica por sí misma el riesgo de abrir las puertas al vicio, facilitando cada vez más el pecado y acostumbrando a él la potencia; arriesga a crear poco a poco una connaturalidad secreta de la voluntad con ese pecado. Pero ése no es siempre el caso.

No nos vamos a detener, porque no interesa aquí, en el pecado de omisión ya estudiado; la repetición de la omisión no engendra hábito positivo, aunque puede favorecer el hábito positivo del acto que es su causa u ocasión. No tiene, pues, relación con el presente caso. En cambio conviene recordar la distinción entre el hábito malo (vicio) propiamente dicho y la *simple mala costumbre*. Esta expresión puede designar, de todos modos, un verdadero vicio, pues el lenguaje corriente no es siempre preciso; generalmente, sin embargo, designa un automatismo, engendrado sí por la repetición, pero de carácter más bien inconsciente. Aquí no se colige un pecado de malicia, porque en lugar de ser el resultado de un cultivo voluntario es consecuencia de cierta fragilidad congénita. No se apoya sobre una resolución claramente asumida por el pecador y sobre una dirección voluntaria deliberadamente escogida (esta clase de pecadores suele tomar la resolución contraria), sino sobre automatismos psíquicos o fisiológicos, más bien acrecentadores en el pecado de la dimensión del involuntario o, mejor, del *no-voluntario*. Esta mala costumbre puede permanecer, como la pasión, en el nivel de lo excusable ((aunque no totalmente y siempre!); no permite se salga del pecado por fragilidad, sobre todo si se llega a detectar algún determinismo netamente morboso o patológico. Este tipo de pecador conserva todas las características psicológicas del pecador por fragilidad: es un desgarrado, un atormentado, dividido entre lo que hace y lo que quisiera hacer, o sea, siempre lo opuesto. Es algo muy distinto del verdadero vicioso quien, por lo general, se convierte en un cínico. Un confesor debe estar muy atento a esta diferencia, no es siempre fácil de descubrir porque merecen tratamientos diversos; el segundo caso debe ser atendido con infinita indulgencia (no con debilidad), porque es menester inculcarle, por así decir, una fortaleza que no posee, y también porque el pecador suele tener sus “trucos”. A veces el pecador puede ser realmente un angustiado (se aplasta a sí mismo), y otras veces un “vivo”; se hace el desesperado o se manifiesta tristemente descontento de sí mismo para encontrar excusas.³⁰² Por eso, en todos los casos, existe el riesgo de dejar abiertas las puertas a la malicia. No siempre es fácil la tarea terapéutica (en el orden espiritual y moral, claro está) de un confesor o director espiritual, sobre todo si sus penitentes son del sexo femenino, el más hábil y sagaz de los dos.³⁰³

Teniendo en cuenta la importancia práctica de este tema, es conveniente recordar las consideraciones hechas por los moralistas clásicos sobre las diversas categorías de penitentes: los consuetudinarios, los reincidentes y los ocasionarios.

a) *El consuetudinario*

Es quien recae habitualmente en el mismo pecado. Los moralistas distinguen entonces: por una parte, una costumbre no retractada, completamente abarcada por un voluntario inicial que, virtualmente presente en cada acto aunque no haya sido renovado,

³⁰² Nuestros criollos, frente a casos semejantes de pecados u otros, suelen expresarlo agudamente con un refrán: “se hace el piojoso pa que lo rasquen”.

³⁰³ Para un confesor no resulta fácil entender a una mujer; el mismo Freud la llamó “continente negro”. Por eso los psicoanalistas prefieren atender varones.

consolida y agrava el pecado, y, por otra parte, el hábito retractado, en el cual cada pecado ya no tiene su propia gravedad actual, atenuada por el impulso de la costumbre. En el primer caso, se ha de negar la absolución mientras no concrete la retractación, y ésta implica evidentemente el recurso a los medios necesarios (por ejemplo ruptura de una relación ilegítima para quien vive en concubinato o en adulterio; etcétera). En el segundo, en cambio, es menester administrarla cuan seguido sea necesario, si el sujeto sigue con su decisión de luchar y se esfuerza en lo posible. Todo eso es muy sensato, pero no dispensa de un discernimiento psicológico previo sobre la verdadera naturaleza de esta costumbre. Sería conveniente no considerar de inmediato como vicioso al alguien que, deplorando su debilidad, declara sin embargo no tener ánimo para renunciar a su costumbre: puede tratarse de un enfermo, quien se imagina que se le está queriendo “arrancar” la promesa de no volver a caer nunca más (cosa que evidentemente no se le puede pedir) y, por lealtad, afirma que seguramente volverá a caer; eso no significa necesariamente una decisión de no revocar su costumbre: a veces pasa bastante tiempo ensayándolo y piensa demasiado en ello, pero se ha formado una idiosincrasia de vencido. No se trata de un pecador por malicia, sino por debilidad; antes de negarle la absolución es aconsejable pensarlo dos veces, si no se quiere terminar por acobardarlo definitivamente. No critico cuanto dicen al respecto los manuales tradicionales, casi todos coincidentes; lo lamentable es esa especie de manía de colocar etiquetas a todo y nivelar todos los “casos”: son dos cosas muy distintas recurrir a los principios y actuar de acuerdo a esquemas preestablecidos.

b) *El reincidente*

Es quien, teniendo o no un hábito, se presenta tres o cuatro veces seguidas habiendo cometido en cada una de ellas el mismo pecado. Si ello se debe a una costumbre, es menester tratarlo como un consuetudinario y asegurarse de su sincera retractación. Si se halla antes del hábito propiamente dicho, es conveniente comportarse con tanta mayor firmeza (hasta poder negarle incluso la absolución) cuanto está en mayor riesgo de adquirirlo: toda repetición anormal de un pecado obliga a verificar más cuidadosamente la sinceridad de la contrición.

c) *El ocasionarios*

Se denomina así al penitente cuyo pecado o el peligro de pecado se presenta en determinadas ocasiones vividas por él; estas ocasiones no solamente lo arriesgan a caer en pecado, sino también de hacerle adquirir el hábito. La ocasión es *necesaria* si no puede evitarla sin inconveniente grave (por ejemplo, cambiar de situación: una dactilógrafa que, asediada por su jefe o patrón, no podría salir de la ocasión sino perdiendo un trabajo necesario para su subsistencia³⁰⁴), y es *libre* si se la puede evitar sin inconvenientes (por ejemplo, ir a tal salón de cine). Es *remota* si para este penitente sólo representa un peligro lejano; es *próxima* si constituye una tentación inmediatamente grave y apropiada. Como persona nunca tendrá el derecho de exponerse al peligro de pecado, cada cual tiene la obligación de huir como pueda de la ocasión o de la tentación de pecado, pero, claro está, de acuerdo a la característica de dicha tentación. Si la voluntad es buena (no digo *firme*, sino *recta*: “buena voluntad”), el único caso difícil es el presentado por una ocasión al mismo tiempo necesaria y próxima. ¿Cómo proceder en tal caso? Los moralistas usan una fórmula, a primera vista un poco ridícula, pero cuyo sentido es muy justificable: “es menester convertir

³⁰⁴ Desgraciadamente es hoy muy frecuente esta situación; un signo más de la perversidad de la actual cultura y del ambiente social.

la ocasión próxima en ocasión remota”. Si se tratara aquí también de etiquetas, sería cómico. Pero esa fórmula simplemente significa, y es siempre la gran exigencia de la moral, que el verdadero recurso es el de fortificarse positiva e interiormente. Eso debe ensayarse antes de toda preocupación negativa de huida o de alejamiento.

3.- Pecado por malicia y no por vicio

Bajo este epígrafe queremos plantear el caso inverso al anterior, o sea, si todo pecado por malicia es necesariamente un pecado por hábito o por vicio. Se trata de completar la doctrina anterior. Por supuesto, la respuesta será que un pecado por malicia puede muy bien darse aunque no provenga de un hábito o vicio adquirido y voluntariamente cultivado. Este es ciertamente el sentido *más perfecto* de pecado por malicia, pero éste puede darse bajo otras formas y en otros grados menores. Podemos caracterizar y distinguir el pecado por malicia en base a diversos fundamentos:³⁰⁵

a) Ante todo, *negativamente*: un pecado que no es atenuado ni por una ignorancia, ni por un impulso pasional, sino realizado a plena conciencia y fríamente, aunque no provenga de un vicio (o sea, se trate de un acto aislado), es un pecado por malicia, pues no existe, desde el punto de vista de sus causas interiores, otro modo de comprometerse en el pecado.

b) En segundo lugar, *positivamente*: pecar por malicia es pecar en virtud de una complacencia voluntaria, por una connaturalización de la voluntad con el mal. Se le ha prestado aquiescencia interior y es eso lo que decide la elección.

No es natural a la voluntad tener una inclinación al mal como a un objeto que le convenga, con el cual se halle en secreto pacto y, por tanto, que nunca puede ser lo primero. Tal cosa:

11 O bien es el resultado de un cultivo y, en consecuencia, necesariamente adquirido: esta conveniencia con el objeto malo no es una connaturalidad previamente existente, es el término de una *connaturalización*. Es, en este caso, el grado perfecto de la malicia: el pecado por hábito.

21. O bien es una disposición individual de un temperamento desequilibrado, cuyo efecto es esta concordancia con un determinado género de pecado. Por relación con la naturaleza, esto supone una corrupción, una *enfermedad* (predisposición). Tal cosa no es ciertamente pecado aún, pertenece más bien al orden del mal de pena. El pecado comienza sólo con la intervención de la voluntad. Mas este pecado tiene desde el principio todo lo necesario para situarse en el género de la malicia (suponiendo descartada la ignorancia), al menos inicialmente, porque la voluntad, apetito de la persona toda, asume

³⁰⁵ “El hábito, como la ignorancia, a veces antecede y a veces acompaña al pecado; allí es su causa, aquí es un accidente de quien peca; allí se peca por tener hábito C como cura el médico por ser médico C, aquí se peca teniendo el hábito C como capta quien sabe medicinaC. Luego una cosa es pecar por hábito y otra pecar con hábito. Quien tiene un hábito puede obrar contrariamente al hábito C de otro modo, ni el vicioso pudiera corregirse ni el virtuoso corromperseC; puede, con mayor razón, no usar el hábito Caun quien tiene el hábito del estudio se permite, con pleno conocimiento de causa, algunas distraccionesC; quien peca, por lo tanto, con un hábito no peca necesariamente por hábito, puede pecar por pasión o por ignorancia. Conviene tener esto presente cuando peca la víctima de un hábito ya enteramente retractado o desautorizado. Al retractar el hábito vicioso por la penitencia o el arrepentimiento, el pecador cambia su voluntad, su elección, su propósito; quiere abstenerse de pecar, huye las ocasiones de pecado, busca y emplea los medios para vencer su inclinación; si reincide, le desagrada el acto. De aquí que la culpa consiguiente a un hábito retractado con sinceridad deba ser estimada como la culpa consiguiente a la pasión; y hasta puede ser menos voluntaria, por el ascendiente mismo que el hábito ha cobrado” (P.LUMBRERAS, O.P., *Comentario a la Suma*, ed. s.c., p. 935).

sobre sí la inclinación mala y se orienta a este pecado *por amarlo*; no es un pecado surgido de un torbellino pasional o disfrazado por la ignorancia, es un pecado al cual la voluntad se inclina en cuanto apetito. Si no lo resiste, interioriza su perversión y la aprueba.

c) ¿Qué podría constituir en la voluntad un principio de resistencia? La respuesta es fácil: estar previamente adherida al bien, al menos por deseo de recompensa o miedo al castigo. He ahí lo que podría ya, a falta de amor del bien por sí mismo, preservar de la verdadera malicia y colocar a quien peca en la situación de pecador por pasión, dividido, desgarrado, a quien el pecado le es, en cierto sentido, “arrancado”, pues simultáneamente lo quiere al consentir y no lo quisiera, por lo menos en sí. Pero supongamos perdidos estos frenos que son la esperanza y el miedo, y una voluntad a la cual, por una razón u otra, el pecado “place”, lo cometerá ciertamente por malicia, sin que sea necesario haber adquirido un hábito en sentido estricto (vicio). Quede, de cualquier manera, en pie que el pecado por malicia tiene *todas* sus condiciones o “perfecciones” solamente cuando procede de un vicio

C) Gravedad del pecado por malicia

No es difícil comprender que el pecado de malicia sea el más grave de los tres tipos de pecado hasta ahora distinguidos en base a la consideración de las causas interiores: ignorancia y pasión normalmente aportan atenuantes porque quitan al voluntario algo de su plenitud. El pecado solamente adquiere todas sus condiciones de acto malo plenamente humano cuando nace de una verdadera malicia. Pero, una vez más, de allí no se sigue que únicamente puede ser mortal en ese caso: puede serlo en los tres casos. Sí supone, en cambio, que, sobre un objeto de la misma gravedad objetiva, un pecado cometido por pasión o en virtud de una ignorancia (no afectada) es siempre menos grave que un pecado cometido por malicia.

Por otra parte, es menester recordar que el pecado de malicia no se define por exclusión de toda ignorancia o de toda pasión, sino de la ignorancia o de la pasión como causas determinantes de tal pecado. Muy bien se pueden cometer pecados por malicia cuya sustancia sea una reacción pasional: es el caso de todos los pecados de lujuria cometidos bajo el influjo de un verdadero vicio; en ese caso, la pasión es cultivada y refinada: lo primero ya no es el movimiento salvaje de la pasión, sino el voluntario. Pero, además —como subrayé varias veces—, el pecado de malicia incluye siempre una ignorancia o un error práctico; pero esta ignorancia no es el principio o la causa del pecado; por el contrario, él la provoca y confirma. Algún comentador, al analizar la 10 objeción del art. 4 de la q. 78, de I-II, observa que ha existido un fondo de ignorancia mayor en el pecado de malicia que en el pecado de pasión: ante todo, porque esta ignorancia versa sobre el orden al verdadero fin, al cual se prefiere un bien ínfimo; además, porque hace desconocer no solamente la conclusión práctica, como el pecado por pasión, sino, al mismo tiempo, su principio; y, finalmente, porque es más duradera y arraigada en virtud del hábito malo que la produce.

El pecado por malicia es siempre mortal. Aún siendo deliberadamente cometido, un pecado venial no tolera una denominación tan grave. Pero, si el término se encuentra justificado por cuanto, sobre una materia en sí misma venial, existe un verdadero desprecio de la ley moral, ese pecado será ciertamente mortal: *el desprecio es suficiente para establecer una materia siempre mortal*. Es esto lo que constituye el riesgo propio del pecado venial cometido fríamente, en condiciones muy semejantes a la malicia: se corre el peligro de sumergirse fácilmente en ella a causa de ese desorden producido por el desprecio habitual de las exigencias del bien moral. Pero, aún suponiendo no llegar a tanto, el hábito de un pecado venial rayano en el desprecio puede ser, en definitiva, mucho más dañino que algunos pecados de pasión actualmente más graves e incluso mortales.

Es conveniente prestar atención a la siguiente afirmación de santo Tomás que, después de lo visto precedentemente, es muy clarificadora: “*Aliud est peccare eligens et aliud peccare ex electione*”.³⁰⁶ Una cosa es pecar *libremente* (sin lo cual no habría pecado alguno) y otra pecar *por elección*. Topamos aquí con el principio de la confusión a la cual hice referencia antes a propósito de la gravedad del pecado de fragilidad, que tiende a definir el pecado mortal sólo por aquello que es propio del pecado por malicia (tal es, en efecto, la confusión en la cual también caen los partidarios de la “opción fundamental”). Nada puede ser más grave que pecar *por elección*, por iniciativa voluntaria, sin que exista el atenuante o bien de la ignorancia o bien de la pasión. Basta para la existencia del pecado mortal (supuesta materia grave) que la voluntad participe y consienta libremente en algo que no haría de suyo o simplemente no querría hacer si lo supiese o si no la impulsase alguna pasión. Es precisamente lo afirmado por santo Tomás: “*Quien peca por pasión, peca con elección, sin duda alguna; pero no por elección. La elección no es en él principio de pecado, sino que es la pasión quien induce a hacer la elección de una cosa que, si no fuera por la pasión, no elegiría. En cambio, quien peca por malicia elige el mal en sí mismo, del modo descrito anteriormente; y la elección viene a ser principio del pecado. Por eso decimos precisamente que es pecado de elección*” (Ibidem).

En el pecado por pasión el pecador elige, consiente libremente, pero la iniciativa no procede de la voluntad. Obsérvense el parecido y la diferencia que se dan, al mismo tiempo, entre el pecado de pasión y lo dicho sobre el pecado por ignorancia. También en el caso de la ignorancia el pecador no obraría de ese modo si supiera; pero la ignorancia tiene como consecuencia excusar del voluntario inmediato para ubicar en su lugar, por así decir, el voluntario de la ignorancia misma. En la pasión es el voluntario inmediato actual el cual mide la gravedad (subjetiva); no es excusado por la *ignorantia malae electionis* (el *desconsiderar*), porque ésta es voluntaria; pero es atenuado por el hecho de que la iniciativa venga del apetito sensitivo en un movimiento más o menos vehemente. Muy distinto, en cambio, es el caso del pecado por malicia: el pecador *eligit malum secundum se*. Siempre volvemos a lo mismo, y es necesario reflexionar bien en este punto, al parecer no comprendido por muchos.

Para explicar el pensamiento de santo Tomás sobre el pecado, se parte a menudo del principio aparentemente contrario y ciertamente fundamental, a saber: “la voluntad no puede inclinarse al mal en cuanto mal, bajo la razón de mal”. Se concluye que no podría inclinarse al mal moral si no se equivoca al respecto, tomándolo por un bien. Y esto también se puede entender. Santo Tomás dice, sin lugar a dudas, que la voluntad alcanza siempre *verum vel apparens bonum*, pero cuando afirma eso se refiere siempre al bien trascendental, no precisamente al bien moral. En el mal moral está siempre implícito un bien trascendental. Por tanto se ha de decir lo siguiente: es completamente cierto que, si el pecador no considerara al pecado como algo bueno para él desde algún punto de vista, nunca lo cometería. Pero puede perfectamente saber que lo considerado bueno por él es moralmente malo y priva de un bien real mucho más alto. En este caso no ignora la malicia de su acto; tampoco se obliga a *no-considerar*, como en el caso de la pasión. Prefiere lo conveniente aunque sea *moralmente* malo en sí mismo; lo conocido como realmente bueno no le conviene, no le *gusta*. En este sentido se dice *scienter malum eligit* (sabiendo eligió el mal).

Pero, cabe preguntarse: ¿cómo es posible tal cosa? Ya señalé antes, de paso, que se trata del misterio de la voluntad libre, y no es extraño que el pecado nos haga reflexionar sobre él. El objeto de la voluntad, sabemos, es el bien presentado por la razón. Esta presentación, una vez particularizada en tal o cual bien, no puede ser necesitante, de tal modo

³⁰⁶ I-II, 78, 4, 3m.

que la misma fijación de la inteligencia en un último juicio práctico, no solamente sobre la bondad del objeto sino también de la misma acción singular que lo alcanza, dependa de la voluntad en sus disposiciones afectivas. Este es el punto crucial: la causalidad recíproca de la razón y de la voluntad en el acto libre hace desaparecer todo cuanto podría constreñir a la acción, tanto en lo relativo a las motivaciones de orden racional como a las disposiciones afectivas de orden sensible. Desde el solo punto de vista de la libertad de elección, del libre albedrío (= libertad de ejercicio), el resultado es imprevisible; no se halla inscrito de antemano ni en la claridad de los motivos intelectualmente propuestos, ni en el peso de las disposiciones afectivas. Todo ello proviene en definitiva del papel irremplazable de las disposiciones afectivas en el acto libre. Estas disposiciones no son necesitantes (sería reemplazar un determinismo por otro, u olvidar cuanto la voluntad debe a la universalidad y a la objetividad de la inteligencia), pero la voluntad, a menos se encuentre frente al bien universal en cuanto tal (Dios claramente visto), puede hacerlas prevalecer sin motivos, pero siempre encuentra motivos correspondientes.

Las denominadas *disposiciones afectivas* son las de la persona a partir de cualquiera de sus potencias e inclinaciones, incluso sensibles y hasta corporales, porque la voluntad, apetito elícito, es el apetito de la persona toda. He ahí porque santo Tomás decía que, si verdaderamente la voluntad considerada en sí misma, en su naturaleza, está ordenada de suyo al bien racional, es suficiente una disposición temperamental, un desequilibrio somático, para que un objeto malo se le presente como apto para ella, agradable, amable; y eso puede, antes de todo hábito, dar lugar a un verdadero pecado de malicia. Ya no participa de la inteligencia; por el contrario, por su actividad es siempre posible obrar de otra manera. La voluntad no se inclinará sino hacia aquello que le propone por último la inteligencia, pero consigue que la razón le proponga por último ese bien amado.

En esta perspectiva, la voluntad libre aparece como un abismo insondable, irreducible en su totalidad a la comprensión clara (salvo cuando se trata de la inteligencia divina), no porque pueda obrar al margen de la inteligencia y sin motivos racionales (doctrinas voluntaristas), sino porque, en el nivel de la acción, lo faltante a todo bien particular para impulsar a la elección es agregado por ella, y lo agrega a través de algo completamente contrario a un razonamiento claro, aunque fuesen sólo sus propios intereses. Es el misterio del amor y de sus caprichos. El hombre puede así —lo cual explica muy profundamente el pecado por malicia— llegar a preferir pura y simplemente su propia libertad, obrar de manera distinta a como manda la ley, y llegar hasta la irracionalidad de un acto en el cual quiere desembarazarse de todo motivo razonable de obrar precisamente porque ese motivo parece dictarle su elección de antemano y aprisionarlo. Se dice: “Sería necesario que yo actuara de tal modo; pues bien, no lo haré, aunque sólo sea por el placer de hacer una tontería, un acto gratuito...; lo hago porque es contrario a la ley, contrario a los moralizadores, contrario a mi interés, contrario a todo, por el solo placer de sentirme libre y demostrarlo”.³⁰⁷ Sería menester conocer muy poco al hombre para no ver que esta tentación de rebeldía, inclusive de rebeldía pura, está inscrita en el misterio de su libertad. “¿Vd. deja de hacer —podemos preguntar al pecador— lo razonable sabiendo que lo es?”. “Pues sí —nos contestará—, y precisamente por eso; ya estoy harto de hacer lo razonable”. Se puede entrever, en la hondura del espíritu humano, la posibilidad de un pecado demoníaco, quizás no accesible a todos, ni siquiera a muchos —porque la mayoría vive en la periferia—, de rebeldía para negar a Dios. Es bueno recordarlo cuando se lean estudios de psiquiatría o de psicoanálisis, titulados, un poco

³⁰⁷ Sobre este tema (“el principio de la supremacía de la libertad sobre la verdad”), se ha explayado ampliamente JUAN PABLO II, en la *Encíclica “Veritatis splendor”*.
www.traditio-op.org

ingenuamente, *Psicología de las Profundidades*. Esas sólo son las profundidades de los determinismos inferiores y del inconsciente. Creo que las verdaderas profundidades del hombre se hallan, por el contrario, en la espiritualidad que los hace capaces de abrirse a Dios o, inversamente, de rebelarse contra Él, al lado de lo cual los pobres pecados de ignorancia o de pasión son pigmeos morales. Profundidades ambiguas, tanto abiertas al mal cuanto al bien, son las de la libertad por encima de los determinismos.

Por eso se entiende sin dificultades que Santo Tomás haya querido hacer suya la fórmula antisocrática de Aristóteles: *scientia parum vel nihil confert ad virtutem* (“La ciencia poco o nada contribuye a la virtud”; claro está, esta fórmula es para expresar lo sustancial, pues la misma doctrina aristotélica ofrece muchos matices). Entre el orden del saber y el del obrar existe una fisura tan amplia que la franja entre ambas, donde se elabora propiamente la acción humana, exige adaptaciones mutuas del conocimiento y de la afectividad tales como para hacer que la conclusión no se pueda reducir a un principio universal, si no es por un cambio en las disposiciones de la voluntad. Son ellas las introductoras en la vida humana de una lógica muy diversa a la de la razón. Todos los hombres, en alguna medida, viven de lo inconsecuente. Se encuentra en todos una multitud de actos imposibles de ubicar en la lógica de lo sabido o pensado, ni siquiera en la “lógica —así podría denominarse— de su carácter o de su temperamento”³⁰⁸, como si lo hubiesen desactivado para poder pecar.

ARTÍCULO III

LAS CAUSAS EXTERNAS DEL PECADO

I.- INTRODUCCIÓN

El artículo anterior estuvo consagrado a las causas internas del pecado. Hemos estimado allí sucesivamente las mismas potencias humanas consideradas al hablar de los sujetos, pero, según se señaló en el momento oportuno, desde otro punto de vista, o sea, el de su influencia característica en la realización concreta del pecado cuyas fuentes constituyen. Pecados de ignorancia, de fragilidad y de malicia: no son, sin embargo, pecados específicamente distintos sino grados más o menos perfectos de realización del voluntario pero en la línea del mal. Se tomaron las cosas por el lado de la psicología del pecador y las apreciaciones de gravedad de allí derivadas no conciernen a la gravedad objetiva del pecado, sino a su gravedad subjetiva concreta. No se trata —agregamos— de causas necesariamente aisladas que reivindicar, cada una de ellas por separado, la totalidad del pecado cometido bajo su influjo. Cada una posee un terreno donde es la primera y la dominante y en el cual, a fondo, es verdaderamente causa inicial; y así cada una de ellas determina la existencia de un pecado característico. Puede haber mucha pasión en un pecado cometido por malicia, una utilización muy refinada del apetito sensitivo: pero es una pasión *consecuente*, ante todo querida, excitada adrede para gozar del pecado. Puede existir verdadera malicia en un pecado por ignorancia, cuando por desprecio se quiere ignorar la ley o se es negligente en aprenderla; pero, en ese caso, la ignorancia no es una *causa*, pues se pecaría aunque se conociese la ley. Vamos ahora a abordar otro tema diverso: el de las causas externas del pecado. La primera que se impondría estudiar es la del pecado por parte del hombre mismo, o sea, el *Tratado del*

³⁰⁸ Solemos oír : “) Quien imaginó a tal persona capaz de semejante cosa? (Fíjate tú en la mosquita muerta!”.
www.traditio-op.org

Pecado Original; pero ya he explicado las razones, meramente accidentales, que me invitaron a analizar este tema por separado.³⁰⁹

Las causas propias del pecado el hombre las lleva en sí mismo; no puede contaminarse sino desde su mismo interior. Son las potencias que, capaces de actos humanos, producen directamente el pecado, y nada externo puede contradecirlas. Eso no significa, empero, que nada externo pueda tener influjo sobre él. El voluntario humano no es una pura autonomía; por el contrario, el hombre es sumamente receptivo. No peca si no quiere, pero muchas influencias pueden inclinarlo a querer. ¿Cuáles son esas influencias? Para distinguirlas nos es necesario examinar la situación real del hombre, eso exigirá dos tipos de consideración muy diferentes.

Ante todo, una consideración de *carácter metafísico*: el hombre es una criatura, esencialmente dependiente de su Creador, en su ser y en su obrar. Nuestro Dios, el Dios de los cristianos, es mucho más que la causa primera de la cual todo depende, aunque también lo es. Él ha querido convertirse en nuestro Padre, en nuestro Amigo, pero Él es sobre todo nuestro Creador y permaneceremos siempre, incluso cuando entremos en la gloria, siendo sus criaturas. ¿Cómo se presenta el pecado en este nivel de nuestra situación frente a la causalidad divina?

Luego, una consideración de *carácter existencial e histórico*: el hombre se encuentra ubicado en un determinado mundo; dicho mundo no solamente hubiera podido no existir, sino, además, hubiera podido ser muy distinto al actual. Más aún, hubiera podido, siendo lo que es, evolucionar de una manera muy diversa a como lo ha hecho. Es consecuencia inevitable de la contingencia y, especialmente en sus niveles superiores, de la libertad como se ha producido este “encuentro entre la natura y la aventura”, según se lo ha llamado. Como corolario también se ha presentado la singularidad de cada situación concreta en un punto cualquiera de dicho mundo y en cada momento de una sucesión temporal irreversible, porque ella nunca conduce en sí misma su necesidad. En el plano de la humanidad, esta aventura se llama *historia*. Pero sabemos, o al menos lo creemos por la fe —y esto, para el teólogo, es el dato primordial— que esta historia es conducida por el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, quien tiene sobre la humanidad un plan de salvación y de extrema solicitud; este plan no se determina solamente en vista al conjunto, atiende por sí misma a cada persona singular, lo cual constituye, en lo interno de la Providencia General, el orden especial de la Predestinación.

Se habría de analizar, en el *Tratado de la Ley*, la historia humana y sus diversos niveles de profundidad; algunos teólogos atinadamente lo han hecho. Aquí, donde sólo pretendemos indagar acerca de las causas del pecado exteriores al hombre, la consideraremos en su conjunto y en sus proporciones sobrenaturales, en los cuales se desarrolla de hecho como un combate donde lo jugado es el hombre: su salvación o su condenación.

Siguiendo siempre a santo Tomás, de cuyo tratado estas páginas son un simple comentario, consideraremos al hombre pecador ante todo en su dependencia de Dios, Creador y Providente, principalmente en su situación metafísica: ¿Cómo puede producirse el pecado, siendo una acción dependiente de la causalidad divina, sin repercutir sobre Dios mismo y tener en Él una de sus causas? La necesidad de explicar algunas fórmulas escriturísticas difíciles nos llevará también a considerar al hombre en su situación histórica en el plan divino.

¿Qué otras influencias externas pueden desplegarse sobre el hombre en relación al pecado? No es menester detenerse mucho en estas influencias, constituidas por las distintas

³⁰⁹ Cf el ya citado libro *Justicia original y Frustración Moral*.
www.traditio-op.org

atracciones ejercidas sobre él por las otras criaturas: deben ubicarse en la prolongación de lo dicho acerca de las potencias humanas como causas interiores del pecado. Pero hay algunas especialmente terribles por cuanto son concertadas por alguien, dirigidas por un enemigo que no es una abstracción o la personificación de las fuerzas del mal, sino un actor perfectamente concreto, operante en la historia humana en sus proyecciones sobrenaturales: el demonio.

Finalmente, el tercer elemento, completamente inesperado porque no deriva de ninguna necesidad metafísica sino de un puro hecho, es el revelado por la fe: y consiste en que, de una manera misteriosa, el pecado se encuentra ya en cada uno de nosotros cuando venimos al mundo; esto se debe a la intervención del primer hombre, nuestro padre de quien nos viene la naturaleza. Se trata del pecado original, cuya importancia es suficientemente grande como para tratarlo por separado, según ya señalé.

II.- LA CAUSA DEL PECADO POR PARTE DE DIOS

Dios es ofendido por nuestros pecados, somos responsables delante de Él. Pero, ¿no le toca a Él parte alguna en esto? (Podría impedirlos con tanta facilidad! Por un lado, la acción divina preside toda actividad de la criatura: ésta no realiza nada como causa segunda sin que intervenga, aun más íntimamente que ella, la causalidad divina. Desde este primer punto de vista, surge el siguiente interrogante: ¿cómo es posible y se explica el pecado?

Por otro lado, el pecado posee un lugar en el plan divino; este plan lo tiene en cuenta incluso en sus líneas maestras, pues es un plan de salvación y de redención. ¿Bastará decir “es simplemente previsto”? ¿No hace falta haya sido aceptado y querido por el mismo Autor de ese plan, ordenado a fines alcanzados de manera efectiva precisamente porque existe? Trataremos por separado ambos problemas.

A) *El pecado y la metafísica del obrar humano.*

Este problema, como se sabe, es en sí mismo grave y difícil; pero éste no es el lugar para estudiarlo en toda su amplitud. Depende enteramente de principios detenidamente estudiados (eso supongo) en la *Primera Parte*: ciencia divina, eficacia soberana de la voluntad de Dios, creación, naturaleza y origen del mal, premoción física y concurso divino, etcétera.³¹⁰ Por cierto no es cuestión de ponernos ahora a examinar todos y cada uno de esos presupuestos, que es menester haber estudiado ya por sí mismos y sería peligroso estudiar solamente en función del problema particular del pecado. Aquí se trata simplemente de desentrañar la formulación tomista cabal en la aplicación de todos esos principios al caso concreto del pecado, pero no de tornar a elaborarlos.

1.- Dios ¿causa del pecado?

Al considerar el pecado en cuanto tal, decimos que Dios no puede ser su autor de ninguna manera: ni directamente por influjo positivo, ni indirectamente por omisión de su concurso.

a) *Dios no causa directamente el pecado*

Es de evidencia metafísica que Dios no pueda causar el pecado directamente. Se podrían multiplicar los argumentos: todos se resumen en el fundamental recordado por santo Tomás. “*El orden de los agentes corresponde al orden de los fines*”: este principio es la inmediata aplicación de otros dos, el de *finalidad* y el de *razón de ser*. Todo lo hecho por un agente se halla involucrado en el movimiento cuya explicación definitiva sólo se encuentra en

³¹⁰ Algunos de esos problemas los analizaremos en “Apéndices”, del futuro libro sobre “La Gracia”.
www.traditio-op.org

un fin proporcionado a ese agente; y este fin, por su atracción, causa todo el movimiento: todo está ordenado a él; tal vez remota pero siempre funcionalmente. La Causa Primera no puede obrar por otro fin distinto del Bien Supremo, es decir, distinto de Ella misma. Es esencial a la causalidad divina ordenar a Dios cuanto hace. Por lo tanto, es metafísicamente imposible (de manera absoluta) Dios cause directamente algo que, no solamente no tienda hacia Él, sino que vaya contra Él, como es el caso único y exclusivo del pecado. Basta analizar las nociones “Dios” y “*causa del pecado*”, para darse cuenta de su mutua repugnancia, de la contradicción en los términos. Esa verdad deja intacto el problema de saber cómo, en esta perspectiva, puede producirse el pecado y si no existe en él algo procedente de la causalidad divina; nos plantearemos luego expresamente la cuestión. Aquí consideramos el pecado en cuanto tal, formalmente como pecado, y extraemos esta primera conclusión evidente: *el pecado no puede ser causado por Dios de manera directa*.

b) Dios no causa indirectamente el pecado

Esta aserción no es menos cierta que la anterior; —pero, —lo concedemos— su evidencia es menos inmediata, y, creo, sobre este punto confluye toda la oscuridad de este terrible problema (denominado *crux theologorum*). Se podría añadir que la explicación definitiva seguirá siendo siempre un misterio —misterio ya de orden natural— aunque la conclusión sea inevitable en el orden de los hechos, del *quia est*. Para plantearlo con claridad recordemos algunas nociones.

¿En qué consiste *causar indirectamente*? Es dejar hacer lo que se podría y se debería impedir. No se trata de un voluntario positivo directo; no se trata de voluntario en causa; sino del voluntario por omisión. Recordemos brevemente cómo se puede ser causa por omisión y en qué caso no se es tal causa. Un agente *natural* no es causa sino de lo que hace; si no obra porque está impedido de hacerlo, entonces la causa de su carencia se encuentra en otro lado. Por el contrario, para un agente *libre*, el *no-obrar*, el simple *no-querer*, puede ser voluntario; libremente no quiere o no obra (la libertad de ejercicio es el poder elegir entre obrar y no obrar). Si su carencia tiene un efecto, éste se le podrá achacar en alguna medida: dicho efecto es imputable a su voluntad en la medida según la cual podía y debía haber intervenido. En ausencia de todo vínculo físico de causalidad positiva, el agente libre todavía puede ser considerado autor de una cosa cuando no la impide pudiendo y debiendo hacerlo. Para una criatura la primera de estas dos condiciones puede fallar y, en ese caso, es evidente que se corta todo nexo con el voluntario: si el agente libre nada podía al respecto, nada se le puede atribuir. Pero supongamos que esa condición se realice: se podía impedir; entonces, todo el peso recaerá sobre la segunda condición: ¿se debía impedir? Si no se debía, la abstención sigue siendo voluntaria ciertamente, pero se trata en ese caso de una simple ausencia, una negación: no se es autor moral de lo no impedido por no ser obligatorio. Si, por el contrario, se debía impedir, la abstención se convierte de inmediato en privación de un bien debido: es moralmente mala, y el efecto resultante se halla moralmente vinculado con el voluntario. Es autor moral del mismo. Este es el sentido exacto de lo que entendemos por *causalidad indirecta*.

En la línea de estos principios se puede comprender la distinción básica entre lo *permitido* y lo *querido*. Es importante comprenderla, porque se trata del eje de nuestra solución. No es una distinción inventada a raíz de las dificultades ocasionadas por el problema aquí planteado; es de un uso mucho más general e indispensable para una sana doctrina moral. Se han de precisar sus términos y no dejarse engañar por la acepción corriente de la palabra *permiso*, cuando se habla, por ejemplo, de un permiso otorgado por el superior. Ese permiso incluye una aceptación; puede ser concedido a desgano y *propter duritiam*

cordis (por la dureza de corazón) de los súbditos, o para evitar un mal mayor; pero, en esta misma estimación y en el asentimiento positivo concedido por el superior, éste compromete su responsabilidad. Jamás podrá, bajo ningún pretexto, dar el permiso de pecar; y, si lo da, es responsable de ese pecado, pues debía oponerse; su permiso, aunque fuese tácito, se convierte en un auténtico *voluntario indirecto*. Este voluntario puede tener excusas (como el voluntario *in causa*), pero es una forma de causalidad voluntaria.

Aquí entendemos lo *permitido* exclusivamente en el sentido de aquello no impedido por alguien que podría impedirlo pero no tiene ninguna obligación de impedirlo. Cabe preguntar todavía: ¿sobre qué se funda el *no-deber* impedir un mal cuando se lo podía impedir? Muy precisamente sobre lo siguiente, al mismo tiempo raíz de la libertad: sólo puede imponerse el bien universal, dado que todo bien particular puede presentarse por el lado en el cual es deficiente (siempre hay uno); a partir del bien universal, se impondrá todo aquello que está más o menos vinculado con el bien universal. Pero, a medida que se hace difusa esa vinculación y crece la distancia, puede suceder que un bien particular entre en conflicto o competencia con otro bien, o que, aun sin entrar en conflicto positivo, el no vincularse favorezca un bien más alto o menos inmediato. De donde la escala infinitamente diversificada de la obligación moral, que los preceptos sólo expresan e intiman claramente. En definitiva, no se está obligado ni a arrojarse sobre todo bien que se presente (porque podría impedir otro obligatorio o más importante, justificando por eso mismo la reserva a su favor), ni de impedir todo mal que pueda producirse (por el mismo motivo: se podría sacrificar un bien mayor y más eminente).

Por supuesto, no se puede hablar de la acción divina en las categorías de obligación moral; pero es necesario hacerlo en las categorías de bien, de justicia, de sabiduría. Dios no debe nada a nadie; pero, en lo interno de la gratuidad fundamental de toda su acción *ad extra*, dispone todo con sabiduría y con justicia, en el sentido de otorgar a cada cual cuanto le corresponde en el conjunto del universo (justicia distributiva). Ahora bien, el plan de la creación comporta —es incluso su más alta perfección— criaturas de por sí moralmente defectibles, pues eso es inseparable de la libertad creada. La sabiduría de Dios consiste en gobernar cada orden de criaturas en conformidad con su propia naturaleza. Dios podría ciertamente evitar toda deficiencia, pero ¿es un buen orden este de impedirla siempre?, ¿No podría suponer privar la creación de bienes superiores al de esta preservación continua, no connatural a la criatura? Sí, puede existir un bien mayor para el conjunto: que el universo asuma todas sus dimensiones reales, incluidos los riesgos de la libertad; por ejemplo la reparación del pecado, aún más gratuita y gloriosa para Dios y más benéfica para todo el universo que el impedir toda deficiencia moral, pues es ejecutada por el Verbo Encarnado; mayor bien, por cuanto, al castigar al culpable, los mismos actos que iban directamente contra Dios y escapaban del orden de la bondad, son rescatados y devueltos a Dios en la línea de la justicia. Y, además y por encima de todo, no nos corresponde analizar el plan de Dios en su conjunto y juzgarlo. “¿Quién ha sido jamás su consejero?”. Todo cuanto debemos hacer es mostrar que Dios no lleva sobre sí la responsabilidad de nuestros pecados: cuando los previene es por misericordia, cuando no los previene es sin injusticia. ¿Por qué razón hace una cosa u otra? ¿Cuál es la armonía definitiva del mundo elaborado de este modo? Evocamos desde aquí abajo razones que nos dejan sedientos porque somos incapaces de agotar o incluso de intuir su sentido objetivo.

Lo atribuido a Dios cuando se dice que permite el pecado sin jamás quererlo ni causarlo, aunque sólo fuese indirectamente, es la noción estricta de lo permitido o tolerado como opuesto a lo voluntario; es un puro *no-impedir*, un *no-prevenir* una deficiencia cuya única fuente se encuentra en la criatura, en la elevación espiritual de la criatura dotada de

libertad, con los límites propios que una libertad creada extrae necesariamente de su origen, la nada. Y, sin embargo, este permitir no es tal suponiendo al mismo tiempo que Dios no haga nada: si nada hiciese, nada se haría...Y puesto que el pecado no es pura nada, es menester que la causalidad divina intervenga allí para algo. De donde la siguiente pregunta planteada por santo Tomás. Si en el pecado podemos distinguir su dimensión de acto y su realidad de pecado, podemos por lo mismo abstraer lo segundo a la causalidad divina sin abstraer lo primero.

2.- La causalidad divina y el acto del pecado

Dios no puede ser causa ni directa ni indirectamente del pecado; de todas maneras, éste es un acto humano y, bajo el aspecto de acto, es una entidad positiva. Es verdad, como han señalado algunos autores, que quienes ponen el constitutivo metafísico del pecado en la conversión, siguiendo a Cayetano, tienen especiales dificultades para resolver este ya arduo problema. Han de recurrir necesariamente a una serie de sutiles distinciones, excesivamente formales, que para nada aclaran la cuestión. Sin embargo, se ha de reconocer que la verdadera oscuridad del problema no surge principalmente del modo de definir el pecado, aunque esto tenga su importancia. Pues, se defina como se quiera el pecado, queda siempre un punto insoluble ya considerado frecuentemente por la teología: el concurso de la causalidad divina en la actividad de toda criatura. Es un misterio permanentemente en juego, pues lo encontramos no sólo en el caso del pecado, sino siempre. Pero, como es natural, en el caso del pecado la oscuridad se torna aún mayor porque, tratándose del mal moral, a esa causalidad divina se ha de yuxtaponer la cuestión de la *permisión* divina considerada en el punto anterior.

Según se conciba el pecado, una visión congruente de este misterio se hace más o menos difícil. Para quienes colocan la esencia del pecado no en la conversión (=acto) sino en la aversión (=privación), todo el asunto estriba en explicar cómo Dios puede ser causa de la primera sin serlo de la segunda. Pero para quienes, con Cayetano, la esencia metafísica del pecado está constituida por la misma conversión, la cual incluiría una malicia positiva, la explicación se vuelve doblemente dificultosa, pues, en esa perspectiva es muy difícil imaginar cómo puede ser Dios causa del acto del pecado sin ser causa de su esencia metafísica, pues en el acto radicaría dicha esencia según esta hipótesis. Dejamos a los cayetanistas resolver su problema: ellos lo han creado, que ellos lo resuelvan. Ya tenemos bastante dificultades para responder, desde nuestra propia perspectiva (la verdadera de santo Tomás, según creemos), a este embrollado interrogante. Es necesario advertir que tal respuesta nunca podrá ser totalmente satisfactoria, pues, como señalamos, estamos frente al misterio de la causalidad divina; esta causalidad, como el mismo ser de Dios, tiene una dimensión infinita y ésta no puede ser comprendida por una inteligencia creada y limitada. Por eso, al explicar el hecho fundamental de la actividad humana, santo Tomás sostiene que la voluntad, en la cual ningún principio externo a ella puede influir, no puede prescindir, sin embargo, para pasar de la potencia al acto, de esa causalidad divina. De inmediato surge, entonces el interrogante, precisamente el nuestro: “Dios no puede ser causa sino del bien, según aquello del *Génesis: Vio Dios todas las cosas que había hecho, y eran muy buenas. Si, pues, Dios sólo moviera la voluntad, ésta nunca se movería al mal, siendo la voluntad, como dice san Agustín, la facultad de pecar o de vivir bien*”. Como puede fácilmente verse, se trata precisamente del problema aquí planteado. El Angélico da a esa objeción una respuesta aparentemente sencilla: “*Dios mueve la voluntad del hombre, como motor universal, al objeto universal de ella, que es el bien. Sin esta moción universal el hombre nada puede querer. Mas el hombre se determina por la razón a querer éste o aquel bien particular, real o*”

aparente; empero, Dios mueve de un modo especial a algunos a querer un objeto determinado, que es siempre el bien; como a los que mueve por gracia, según veremos más adelante”.³¹¹

Es bien conocida la polémica desencadenada por el intento de interpretar correctamente este texto no especialmente claro. Luego, al tratar sobre el modo de esta moción divina, agregará que Dios mueve a cada causa conservando su propio modo de obrar;³¹² por tanto, al mover la voluntad conservará su modo libre. Esta supra-causalidad divina es precisamente lo misterioso; pero a ella recurre nuevamente cuando intenta explicar que Dios puede ser causa del acto del pecado sin ser causa de su deformidad.³¹³ Éste es, pues, el punto capital en el cual debemos fijar nuestra atención. Para una mayor aproximación al tema, son necesarias algunas aclaraciones y recordar cuanto se ha dicho al hablar de la esencia del pecado.

a) Ante todo es menester señalar que el pecado es un acto y no una sustancia; su mal característico no es un mal del efecto sino de la acción, y esta acción es la actualización, a manera de actividad inmanente, de una facultad espiritual, o sea, la voluntad libre. No se debe considerar esta acción aisladamente, sino en dependencia inmediata con el agente actualizado a través de ella; en otros términos, en dependencia con su causa próxima. Podemos establecer una analogía con el acto de la generación, porque nos servirá para definir un poco mejor el exacto papel de la causalidad divina. Así como la generación es un tipo de acción involucradora de una causa próxima (el generante) sin la cual su misma noción se desvanece, así el pecado es una acción involucradora de esta causa próxima: la voluntad libre pecadora o, mejor, el pecador. De sus causas próximas reciben estas dos acciones el ser una generación y la otra el pecado. La causalidad divina interviene en esa actividad positiva de la generación, la convierte en realidad; pero no a la manera de ser propiamente *generante*. No es Dios quien nos ha engendrado sino nuestros padres, obrando como causas segundas. Dios intervino, mas no por modo de generación. Hubiera podido ciertamente hacernos venir a la existencia sin la mediación de una causa segunda, pero lo habría hecho, en ese caso, por modo de creación y no de generación. Sin embargo, Dios no puede hacer, pues es contradictorio, que seamos engendrados y no tengamos generantes. Mas, tanto en uno como en otro caso, tenemos siempre un Creador porque, aun cuando no hayamos venido al mundo por modo de creación, siempre existe un aspecto por el cual nuestro ser sólo depende de Dios, de su causalidad creadora, sin la cual volveríamos a la nada. De manera análoga, si Dios interviene en el acto del pecado, ello de ninguna manera implica que sea pecador; interviene de un modo muy distinto que por modo de pecado, es decir, dando como siempre el ser y la actualidad. Esta primera observación es fundamental: la especificidad de la acción proviene *en cuanto tal* de su causa próxima e inmediata; la acción divina también la alcanza, pero bajo otro aspecto completamente distinto: en cuanto es un ser y para convertirlo en realidad.

b) Aunque la anterior idea es importante, no es todavía suficiente para explicar todo el alcance de la causalidad divina. Dios no es *generante*, pero, por su dimensión de Causa Primera, otorga la realidad tanto del generante cuanto de la acción generativa y del engendrado; Él hace por su concurso que este hombre sea generante. En cuanto Causa Primera, Dios es plenamente causa de esta generación.³¹⁴ Hemos dicho que por su solo

³¹¹ I-II, 9, 6, objeción 30 y respuesta ad 3.

³¹² I-II, 10, 4.

³¹³ Cf *De Malo*, 3, 2 y lugares paralelos: *II St. d.* 37, q. 2, a. 2 y I-II, 79, 1.

³¹⁴ Se supone aquí conocida la doctrina metafísica sobre las causas. Las fórmulas utilizadas no solamente no incluyen el ocasionalismo, sino que lo excluyen expresamente. Dios no suple la acción causal de la criatura; por el contrario, Él la hace existir y la hace causar.

concurso al acto del pecado Dios no puede ser considerado pecador. Pero, ¿se podrá decir que, así como hace que este hombre sea generante, hace que aquel otro sea pecador? No. Es menester recordar ahora lo expuesto anteriormente, cuando nos preguntábamos si el pecado puede tener una causa; decíamos entonces que el pecado, en cuanto tal, depende de su principio activo no en cuanto es causa *eficiente* sino *deficiente*: “*non ut ab efficiente, sed ut a deficiente*”. La generación, actividad puramente positiva, depende del generante y *ut ab efficiente*; por eso mismo depende totalmente de la Causa Primera la cual, según su modo propio de primera, hace toda la realidad. El pecado, en cambio, si como acto humano procede del hombre *ut ab efficiente*, formalmente como pecado, o sea, como aversión, sólo puede proceder de él *ut a deficiente*. El principio del cual se deriva que este acto sea moralmente un pecado no depende ni podría depender de Dios, porque así no tiene ser; tiene esta falla, congénita a toda voluntad creada, de no estar actualmente en armonía con su norma. Que esta causa, de por sí defectible, sea actualmente deficiente, no depende de lo que hay de eficiente en ella respecto de tal acción sino, por el contrario, de lo que hay en ella de deficiente desde el comienzo. Y —esto es muy claro— sólo bajo el aspecto de eficiente requiere la causalidad divina. Santo Tomás utiliza siempre el ejemplo de la cojera: todo cuanto hay de positivo en el movimiento y la marcha proviene de la fuerza muscular *ut ab efficiente*, en cambio cuanto hay de defectuoso en el caminar proviene de una tibia torcida o de una pierna más corta *ut a deficiente*. Y no hay nada más: por un lado, el caminar, por otro el renguear; es la marcha la defectuosa y depende al mismo tiempo del caminante *ut ab efficiente* y de su defecto *ut a deficiente*. Al ponerse en acto libremente como deficiente (es decir, no conforme a la norma) la voluntad produce un acto específicamente malo al alcanzar un objeto opuesto a la norma moral. Este acto depende de ella al mismo tiempo *ut ab efficiente*, en todo cuanto tiene de entidad positiva, y *ut a deficiente*, en todo cuanto tiene de opuesto a la norma. Como Dios no concurre a ese acto sino bajo el aspecto en que es *ab efficiente*, o sea, donde requiere una eficiencia, y de ningún modo bajo el aspecto en el cual es *a deficiente*, se sigue que el pecado, acto malo, depende muy diferentemente de la voluntad humana y de la causalidad divina; y no sólo porque Dios es Causa Primera, como en el caso de la generación, sino porque en la relación del pecado con la voluntad hay algo en lo cual Dios no interviene para nada y no puede serle atribuido de manera alguna, incluso en cuanto Causa Primera. En tanto es positivo y *ab agente* el pecado depende, como todo acto (=conversión), de su causa próxima, la voluntad, y de Dios; en tanto es malo (= privación) sólo depende de la voluntad como deficiente. Únicamente esta deficiencia introduce el mal moral en la misma acción. Por eso dirá santo Tomás que, por relación al pecado (= aversión), el hombre es causa *primera*.

Resumiendo, se ha de distinguir muy bien:

* Por un lado, el pecado absolutamente considerado, privación del orden debido en cuanto procede de un agente deficiente;

* Por otra, este mismo pecado en lo que conserva de entidad y de perfección, conversión a un objeto determinado procedente de una causa eficiente.

Esta explicación es clásica en la escuela tomista. Juan de Santo Tomás y los Salmanticenses son quienes más se esfuerzan por expresarla en fórmulas explícitas. Esta realidad de la malicia moral, tendencia positiva a un objeto malo, es producida enteramente por Dios y por la criatura, pero no de la misma manera y bajo la misma formalidad. Como partícipe de la existencia y de la actualidad depende de la voluntad y de la causalidad divina; procede *ab agente ut sic*. Como mala de ningún modo depende de Dios; procede *a deficiente ut sic*. La misma realidad del pecado es, al mismo tiempo, enteramente malicia moral y enteramente una entidad positiva; mas como entidad (*reduplicative ut sic*) procede de la voluntad, causa segunda, y de Dios, causa primera; como malicia o privación (*reduplicative*

www.traditio-op.org

ut sic) deriva toda ella y solamente de la voluntad deficiente al substraerse, en el mismo acto, a una regla moral cuya ausencia, antes de la acción, era pura negación: “*Aquella entidad, u orden positivo al objeto malo, en cuanto en sí misma es entidad real y tiene ser, procede de Dios: es, pues, quid effectibile; pero, en cuanto alcanza un objeto desordenado y privado de las normas racionales (de donde proviene en el acto la privación de la rectitud), bajo este aspecto tiene un fundamento defectible y no puede provenir de Dios, aunque por otras razones, o sea, en cuanto entidad, dependa de Dios; porque, aunque alcance positivamente un objeto, no lo alcanza de una manera positiva absoluta y simpliciter, es decir, no en la plenitud de ser postulada por aquella regulación moral...*”³¹⁵

Para llevar la explicación lo más lejos posible, el mismo autor se remonta del acto mismo del pecado hasta la potencia que lo produce, la voluntad deficiente, y se pregunta: ¿es ella, como tal, producida por Dios? No precisamente. Todo cuanto tiene de entidad y de eficiencia lo recibe de la causalidad divina. Pero esa misma entidad, procedente de Dios en cuanto ejerce el acto de ser y es principio de una actividad vital y libre, no procede de Dios *en cuanto precisamente es defectible*. Se trata de la misma realidad; no se da por un lado la voluntad y por otro la defectibilidad; pero la entidad y la eficiencia le vienen totalmente de Dios, mientras su defectibilidad le viene de su origen, del haber sido sacada de la nada.

B) El pecado en el plan divino

Tal vez constituya un título demasiado amplio para los planteos efectuados por santo Tomás a continuación. Pero lo asumimos para situar esta segunda parte de su consideración y diferenciarla de la anterior. El problema anterior se plantea ya en el nivel de una metafísica auténtica. Por eso se usan, para una inteligencia teológica de la Fe, categorías metafísicas o de moral general (voluntario indirecto y voluntad permisiva). En cambio, el abordado ahora se plantea solamente supuesta la revelación y porque algunas fórmulas escriturísticas suscitan dificultades. Algunas son sorprendentes: ¿No se dice que Dios enceguece a algunos hombres y endurece su corazón, mientras ilumina y convierte a otros? “*Cuius vult miseretur et quem vult indurat*”. Ciertamente se trata de subrayar la soberana libertad de Dios en la conducción de la historia y en la ejecución de su plan, pero ¿no equivale también a atribuirle el pecado en algunos casos?

La dificultad no es nueva. Estas fórmulas han provocado siempre la reflexión de los cristianos. En el occidente latino, san Agustín las incorporó de tal manera a su pensamiento que se diría casi, por anacronismo, que tienen un eco agustiniano y es menester un esfuerzo para remontarse por encima de cuanto el conjunto de la especulación agustiniana les ha atribuido. Muchos han tropezado con ellas y los errores de algunos pretendidos discípulos de san Agustín han demostrado a qué equívocos pueden conducir cuando se las saca de su contexto. Se habría de realizar, al respecto, una doble tarea.

La primera, de teología positiva, consistiría en determinar su verdadero alcance literario. Es claro como utilizan categorías, modos de pensamiento y de expresión, que exigen de nuestras mentalidades occidentales un especial esfuerzo de traducción y adaptación. Esta primera tarea debería prolongarse en una historia de las formulaciones tradicionales, tanto griegas cuanto latinas, y de las precisiones aportadas por el Magisterio.

La segunda, la nuestra, es de otra naturaleza. Se trata de establecer los cuadros generales en cuya perspectiva deben ser entendidas, de acuerdo con la analogía de la Fe y el conjunto de las enseñanzas de la Iglesia. Estamos de antemano persuadidos de que esas

³¹⁵ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, tract. “De actibus humanis”, disp. 9, a. 2, ed. Vivès. p. 718, n1 76.

enseñanzas no se extraviaron del verdadero sentido de la revelación, sino, por el contrario, lo contienen y lo hacen comprender.

Cualesquiera sean las aclaraciones que podría aportar la primera tarea o sus conclusiones, la segunda es siempre importante, por lo menos para descartar las interpretaciones, quizá verosímiles, pero indudablemente falsas porque la Iglesia las considera heréticas (la de Calvino, por ejemplo) y, en consecuencia, determinar sustancialmente la doctrina. Esta tarea pertenece a la teología especulativa.

1.-) Dios es causa de la ceguera y endurecimiento del pecador?

Ceguera y endurecimiento son dos metáforas ordenadas a expresar el estado de un alma encerrada en el error y en el mal, privada de la luz y del estímulo de la gracia. Santo Tomás distingue dos elementos: a) la adhesión al mal, perteneciente al orden de la culpa, y b) la privación de la gracia, perteneciente al orden de la pena.

Al consistir el problema en saber si Dios puede ser causa de la ceguera, se comienza por excluir de su causalidad todo cuanto es pecado, por consiguiente el primero de los dos elementos. Pero se le atribuye el segundo: es realmente causa, porque no puede conceder la gracia o rehusarla sino voluntariamente. Si se tratara de un agente natural, necesitado en su acción como sucede con el sol, la causa de la privación de la gracia sería el obstáculo opuesto a ella, en este caso el mismo pecado y, por tanto y en definitiva, el pecador; pero como el don de la gracia es voluntario y, además, esta gracia es todopoderosa, capaz de vencer todos los obstáculos, debe decirse que, por ese lado, Dios quiere y causa la ceguera. Pero cabe preguntarse: ¿Cuál es entonces la relación entre esos dos elementos, pecado o culpa y negación de la gracia?, ¿Cuál es el primero y condiciona al otro? El cuidado puesto por santo Tomás al afirmar que *la negación de la gracia pertenece al orden del mal de pena* demuestra que, según su sentir, al menos en un determinado orden de causas, el pecado es lo primero: una pena no es concebible si no responde a un pecado que castiga. Que esta pena de un pecado, por consistir en la substracción de la gracia, haga inevitables pecados ulteriores, es algo fácil de entender. Todo comienza, pues, con un pecado libremente cometido y exclusivamente imputable al pecador. Pero, evidentemente, toda la dificultad se centra en el primer pecado y en la primera negación de la gracia. ¿Cómo puede tener carácter de pena esta primera negación de la gracia, pues si el primer pecado se comete es porque faltó al pecador la gracia que lo habría prevenido? Cuestión realmente crucial. Pero se responde en el *Tratado de la Gracia*; todavía no hemos reunido todos los principios exigidos por la solución de ese grave problema.

2.- Ceguera y endurecimiento y el bien del mismo pecador

La ceguera y el endurecimiento son ordenados por Dios no como culpa sino como pena. Una culpa no puede ser nunca el medio para esperar un bien: pero, una vez cometida la culpa, su desorden es equilibrado por el castigo o por la reparación amorosa que lo cura; el orden así restaurado puede ser, al final, mejor que el precedente a la culpa, violado por ella. Es así como se justifica, no ciertamente el pecado, pero sí la tolerancia, la permisión divina que no le impide producirse. Ella no convierte al pecado en un medio utilizado en vista del bien, pero no lo impide porque el bien triunfará de modo más resplandeciente, de manera que la sabiduría divina y su omnipotencia hacen que todo concurra hacia él. Pero, por cierto, una pena convertida en definitiva o tendente a serlo *no se ordena al bien de quien ha pecado y por eso la sufre*, sino al bien general o común del mundo por el restablecimiento de la justicia.

III.- LA CAUSA DEL PECADO POR PARTE DEL DEMONIO

Es indudable que, entre las causas influyentes desde fuera en los pecados humanos, la revelación cristiana otorga un lugar muy amplio al demonio. Conviene tratar de comprender esa doctrina, frente a la cual muchos cristianos, incluidos teólogos, se muestran hoy sumamente reticentes.

Existe, en primer lugar, una manera de considerar al demonio accediendo a una reacción bastante primitiva en el nivel del sentimiento religioso, convertida fácilmente en superstición. Es una inclinación muy natural para los espíritus frustrados atribuir a genios malignos todo cuanto no anda bien, personificar en algo más allá de lo humano, en lo invisible, todas las fuerzas del mal, y experimentar al respecto un complejo de sentimientos pertenecientes al fondo religioso del corazón en cuanto tiene de menos puro, y hasta pueden hacer transferir hacia esas fuerzas algunas de las actitudes de tenerse normalmente con lo divino: un verdadero temor reverencial e, incluso, en ciertos casos, una especie de culto. *“No sabemos que nos puede hacer falta... Así que por las dudas...”*, parecen decir algunos. Y aunque esta desviación del sentimiento religioso pueda encontrarse o se encuentre también en cristianos frustrados, eso no pone en tela de juicio la enseñanza cristiana como tal. A este tema le corresponde ser analizado en el *Tratado de la Religión*, cuando se estudian la superstición y la magia.

Pero existe otra actitud, relativamente frecuente, muy poco religiosa, aunque se presente como cierta avidez de lo preternatural: es la sed de lo maravilloso, una curiosidad por el más allá, si sobrepasar formas imaginativas un poco infantiles y traduciendo las enseñanzas cristianas sobre el demonio en términos de un sobrenaturalismo sospechoso. Si ya la avidez de lo maravilloso divino está sujeta a precauciones y es a menudo enfermiza, con mayor razón la de lo maravilloso diabólico.

Todo eso rebaja mucho, tanto en el plano de las ideas cuanto en el de las reacciones afectivas, la verdadera doctrina católica concerniente al demonio. Y eso influye enormemente sobre la actitud opuesta de muchas mentes que, en la práctica, ya no creen más en la existencia del diablo...

Sin embargo, la enseñanza sobre la existencia y el influjo del demonio es una parte inalienable de la fe cristiana. No solamente debemos luchar contra la carne y la sangre, sino también contra el poder de las tinieblas. La humanidad entera está comprometida en un combate en el cual se enfrentan el Príncipe de este mundo, el Adversario, y Cristo, Jefe y Rey de su Iglesia. Las fuerzas del pecado y de la muerte intentan arrancar cada uno de sus miembros a la Iglesia, al Reino de la Justicia y de la Vida. Un error bastante extendido consistiría en ver al demonio sólo obrando por intervenciones extraordinarias, detectables como tales (posesiones u obsesiones, etcétera). Pero así como la acción de Dios sobre el mundo no se restringe a sus intervenciones milagrosas (raras y excepcionales), mientras su causalidad ordinaria es constante, de manera análoga la acción diabólica no se reduce a prestigios y prodigios preternaturales (no pueden ser sobrenaturales! ¡Achtung!), quizás aun más raros.

En realidad es por modo de influjo ordinario, de ninguna manera detectable por métodos científicos, como trabaja el demonio en la pérdida de los hombres. Generalmente el demonio actúa a través del pecado, utilizando con una habilidad prodigiosa todas las influencias naturales que pueden conducir a éste, todas las formas de tentación imaginables. Su actividad se inscribe en la historia humana y se opone a la acción de Dios sobre todo por ese lado. Generalmente instiga a la comisión de atentados execrables contra la vida humana, mediante la lujuria y los numerosos tipos de homicidio (actualmente el aborto y la eutanasia sobre todo). No se han de excluir tampoco intervenciones más directas y manifiestas, pero no

se habría de dar hincapié para que oculten lo más habitual e importante. No se ha de temer tanto que el demonio venga a hacernos morisquetas o a tirarnos de los pies por la noche; pero siempre es bueno temer su recurso táctico al máximo de nuestras debilidades de sensualidad, de pereza y de orgullo. No es tan bruto como para revelarse de golpe, le resulta más provechoso hacerse olvidar, o incluso convencer de que no existe y sólo se personifica en él una especie de concepción morbosa del mal. Mas su vigilancia es incansable. Él es, desde el comienzo, en Gran Tentador de los hombres. No se trata de una idea primitiva confinada nuevamente por el desarrollo de las “luces” en las viejas calendas, es una enseñanza constante e indudable de la doctrina católica. Al lado de este hecho masivo, las “diablerías”, en las cuales muchos piensan espontáneamente cuando oyen hablar del demonio, son puramente episódicas, siempre sujetas a recaudos y de muy poca importancia. Es cuestión de aplicar aquí principios expuestos en otros tratados. Santo Tomás ha hablado detenidamente en la *Prima Pars*, a partir de la q. 110, del poder de los ángeles sobre los cuerpos y sobre los hombres, y, más específicamente, en la q. 114, de los asaltos de los demonios. No tengo por qué analizar una doctrina correspondiente a los profesores de dogma.

IV.- LA CAUSA DEL PECADO POR PARTE DEL MISMO PECADO

Estudiando el pecado desde el punto de vista de las causas productoras, hemos determinado que éstas son ante todo las interiores. Luego vimos en cual sentido se puede hablar de causas exteriores y cómo influyen. Queda por tratar el tercer punto; de él haremos una rápida referencia, pues no presenta dificultades especiales: *un pecado puede ser causa de otros pecados*. El interés de plantearnos esta cuestión es el de precisar la idea tradicional de pecado capital, siempre de un sitio muy importante en la ascética cristiana. El estudio de cada uno de esos pecados será retomado en la *Secunda Secundae*, con ocasión del análisis de las virtudes a las cuales se oponen. Aquí sólo se trata de su noción general y de su enumeración. La palabra *capital* no señala una gravedad característica, sino solamente la naturaleza de algunos pecados, tal vez leves en algunos casos, que constituyen la fuente de otros, los cuales forman en cierto modo su familia. Son los “cabeza de serie”. Son *capitales*, en el sentido de que cada uno de ellos puede movilizar para sus fines un escuadrón de pecados a cuya *cabeza* se pone.

La idea más importante para retener es la existencia, en la psicología del pecador, de una especie de cristalización alrededor de algunos puntos más débiles. Existen pecados, costumbres viciosas, no necesariamente los más graves, pero que asumen sobre la actividad voluntaria y las dimensiones interiores un imperio creciente, impulsando a otros pecados como medios aptos para realizarse y satisfacerse. Existen así tipos de pecadores, como existen, por razón de ciertas debilidades congénitas o adquiridas, determinadas predisposiciones al mal: orgullosos, sensuales, avaros, pagados de sí mismos a quienes la menor contradicción enfurece, muelles a quienes el esfuerzo espiritual cansa y disgusta, envidiosos con un ojo siempre puesto sobre los demás para alegrarse de sus debilidades o entristecerse por sus triunfos. Estos tipos de pecadores hacen pensar en las diferenciaciones típicas de temperamento y carácter y, de alguna manera, pueden relacionarse con ellas, pero no asimilarse totalmente. Nuestra presente enumeración es esencialmente moral y se entiende formalmente en el orden del pecado; existe el riesgo de los equívocos si se transfieren los mismos nombres a ese dato pre-moral, la constitución individual de una persona.

Por otro lado, la cifra 7 —pienso— no debe ser tenida como forzosamente exhaustiva. Su simbolismo no es extraño a las enumeraciones tradicionales, pues, aun en el caso de que algunos de los pecados enumerados difiriesen, siempre se las arreglaban los moralistas para conservarlo. Lo importante es la idea de un pecado o de un vicio revestido de un interés

especial, de una finalidad habitual e invita así a su servicio como reclutas a un batallón de otros pecados. En la dirección espiritual o en el examen de conciencia, es conveniente remontarse siempre hasta él, pese a ser, algunas veces, menos grave que los otros pecados que impulsa a cometer y, como consecuencia, llame menos la atención.

CAPÍTULO V

LOS EFECTOS DEL PECADO

ARTÍCULO I

LA CORRUPCIÓN DEL BIEN DE LA NATURALEZA

Después de haber estudiado la esencia, sujetos y causas eficientes del pecado, santo Tomás analiza los efectos. Contrariamente a cuanto sucede en las morales nominalistas, en la moral tomista el pecado no es considerado malo porque sea algo prohibido sino, ante todo, porque es contrario a la naturaleza humana, o sea, es malo ya en el nivel de la simple razón. *A fortiori*, por consiguiente, será malo cuando se oponga a la vocación sobrenatural del hombre histórico y real, llamado a la visión beatífica. El pecado es una realidad que lo degrada, envilece y ensucia.

Por ello la primera consideración debe versar acerca de los efectos del pecado en la misma naturaleza humana. Tiene sobre ella una secuela de *corrupción*. Será menester un análisis detallado, teniendo en cuenta no solamente las consecuencias del pecado actual sino también las del original. Los otros dos efectos a estudiar son: la *mancha* del alma y la obligación de la *pena* (reato).

En la consideración del primer efecto —como señalé— se evoca de inmediato el concepto de pecado original. Por supuesto, no sólo el pecado original corrompe el bien natural; se trata de una realización histórica del pecado, presente y operante, con efectos permanentes aun cuando, por la gracia de la justificación, haya sido perdonado y borrado. Mas también los pecados personales representan aquí un papel determinante y decisivo, pese a que, en cierto sentido, también son efecto del pecado original: no porque no hayamos podido cometerlos sin él —bastaba tener libertad para ello—, sino porque, concretamente, en el estado actual del hombre, no hay un solo pecado humano en el cual no intervenga en gran medida la fragilidad; y ésta es consecuencia inmediata del primer pecado.

I.- EL HECHO DE LA CORRUPCIÓN DEL BIEN DE LA NATURALEZA

En I-II, 85, 1 santo Tomás se ve obligado a resolver una antinomia observada en la oposición entre el contenido de la primera objeción y el del *sed contra*. En el primer caso, se alega con la autoridad de Dionisio; en el segundo, con la de Beda el Venerable. En realidad, tiene poca importancia la autoridad de los autores de esas fórmulas, lo importante es que ellas se habían convertido en máximas o adagios que resumían tradiciones doctrinales con matices o acentos diversos, sin ser completamente contrarias. La fórmula dionisiana (expuesta por Dionisio a propósito del pecado de los ángeles), es característica de la tradición griega: *naturalia remanent integra*. Lo natural en el pecador conserva su integridad, incluso después del pecado. Evidentemente detrás de esa afirmación se descubre un postulado metafísico: las naturalezas son como los números, es decir, inmutables; si atentamos contra ellas y las transformamos, tendremos otras naturalezas distintas. Una mente formada en el esquema aristotélico aceptaba de buen grado ese sugestivo principio e intentaba sistematizarlo; llegaría así a convertirse, en el seno de la elaboración teológica posterior, en un foco luminoso de indudable valor. La frase de Beda, en cambio, es muy distintiva de la tradición latina: *peccator expoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus*. El hombre no solamente ha perdido los dones gratuitos propios de la primera institución, también ha quedado herido en su misma naturaleza; ya no la posee en su plena integridad. Una inteligencia menos aguda que la del Angélico podría haber pensado en la necesidad de escoger entre esas dos fórmulas aparentemente tan contrarias; y, en efecto, un latino, nutrido de la tradición agustiniana, sólo podía elegir la segunda. Pero, ¿cómo desembarazarse de la autoridad de Dionisio? Es evidente, santo Tomás, prescindiendo de las autoridades, ha querido mantener ambas fórmulas porque ambas son necesarias para la doctrina por él elaborada. Sagazmente capta el problema planteado más tarde. En efecto, el nominalismo —llevado a su extremo por Lutero— concebiría la corrupción de la naturaleza como una corrupción ontológica, con gravísimas derivaciones en la definición de la justificación. En cambio, el Angélico subraya que el término *naturalia* no tiene el mismo significado en una y otra fórmula; por eso, en la primera parte del artículo citado, y antes de extraer sus propias conclusiones, distingue diversos niveles entre los *bienes de la naturaleza*.

1.- Los diversos bienes de la naturaleza

Se pueden distinguir tres especies:

11. El *fundamental* es la naturaleza *específica* del hombre encerrada en la definición metafísica o física, incluyente de todo el conjunto de principios que hacen que el hombre sea hombre y se distinga de todos los otros seres. Es el hombre en cuanto tiene de esencial y no puede no tener sin dejar de ser hombre, es decir, sus principios constitutivos y sus propiedades.

21. Existe otro bien natural más sutil; santo Tomás lo denomina *inclinación a la virtud*. Se trata de las realizaciones humanas, incluidas en las *tendencias* de la naturaleza cuya realización constituyen, pero no le son dadas como la esencia y las propiedades, pues deben ser logradas mediante una actividad racional y libre; son los casos de la virtud, la vida social, etcétera. Este segundo orden de bienes tiene la característica de fundarse sobre el primero, o sea, la misma esencia del hombre, pero bajo su aspecto de *inclinación*. Existe en la naturaleza específica del hombre una *exigencia inalienable* de realizarse virtuosamente por su actividad libre. Como exigencia e inclinación, pertenece a la esencia y le corresponde estrictamente el nombre de *natural*; como realización efectiva, depende de la libertad. Si esta realización se logra, entonces se denominará también *natural*; y lo es, porque se trata de un verdadero bien

de la naturaleza humana, bajo este aspecto de la inclinación satisfecha. Si, por el contrario, se frustra, no por eso pierde el hombre su naturaleza específica de hombre y cuanto corresponde a su esencia y a sus propiedades; pero ya su actividad se habrá convertido en *contra natura*, al oponerse a la inclinación natural. Tenemos aquí, por consiguiente, otra clase de *bien natural*, fundado sobre una inclinación inamisible de la naturaleza pero que, en su realización efectiva, puede verse frustrado.

31. Existe, por fin, un tercer orden de bienes de la naturaleza: todos aquellos que, por don gratuito, formaban parte de la primera institución del hombre y debían pertenecer a cuantos recibiesen la naturaleza humana. Es el conjunto de cuanto constituía la *justicia original*. Pero, ¿pueden llamarse naturales esos bienes? Sí, a condición de entender esto correctamente: fueron conferidos gratuitamente al hombre como *dote* de su naturaleza. Concedidos a la naturaleza en la persona del primer hombre, éste debía transmitirlos junto con ella, formaban parte de su riqueza y de los bienes infaltables en todo individuo que la recibiese de ese primer hombre. En este último caso, el término *natural* cobra un sentido completamente distinto al de los dos anteriores órdenes: estos dones de la justicia original y, en primer lugar, la gracia, no eran bienes naturales en el sentido de derivar de los mismos principios esenciales de la naturaleza: “La justicia original, en la que fue creado el primer hombre, era un accidente de la naturaleza específica, no causado por los mismos principios específicos, sino por un don infundido por Dios a toda la naturaleza”.³¹⁶

Eran, pues, bienes de la naturaleza en el sentido de haber sido efectivamente concedidos a la naturaleza humana y no a otra. Los privilegios personales de Adán como Patriarca, cualesquiera fuesen, formaban parte históricamente de su institución primera, pero no pueden ser considerados bienes de la naturaleza, no solamente porque no procedían de la naturaleza (es el caso de todos los dones gratuitos) sino precisamente porque, no habiendo sido conferidos a la naturaleza en cuanto tal, no estaban vinculados con ella y seguían siendo personales.

2.- Los efectos del pecado sobre los bienes de la naturaleza

Contamos ya con los elementos para resolver la antinomia:

11. Existe un bien natural —el más merecedor de ese nombre— que no es ni puede ser afectado por el pecado: la naturaleza específica del hombre con todos sus elementos esenciales y sus propiedades. De la naturaleza en ese sentido, se verifica estrictamente el adagio tomado de Dionisio: *naturalia remanent integra*. Al hombre pecador nada le falta de cuanto exige la naturaleza específica del ser humano. Eso no se ha perdido, ni mutilado, ni aminorado (lo contrario opina Lutero) a causa del pecado original o de los otros pecados. Cualquiera sea el estado histórico de realización existencial en el cual se encuentre el hombre, nada de todo eso puede faltarle. Justamente este primer sentido fundamental de naturaleza nos permite concebir un estado de naturaleza pura. Los elementos constitutivos y las propiedades de la naturaleza son el sujeto del pecado, pues —como dice San Agustín—³¹⁷ *malum non est nisi in bono*; si el pecado corrompiese, total o parcialmente, su propio sujeto, se destruiría a sí mismo en todo o en parte. Por otro lado, según insinuamos antes, los bienes de la naturaleza específica son inamisibles e indivisibles; si agregamos o quitamos algo a lo esencial de una cosa, ni la aumentamos ni la disminuimos, simplemente la destruimos. “Cada cosa, en sí misma considerada, posee una doble bondad, así como tiene un doble ser (ya que bien y verdad se convierten), o sea, la bondad *esencial*, como el ser viviente y racional para el

³¹⁶ I, 100, 1

³¹⁷ *Ench.* cap. 14

hombre, y la bondad *accidental*, como la salud, la ciencia y cosas parecidas. Hablando de la bondad *accidental*, Dios hubiera podido conferir a cada cosa mayor bondad. Hablando, en cambio, de la bondad *esencial*, hubiera podido hacer a cada cosa creada mejor que otra; lo que no podía hacer era que esa cosa tuviese mayor bondad, porque si se agregara algo a la bondad esencial de una cosa, ya no sería la misma sino otra. Según el Filósofo, así como en los números añadida o substraída una unidad cambian de especie, de la misma manera en las definiciones agregada o substraída una diferencia varía la esencia. Por ejemplo, si a la definición de *buey* se le añade *racional*, ya no sería un buey, sino otra especie, es decir, hombre; si se le quita *sensible*, resultaría un viviente vegetal. Así como Dios no puede hacer que algo ternario, permaneciendo ternario, tenga cuatro unidades —aunque puede hacer siempre un número mayor que otro— tampoco puede hacer que esta cosa, siendo siempre la misma, tenga una bondad esencial mayor o menor”.³¹⁸

21. Por el contrario, los bienes de la naturaleza en el tercer sentido, vale decir, todo cuanto entraba en la justicia original como dote de la naturaleza, no solamente se halla ahora aminorado sino, además, se ha perdido completamente. Esos bienes pertenecían a la naturaleza histórica, considerada en su primer estado; pero le estaban vinculados sólo como un conjunto de dones gratuitos dependientes de una libre fidelidad, porque su fuente era la gracia, o la sumisión de la voluntad a Dios por la caridad. El primer pecado era suficiente para echarlo todo a perder. Es lo efectivamente sucedido. Al afirmar eso no se contradice en absoluto el principio dionisiano y se verifica exactamente el adagio latino; ante todo en su primera parte: *spoliatus gratuitis*, pero también en la segunda: *vulneratus in naturalibus*. Pues, en el sentido de que pertenecían a la naturaleza como una dote y eran los únicos capaces de colocarla al nivel de lo que es de ahora en más su destino sobrenatural, su pérdida es por sí sola un terrible y decisivo debilitamiento de la naturaleza. Tendríamos así la doctrina suficientemente equilibrada para conciliar las dos máximas. Pero santo Tomás piensa ir aún más lejos. Existe todavía un sentido muy preciso según el cual el hombre es *vulneratus in naturalibus*.

31. Entre estos dos extremos: la naturaleza inamisible en todo aquello referido a la esencia, y la dote gratuita de naturaleza completamente perdida, existe otra especie de *bienes naturales*: la inclinación a la virtud, o las realizaciones humanas a las cuales conduce y no pueden ser alcanzadas por la actividad libre. En este caso, la consideración se torna más sutil. Una inclinación pertenece a un sujeto y tiende a un término. Esto puede apreciarse desde dos puntos de vista. La inclinación natural a la virtud, considerada como surgida de su sujeto —la naturaleza humana— es tan inamisible como esa misma naturaleza. Desde este punto de vista está ligada a la naturaleza y le pertenece; no podría existir un animal racional sin tal inclinación. Esta, por parte de su sujeto, no podría perderse o disminuir: *remanet integra*.³¹⁹ Sin embargo, una inclinación que no puede verse disminuida por parte de su sujeto, puede frustrarse por parte del término a alcanzar libremente. Contra esta conquista pueden erigirse obstáculos. Si son completamente exteriores no se dirá que la inclinación disminuya en sí

³¹⁸ *I St.*, d. 44, q. 1, a. 1

³¹⁹ Esta afirmación es importantísima y demuestra el radical optimismo de la teología tomista en la concepción del hombre. A pesar del *fomes peccati* (el fómite), dejado en la naturaleza por el pecado original, santo Tomás descubre la existencia de un *apetito recto natural* (constituido precisamente por estas inclinaciones de las que aquí hablamos) que es como un germen naturalmente insito (*semina virtutum*) en tendencia hacia la virtud “in actu primo”. Tal concepto fue rotundamente rechazado por el pesimismo de la reforma protestante, que la condujo a negar hasta la misma posibilidad de una ética natural. La actual difundida negación de una ley natural primaria tiene, en gran medida, un origen protestante.

misma; pero también pueden ser interiores y semejantes a dicha inclinación, o sea, constituir una inclinación contraria. Y, en la medida en la cual una inclinación contraria se incrementa, la primera disminuye y languidece, no en sus raíces, pues son permanentes, sino en sí misma. Esto es precisamente lo hecho por el pecado: estabiliza la voluntad en una orientación contraria a la virtud y, de contragolpe, debilita y disminuye la inclinación natural a ésta. Así dicha inclinación es verdaderamente herida por el pecado. Nueva aplicación de nuestros dos adagios: en sus raíces metafísicas, la inclinación a la virtud permanece íntegra; en sí misma, en cambio, languidece a causa del pecado. Jamás podrá suprimirse, pero será más o menos contrariada por la abundancia o el carácter de los pecados con los cuales la voluntad se connaturaliza poco a poco.

Pero cabe preguntar: ¿de qué pecado hablamos, del personal o del original? Indudablemente, cuanto acabamos de decir se verifica de un modo directo y terminante en el pecado personal. ¿Se verifica también en el pecado original? Para responder a esa pregunta son necesarios más elementos; los vamos a analizar a continuación.

II. LAS HERIDAS DEL PECADO

De los tres órdenes de bienes naturales distinguidos, el *primero* (perteneciente de suyo a la naturaleza específica) no puede ser afectado o disminuido: conserva su integridad; el *tercero* (justicia original) se perdió totalmente por el pecado de Adán; solamente el *segundo* (inclinación natural a la virtud) se presta propiamente a la disminución. Este es, pues, el terreno propio de lo denominado por la tradición *heridas del pecado*.

En efecto, si se la considera absolutamente, como don conferido a la naturaleza, la pérdida de la justicia original o de la gracia constituye más una muerte que una herida: en relación con el fin sobrenatural, el pecador carece de vida; los Concilios insisten sobre este punto. Adán no nos ha transmitido únicamente la muerte del cuerpo, sino también el pecado “que es la muerte del alma”, porque destruye la vida sobrenatural. Por herida se entiende más bien un efecto del pecado constituido por el debilitamiento de aquello que, por otra parte, todavía queda en pie: justamente el caso de la denominada “inclinación natural a la virtud”.

¿Puede determinarse la exacta naturaleza de estas heridas, tanto en lo relativo al pecado original cuanto al actual? Deben distinguirse ambos casos; pero, determinado el primero, será más sencillo y breve determinar el segundo.

1.- Las heridas del pecado original

La enseñanza de santo Tomás (I-II, 85, 3) —sin embargo muy clara— ha dado origen a dos interpretaciones distintas muy representativas de dos corrientes siempre existentes dentro del tomismo: por una parte, la corriente más estrictamente aristotélica, helenista, atenta ante todo a la integridad y a la suficiencia de la naturaleza en su propio orden; por otra, la corriente más agustiniana, latinista, más atenta al estado concreto, histórico del hombre y menos dispuesta a confundir la naturaleza, tal como la tenemos, con lo que hubiera sido la naturaleza pura. En el fondo, esto hace interesante la cuestión. Seguramente mis lectores habrán adivinado ya que mi opinión se inclina más por la segunda propuesta, la cual juzgo debe considerarse como la verdadera interpretación, no sólo de santo Tomás sino de toda la tradición cristiana. Muchas veces he expresado que, a mi juicio, santo Tomás es mucho más agustiniano de cuanto se nos suele hacer creer, pero con un agustinismo que encontró principios de rectificación en su propia interioridad, y sin los cuales se lo podría sistematizar con el riesgo de endurecerlo, cayendo en posturas generalmente heterodoxas. Veamos sobre qué versa el presente debate.

Para definir las heridas del pecado original santo Tomás apela, como es debido, a la pérdida de la justicia original por el pecado de Adán. Y agrega: “Por consiguiente, todas las potencias del alma quedan de alguna manera destituidas de su propio orden, por el cual naturalmente se ordenan a la virtud. Y esa misma destitución se dice *herida de la naturaleza (ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur)*”.

Lo denominado “primera corriente” (representada en la teología tomista de este siglo por los PP. Kors y Déman, ambos ya fallecidos) piensa que las heridas consisten únicamente en la pérdida de la justicia original: *ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur*. De allí concluyen que, por el pecado original, el hombre sólo está herido propiamente por comparación al estado primitivo de inocencia, pero no por comparación al estado posible de naturaleza pura. Su herida consiste en haber perdido los dones que, en su estado histórico, le son necesarios, pero para la vida *sobrenatural*. El hombre, por el pecado, habría vuelto al estado de naturaleza que, en su propio orden, nada ha perdido de sus virtualidades. Y, si se puede hablar de debilitamiento positivo, eso se debe únicamente a los pecados actuales. Esta interpretación, posible en rigor dentro del cuadro exclusivo del artículo de la Suma, es expresamente rechazada por la enseñanza neta y explícita del *Tratado de la Gracia*.³²⁰ En síntesis leemos allí que, en el estado de naturaleza caída (por oposición al de naturaleza íntegra o elevada), la gracia no tiene solamente como función elevar la naturaleza, sino previamente curarla o restaurarla en su propio orden de naturaleza. La razón de esto es detalladamente expuesta en varios artículos: en su estado presente, porque está herida, la naturaleza no conserva sus fuerzas de naturaleza y no puede lograr un verdadero éxito ni siquiera en la actividad moral natural; ya no es capaz ni de observar todas las normas de la ley natural, ni de elevarse al amor natural de Dios sobre todas las cosas, si no es restaurada y curada por la gracia.³²¹ Por tanto, la mencionada interpretación se opone demasiado abiertamente a esta doctrina, minimizando la trascendencia de las heridas para evitar explicarlas. A sus partidarios les queda la eterna escapatoria; recurso excesivamente manipulado es el de decir que santo Tomás habla de manera diferente, en sus diversos tratados, de acuerdo con el influjo ejercido sobre él por el autor de turno. Habría vuelto a fórmulas agustinianas, olvidando haberlas abandonado unas veinte cuestiones antes. Constituye un realmente terco despropósito el defender a cualquier precio esa teoría prefabricada recurriendo a semejante hermenéutica, descartando a priori la interpretación obvia y natural, en la cual todos los textos convergen con total coherencia. Supone un muy superficial conocimiento del incomparable genio lógico de este aparentemente cándido germano-napolitano...

¿Cuál es, pues, el sentido del artículo? Me parece fácil de determinar si se lo considera en su contexto integral. *Ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur*: esta *destitución* no es la simple privación de la justicia original, “*substracta per peccatum primi parentis*”; es el efecto de dicho pecado a nivel del bien de la naturaleza constituido por la inclinación natural a la virtud. ¿Por qué llamarle “herida”? Porque es eso precisamente: un debilitamiento de la inclinación natural a la virtud; pero lo es a su manera, es decir, a la manera

³²⁰ Concretamente en I-II, 109, cuando trata un punto directamente correlativo a éste: la noción y el papel de la “*gratia sanans*”.

³²¹ Enseña expresamente que el hombre, en el estado presente, puede llegar al conocimiento de las verdades naturales de orden moral y religioso y cumplir los preceptos de la ley natural considerados en particular (*singillatim sumpti*), pero no en su conjunto (*in communi*). No se trata de una imposibilidad *absoluta* de la naturaleza en cuanto tal (como sucede con las verdades y bienes de orden sobrenatural), sino *relativa* y debida a la situación histórica presente de naturaleza caída. Con una fórmula abrupta dice que el hombre puede “plantar viñas y edificar casas”, pero no cumplir con el conjunto de los preceptos del orden moral.

esencialmente privativa del pecado. Tal cosa debe entenderse en la línea de lo explicado por santo Tomás sobre la inclinación a la virtud, distinguiendo su *raíz* (indestructible por tratarse de la misma naturaleza racional), y su *término* (las realizaciones virtuosas que el hombre debe lograr por el libre ejercicio de sus facultades). Y, precisamente, por parte de este término, la *destitución* en la cual consiste la herida original se traduce por una *impotencia* de la naturaleza caída, solamente curable por la *gracia sanante*.³²² El término que domina y determina toda inclinación a la virtud es el fin último, del cual se halla suspendida toda la vida moral. Pues bien, la diferencia radical entre la naturaleza caída y lo que hubiera sido la naturaleza pura consiste en que la primera sólo tiene como principio decisivo de rectificación un fin *sobrenatural* que la excede absolutamente.³²³ Las inclinaciones a la virtud permanecen en cada una de las potencias y pueden pasar al acto; pero se encuentran desligadas de lo único que puede ser su principio de unificación y asegurar su convergencia para un éxito moral acabado. Ya no existe sinergia o conexión; en efecto, sólo el fin sobrenatural, inaccesible sin la gracia, puede actualmente ser el fin último del hombre al cual éste necesariamente debe tender, so pena de pecado mortal.

Por el contrario, la naturaleza pura habría tenido desde su fundación un fin último proporcionado, al nivel del hombre y de su razón. Se hubiera podido desviar de ese fin por el pecado ciertamente, pero también hubiera podido, con las solas fuerzas de la naturaleza (supuesta siempre la premoción física y el concurso divino en el plano metafísico, pero sin la “gracia”) tender a ese fin y alcanzar progresivamente un éxito moral perfecto. Por relación a esa naturaleza pura el hombre está ahora cuando menos desequilibrado, impotente para la realización virtuosa postulada, sin embargo, por la naturaleza misma; lo postulado no le es efectivamente posible sino bajo el dominio y la atracción de un fin sobrenatural y, por consiguiente, como asumida en el seno de una vida sobrenatural de gracia. Y eso, todavía, no es todo. El primer y fundamental deber de la voluntad es rectificarse adhiriéndose al fin último verdadero. Y aquí la elección es decisiva. Solamente hay uno verdadero; tender a cualquier otro es pecado mortal. Tal elección no puede eludirse o diferirse. Él es quien comienza la vida moral y ninguna vida moral (o inmoral) se explica sin Él. Ahora bien, por el acontecimiento del pecado original, nuestra voluntad se encuentra desde el principio situada frente a un fin que *no puede* alcanzar por sí misma. Sin el socorro de la gracia y sus restauraciones, esa elección definitiva será indefectiblemente pecado mortal (lo cual no le impide seguir siendo un acto libre). Desde entonces, el conjunto de la vida moral o juego virtuoso de las potencias, en lugar de encontrar una voluntad rectificada y estabilizada en el verdadero fin, halla una voluntad positivamente desviada. Sin duda esta desviación positiva no es el pecado original, es un pecado personal que habría podido ser cometido en cualquier otro estado de la naturaleza, aunque fuese pura o íntegra; pero, en la naturaleza caída, es especialmente un efecto del pecado original, por cuanto éste lo haría inevitable de no darse la gracia. En estado de naturaleza pura hubiese sido evitable por las solas energías de la naturaleza. ¿Cómo se puede decir, entonces, que la naturaleza caída no se encuentra (en el mismo plano de la naturaleza y precisamente en la línea de las realizaciones virtuosas a las cuales la naturaleza inclina), en una situación peor que la naturaleza pura?

Únicamente quedan por detallar esas heridas, tomando conciencia de esta doble dimensión de acuerdo con el punto de comparación escogido: estado de justicia original o estado de naturaleza pura. El pecado original es: *formalmente* la privación de la justicia

³²² Impotencia relativa, como se dijo en la nota anterior; pero ella significa que el hombre caído se halla herido también por comparación al estado de naturaleza pura, y no sólo al estado de naturaleza íntegra.

³²³ Ver la distinción entre fin último natural y sobrenatural.

original, *materialmente* las mismas potencias desligadas de su convergencia hacia el verdadero fin y orientadas cada una por su lado. Entre esas potencias son afectadas primariamente la voluntad, secundariamente las otras potencias.

a) La voluntad

Existe en la voluntad esta herida especial, la más grave de todas, denominada “herida de malicia”; consistente en que, privada de la gracia, dicha potencia es arrastrada por su propio peso (proclividad) hacia bienes que no son el verdadero fin. Sin ese principio de rectificación todo el conjunto de sus inclinaciones se convierte en anárquico. No pudiendo alcanzar a Dios como debe, se revierte sobre sí misma generando un amor propio no asumido en el movimiento del amor de Dios. Como decían los antiguos autores, por ejemplo san Bernardo, está “encorvada” (*curva*). Sobre este punto, el comentario más esclarecedor lo ofrece santo Tomás mismo en la q. 109 donde, para mostrar la necesidad de la gracia, detalla las impotencias de la naturaleza caída: imposibilidad de cumplir todos los mandamientos, imposibilidad del amor de Dios “super omnia”, etcétera. Pero no debemos anticiparnos.

b) La inteligencia

Esta potencia se encuentra en un estado designado con el nombre de “herida de ignorancia”. ¿Qué significa? Santo Tomás lo explica diciendo que la inteligencia “está destituida de su orden a la verdad”. Eso no debe entenderse, por supuesto, de su ordenación intrínseca de potencia: ese es un elemento ontológico que el pecado no puede afectar. Estamos siempre situados en la línea de la inclinación a la virtud, único elemento de la naturaleza que puede ser herido más allá de la pérdida de los dones gratuitos. Santo Tomás precisa en otros lugares que se trata de la inteligencia en cuanto sujeto de la prudencia y, hablando de los pecados personales, hace referencia a un “oscurecimiento”, especialmente en el orden del obrar.

Sobre este punto la doctrina es clara y manifiesta. El juicio prudencial, acto de la razón práctica, se encuentra bajo la dependencia inmediata de las disposiciones afectivas de la voluntad. Una vez que ésta se encuentra afectada por la herida de malicia en el sentido explicado antes, su juicio se halla forzosamente comprometido. Ya decía Aristóteles que estas malas disposiciones corrompen la estimación prudencial. Sin lugar a dudas, la prudencia depende directamente de las inclinaciones a los fines particulares de las virtudes, pero también depende de la rectificación proveniente del fin último, principio propio del obrar.

Es fácil darse cuenta como en este punto el hombre se encuentra ahora en un estado bastante peor que en el estado posible de naturaleza pura, en la cual el juicio prudencial hubiese podido también desviarse, pero la inteligencia práctica no se encontraría desde el vamos en esta mala condición de dependencia con respecto a una voluntad herida.

Se puede ver, leyendo la q. 109, que cabe preguntarse si esta herida de ignorancia se restringe solamente a la inteligencia práctica. ¿No afecta también a la inteligencia especulativa? Ciertamente; ante todo en el primer sentido en el cual la pérdida de los dones gratuitos ya es una herida: entre esos dones perdidos estaba la fe; en lo sucesivo, sin un nuevo don de gracia, la inteligencia ignorará las verdades sobrenaturales, incluido el verdadero fin último del hombre. Pero la herida de ignorancia se extiende más allá, al menos indirectamente: el hombre caído se encuentra en una condición tal de vida que el acceso a las verdades supremas de orden natural le es muy difícil y prácticamente imposible en su conjunto y sin mezcla de error. Por eso es moralmente necesaria también la revelación de esas verdades de orden natural. Se entiende, pues, porque decimos “indirectamente”. No se podría afirmar (por lo menos no se ve claramente un fundamento para ello) que la inteligencia

especulativa tenga menos vigor en el presente estado que el que hubiese tenido en el de naturaleza pura; pero la condición general de vida más equilibrada, con un menor pulular de pecados y una mente más recta en su conjunto, habría probablemente asegurado, en el estado de naturaleza pura, una mayor libertad intelectual.

c) El apetito irascible

La pérdida del vigor asegurado por la justicia original, deja al hombre en estado de fragilidad. Pero, también en este caso, la potencia misma, desfasada de la convergencia de todas las potencias al verdadero bien —armonía imposible ya de lograr sin la gracia—, está en peor situación de lo que hubiera sido en estado de pura naturaleza para adquirir la virtud. Vencer la cobardía, por ejemplo, le resulta más difícil; y, en su conjunto, es incluso imposible, pues ninguna virtud puede considerarse segura si las demás no se hallan presentes.

d) El apetito concupiscible

Aquí encontramos la herida más visible, llamada “de concupiscencia” en el lenguaje teológico. Desligado del vínculo de integridad, el apetito concupiscible tiende con un impulso desenfadado, sin medida racional, hacia el placer inmediato. En eso el hombre caído es incalculablemente más frágil que el hombre dotado de justicia original; pero también dista mucho del hombre en estado de naturaleza pura, y siempre por el mismo motivo. También para éste la templanza hubiese sido una conquista, pero se hallaba plenamente al nivel de su capacidad natural, pudiendo *por sus solas fuerzas* apoyarse sobre el fin último para rectificar el conjunto de la vida. Actualmente sólo puede lograrlo por la gracia.³²⁴

2.- Las heridas de los pecados personales

Bastarán ahora unas pocas palabras: las heridas dejadas por los pecados personales son del mismo orden que las del pecado original y llevan los mismos nombres. Pero hay dos netas diferencias entre cada una de ellas:

10. Ninguna se considera por relación a otro estado distinto al de la naturaleza caída. El pecado actual no tiene vinculación con la justicia original que el hombre ya no posee y, por otra parte, hubiese dejado, en una naturaleza pura, el mismo tipo de heridas. A lo sumo lo que se puede decir es que en el hombre caído son más graves, pues encuentran un terreno abonado por las heridas del pecado original y, por ende, le resulta imposible curarlas sin la gracia; la razón es siempre la misma: el principio de la conversión ahora no se halla a su alcance.

20. La herida dejada por un pecado actual no es ya solamente el mal estado de la potencia cuya ordenación no se rectifica y no se armoniza con las demás, ahora se trata de una nueva inclinación positiva,³²⁵ nacida en la potencia junto con el acto que la inclina hacia

324 Así cuando, sobre todo por estas dos últimas heridas, y especialmente por la última, la teología habla del fomes peccati, se refiere a una determinada condición de la sensibilidad que la naturaleza pura habría sustancialmente conocido, pero no en el grado y con la misma impotencia para triunfar de ella. Para esto contaba con fuerzas naturales suficientes. El hombre histórico sólo puede lograrlo, en su conjunto (aunque no sea siempre así), por la gracia.

325 Santo Tomás la denomina “concupiscencia actual” por contraposición a la “concupiscencia habitual” propia del pecado original.

el mal; con la multiplicación de los pecados actuales, esta mala disposición se convierte progresivamente en hábito vicioso, obstáculo mayor para la virtud; no bastará sobrevenga la gracia y borre el pecado, será imprescindible que ese hábito vicioso desaparezca.

Y así, mientras las heridas del pecado original son *formalmente* iguales en todos los hombres (con las diferencias puramente materiales dependientes de los diferentes vigores restantes en las potencias desordenadas), las heridas de los pecados actuales son siempre propias de cada uno, proporcionadas a sus pecados y a sus esfuerzos contra el pecado.

III.- LA MUERTE Y LOS SUFRIMIENTOS

a) Pena del pecado o condición de la naturaleza?

La muerte y el dolor tienen su origen en el pecado; es ésta una doctrina común a todos los teólogos católicos, y se remonta a la enseñanza de san Pablo.³²⁶ Un texto de santo Tomás merece ser subrayado.³²⁷ Allí señala un motivo acerca de la permanencia de los efectos del pecado original paralelo al que enfatizaría más tarde el Concilio de Trento al hablar de la permanencia del “fomes peccati” (dejado para la lucha) en los renacidos, pero añadiendo el sentido místico de esas penalidades, en las cuales no se ha de ver necesariamente un pecado como en la concupiscencia. Pertenece a la economía de la Redención que cada rescatado se conforme personalmente con Cristo y asuma sobre sí activamente dicha conformación. Eso otorga un sentido nuevo a las penalidades de la vida humana. De por sí el bautismo, aplicándonos los méritos de Cristo, nos libra no solamente del pecado, sino además de toda pena propiamente dicha que le sigue. Cristo ha reconquistado para nosotros todo lo perdido por el pecado. De todas maneras, aquellas penas del pecado original, ya condiciones propias de la vida humana, permanecen en su sustancia, no precisamente como penas de un pecado del todo perdonado, sino con este sentido preciso de asimilarnos personalmente al Redentor. Son los medios para nuestra configuración con Él. Si la Santísima. Virgen murió realmente antes de su Asunción —no es dogma de fe, pero se admite comúnmente— es porque ella constituye un claro ejemplo de esta ley; indudablemente ella también sufrió, y nada de todo eso (muerte y sufrimiento) podía tener en ella carácter de pena, porque no hay pena sin pecado y ella no tuvo ninguno, ni siquiera el pecado original. A decir verdad, salvo en el caso de los niños bautizados muertos antes del uso de razón, todo cristiano peca personalmente lo bastante como para que los sufrimientos de la vida presente y la misma muerte revistan cierto carácter de pena y de expiación personal. Pero su sentido más profundo es, sobre todo, el de asimilarlos a Cristo y de contribuir incluso a la redención de otros por la comunión de los Santos.

La muerte es efecto del pecado, pero no por una causalidad directa de éste, sino porque el pecado ha hecho perder lo garantizado por la inmortalidad. Habiendo perdido ese don, quedan liberadas las fuerzas naturales; y, de la misma manera que las potencias del alma van cada una por su lado hacia su propio bien particular y por eso se transforman en el “fomes peccati”, el cuerpo recae bajo la ley de la corrupción. ¿No se debe, pues, concluir que la muerte es natural al hombre? En efecto; tal hecho parece bastante evidente e, incluso, de una verdad filosófica elemental. Pero santo Tomás, quien ha distinguido perfectamente entre

326 Cfr. Rm V; la interpretación de este capítulo ha sido motivo de controversias apasionadas en distintas épocas, y siempre en relación con el dogma del pecado original. Los tres hitos sobresalientes son el debate con los pelagianos en el s. V, con los reformadores en el s. XVI y en la actualidad, a raíz de modernas teorías sobre dicho pecado. Se analizan los textos en el tratado correspondiente. Cf mi libro *Justicia Original y Frustración Moral*, ed. Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1998

³²⁷ I-II, 8, 5 ad 1

naturaleza y sobre-naturaleza desde el punto de vista de las esencias, no rechazó, sin embargo, la concepción agustiniana; ésta, desde un punto de vista histórico, considera la verdadera naturaleza humana en su primer estado, tal cual salió de las manos de Dios. No admite, por tanto, pura y simplemente que la muerte sea natural al hombre, pues, si esto es verdadero desde el punto de vista de las esencias y, consecuentemente, para la concepción de un filósofo sin otras fuentes de información, no es absolutamente verdadero (*simpliciter*), porque es menester sostener, al mismo tiempo, que Dios hizo la naturaleza humana, pero no hizo la muerte para ella. La muerte no formaba parte de la primera institución de la naturaleza humana; por lo tanto, no se puede conceder pura y simplemente que ella sea “natural” al hombre. Ciertamente tenía su principio en la condición corpórea de éste, compuesto de elementos diversos; pero eso había sido corregido para él. Sólo el pecado ha introducido la muerte.

ARTÍCULO II

LA MANCHA DEL ALMA

El pecado no solamente hiere la naturaleza; se dice tradicionalmente que la ensucia. Deja en el alma una mancha: *macula peccati*. ¿Qué significa esto? La “suciedad” del pecado no es una privación pura, sino una privación referida a su causa, el pecado productor. Y si es verdad que en sí misma esta privación (de unión con Dios, de similitud divina, de resplandor de gracia y de caridad...) no admite diferentes grados, su causa, el pecado, sí los admite, muchos y muy diversificados. De esta manera, la mancha es en cada caso proporcionada al pecado causante: “*macula quae significat privationem, non absolute, sed ut ex peccato, suscipit magis et minus, non in se, sed in causa*”.³²⁸ Por tanto, incluso en la misma línea de un pecado específico, un pecador puede estar más manchado que otro.

Esta privación de la gracia, referida al acto causante, constituye el *estado de pecado*, llamado comúnmente “pecado habitual” por oposición al acto, el pecado actual o pecado propiamente dicho. Independientemente de la denominada *corrupción del bien de la naturaleza* que, por razón del pecado actual, es una *inclinación contraria a la virtud* dejada en la potencia “pecadora”, y antes de considerar el otro efecto constituido por la *obligación a la pena*, el pecado personal induce en el pecador un estado de pecado, una mancha.

Bayo ha sido condenado por haber sostenido las siguientes proposiciones: “Dos cosas hay en el pecado: el acto y el reato; mas, pasado el acto, nada queda sino el reato, o sea la obligación a la pena”.³²⁹ “De ahí que en el sacramento del Bautismo, o por la absolución del sacerdote, solamente se quita el reato del pecado, y el ministerio de los sacerdotes sólo libra del reato”.³³⁰

Algunos afirman que esta condenación alcanza también a Escoto y Durando, quienes parecen haber confundido la mancha del pecado con la obligación a la pena.

³²⁸ CARD. CAYETANO, *Comm. in I-II, q. 86, a. 1*. En un sentido contrapuesto, pero esclarecedor, existe un interés ante el artículo de BITRÉMIEUX, I, “De pulchritudine: effectus gratiae santificantis”, en *Ephemerides Theologiae Lovanienses*, (1928), 486 sgts:

³²⁹ Proposición 56, Dz. 1056.

³³⁰ Proposición 57, Dz. 1057.

Como se ve, a pesar de su carácter privativo, hay mucho de realista en esta noción de *macula peccati*. Dicho estado no puede menos de tener consecuencias psicológicas en el pecador; es una miseria que alcanza al alma en su dimensión más elevada y espiritual, en la parte propiamente llamada *mens*. Podríamos traducir esta idea con la siguiente fórmula: *el pecado construye en el hombre una mentalidad distinta y singularmente turbia*.

ARTÍCULO III

LA OBLIGACIÓN A LA PENA

Esta última consideración de nuestro tratado nos coloca frente a una de las nociones primarias de la conciencia moral: la de *pena* o sanción. Siguiendo el orden de las cuestiones de santo Tomás (87-89), trataremos tres puntos: la obligación de la pena en general, la distinción entre pecado venial y mortal y la comparación entre ambos.

I.- LA OBLIGACIÓN DE LA PENA EN GENERAL

Comencemos por precisar el vocabulario. La palabra *reatus* es explicada por santo Tomás con las siguientes palabras: “El reato se dice según que alguien es reo de pena; por consiguiente, propiamente hablando, el reato no es otra cosa que la obligación a la pena. Y pues esta obligación es en cierto modo algo intermedio entre la culpa y la pena, porque a causa de la culpa alguien está obligado a la pena, el nombre del medio se transfirió a los extremos y así algunas veces el reato significa la misma culpa y otras veces también la pena”.³³¹

De esa variedad de sentidos se origina la imprecisión del vocabulario y la multiplicidad de acepciones a tener en cuenta. Por ejemplo, hablando del pecado original, se dice: *transit reatu manet actu*, queriendo expresar con esas palabras que toda falta o culpabilidad desaparece. Es el pecado mismo lo borrado; todo el resto son efectos suyos en la naturaleza, los cuales, en el bautizado, ya no tienen dimensión de culpa. La fórmula se hizo tradicional pese a las posibilidades de equívocos, y, explicada como lo hemos hecho, se aproxima a las definiciones de Trento. Por el contrario, se dirá para los pecados absueltos en la confesión que su culpabilidad es borrada por la absolución sacramental, pero puede permanecer y generalmente permanece un *reatus poenae*, postulando todavía una satisfacción apropiada. La palabra *reatus* ya no se considera por parte del pecado sino por parte de la pena; significa un vínculo o una obligación a una pena fundada en una culpabilidad anterior.

Ahora entendemos el *reatus poenae* en el sentido preciso de una obligación a la pena consecutiva al pecado, como su efecto, y distinta de él. Es una cuestión compleja, porque la idea de pena está en sí misma preñada de diferentes valores. Por otra parte, estamos aquí haciendo teología y no una simple elucidación de filosofía moral. Sin deber entrar en su consideración, porque su estudio pertenece a otro tratado, tendremos tras nuestro la perspectiva de los dogmas del infierno eterno y del purgatorio. Nos limitaremos a los aspectos morales, pero no sin tener en cuenta el contenido de estos postulados dogmáticos sobre la noción estudiada.

³³¹ *In II St.*, d. 42, q. 1, art. 2.
www.traditio-op.org

A.- La noción de pena en general

Nada es más difícil desenmarañar que las nociones elementales y primarias. Y si la idea de pena no es una de esas nociones, les anda muy cerca. En el orden moral se trata de uno de los datos básicos. La ley por ella expresada es más comúnmente sentida y percibida que directamente conceptualizada. La pena puede tener, en la vida moral, finalidades y valores muy distintos. Para comprenderlos con exactitud, importa captar cuál es primero y cómo los demás se injertan en él. El desarrollo de nuestro análisis nos permitirá determinarlo. Se ha de estar atentos a los términos usados; algunos son frecuentemente tomados como sinónimos sin serlo, por ejemplo, perdón y satisfacción; comprobaremos como el segundo agrega algo al primero.

11. La pena vindicativa

La obligación a la pena ¿es un efecto del pecado? En su noción más primitiva, la idea de pena se relaciona con la todavía muy genérica de justicia, en el sentido de que ésta es simplemente la exigencia de una igualdad o de un determinado orden distributivo. La sanción es sólo la afirmación de ese orden contra todo cuanto lo puede perturbar: la igualdad no se restablece por la sola vuelta al estado de cosas anterior a su alteración. El mismo acto de alterarlo, la iniciativa de desorden, postula una respuesta apropiada. La conciencia común expresa ya esta manera de ver a través de la fórmula “*justicia inmanente*”. En todo orden existe un proceso de defensa contra los elementos perturbadores; el orden no es solamente un resultado, es una ley o norma, es decir, se impone. Esta noción debe ser analizada en el tratado de la ley. Pero es claro que no cobra todo su sentido y toda su fuerza sino en el nivel de las cosas humanas o, más exactamente, en el *nivel de los agentes libres*. Supone las propiedades fundamentales derivadas, según santo Tomás, de la moralidad: “Un acto bueno o malo implica la noción de *laudable* o *culpable* en cuanto está en poder de la voluntad; la noción de *rectitud* o *pecado*, por el orden al fin que incluye; la idea de *mérito* o *demérito*, según el aspecto de retribución de justicia para otro”³³².

En el presente caso, situándose en el nivel del acto malo o desordenado, santo Tomás tiene en cuenta, no inmediatamente al otro, sino, ante todo, el orden. Se trata de la misma noción ya explicada por él: todo acto de un hombre (agente libre) interesa siempre, además del mismo agente, a algo más vasto, en el cual aquel se halla inserto y al cual perturba —si su acción es mala—, en lugar de conservarlo. Incluso, en un plano estrictamente personal, por un acto puramente interior, el hombre toma posición frente al orden de la razón: o lo conserva y realiza insertándose en él, o lo perturba con su rebeldía. Forma parte de un orden o conjunto, y debe comportarse como parte siendo coherente con los otros y con el conjunto. Pero ese orden de la razón no es el único. El hombre se halla inserto también en otros conjuntos: el de la comunidad social y el de la comunidad del universo, cada uno de los cuales posee su propio orden.

Se comprende, pues, en qué sentido decimos: “el acto del hombre interesa siempre a algo más vasto”. Y aun es menester ir más lejos: interesa siempre a *alguien* más. No se puede concebir un orden abstracto o ciego mantenido en pie por sí mismo, semejante al equilibrio de los líquidos en vasos comunicantes, en los cuales la variación de uno arrastra consigo necesariamente la variación de los demás. No se da un orden no presidido por una inteligencia, porque no existe orden sin ley: *opus naturae est opus intelligentiae*; no hay comunidad sin autoridad encargada del conjunto. Todo cuanto el hombre, inmerso en la sociedad, realiza interesa a la autoridad que la preside y a la justicia que aquella debe

³³² I-II, 21, 3.

promover. Todo cuanto el hombre hace como criatura racional importa por lo menos a Dios, Quien preside la comunidad del universo y la gobierna, y Quien preside especialmente el orden moral, del cual es origen como Bien Supremo y Fin Último.

De esta propiedad del acto moral, o sea, ser imputable a su autor, se deriva, para todo agente libre, que la reacción contra la falta deba exceder el simple borrado de sus efectos mediante el retorno al orden perturbado por ella y personalmente logrado. No se trata de un paso en falso de un agente irresponsable; hubo una iniciativa de desorden libremente asumida. A partir de ese momento, el desorden no se reduce a una perturbación efectiva causada de una manera quasi objetiva; radica mucho más profundamente en el hecho de que esta perturbación haya sido causada de modo voluntario. La sanción corresponde a tal iniciativa personal; implica una “igualización” distributiva: el ejercicio de la justicia. En esa perspectiva, es menester desligar la idea de pena de todo voluntarismo o de toda arbitrariedad. Surge de una exigencia de naturaleza. En el nivel de los agentes libres es la realización singular, con las modalidades por ellos contraídas, de una ley universal de naturaleza: la autodefensa de todo ser y, por ende, de todo orden unificador de seres, contra cuanto tiende a destruirlos, restableciendo la igualdad por la devolución a cada uno de lo que le es debido.

Esta exigencia, obscuramente percibida por la conciencia humana (la cual puede revestir en las realizaciones o, incluso, en las legislaciones formas extremadamente frustrantes), ha sido conceptualizada en la India con la idea de *Karma*, o sea, la idea de que los actos tienen su ley interna y fructifican inexorablemente. Engendra la creencia en una retribución equitativa y, aun a pesar de la desmentida de los hechos, en una retribución durante la presente vida, si no se acepta otra. Es bien sabido que, a pesar de superar esa concepción primitiva, la Revelación, ya en el Antiguo Testamento, se sirvió de ella, con una increíble paciencia, para aclimatar los espíritus en la doctrina de la existencia de otra vida y de una retribución después de la muerte.

En este estrato genérico no se presenta la pena bajo uno de sus diversos caracteres (medicinal o satisfactoria), relacionados demasiado precipitadamente por algunos con su esencia, sino pura y simplemente la pena en cuanto *vindicativa*, o sea, la que asegura el triunfo del orden lesionado. Para obtener nociones particulares y más completas de pena, serán necesarios otros conceptos. Por ahora sólo trataremos de desarrollar el primordial, subrayando su carácter profundamente natural.

Tal cual lo entrevemos, la pena vindicativa responde a una exigencia primaria de justicia. Pero la lleva a cabo infligiendo un *mal*. No se la podría definir sin catalogarla en el orden del mal. Bastará, para comprender por qué, hacer referencia a las precisiones introducidas por santo Tomás con la distinción del mal de culpa y del mal de pena. Cualquiera sea el alcance analógico de los términos pecado y pena en el ámbito de los agentes puramente naturales, sólo reciben su sentido propio y estricto en el de los agentes libres; y es allí donde se los ha de definir. Siguiendo siempre a santo Tomás,³³³ hacemos las siguientes observaciones:

1. En el universo de las personas, el mundo de la libertad y de la moralidad, y por relación a las personas en cuanto agentes morales, el mal se divide *adecuadamente*³³⁴ en dos aspectos: a) O bien procede de la voluntad: es el *mal de culpa* o pecado, ampliamente analizado a lo largo de todo el tratado; b) O bien repugna a la voluntad y la contraría (lo

³³³ Cf *De Malo*, 1, 4; I, 48, 5 y 6.

³³⁴ La expresión “*división adecuada*”, utilizada por los escolásticos, significa que no se dan otros miembros más que los enumerados.

sufre): es el *mal de pena*. Esta división abarca todo el conjunto de las criaturas inteligentes y se limita a ellas; sólo tiene sentido allí, porque su mismo principio deriva de la voluntad.

2. Por tanto, en la idea de pena se incluyen tres elementos: a) *Presupone el pecado*: a decir verdad, parece difícil para la sola filosofía demostrar que, por relación al hombre, todo mal no- pecado sea pena en el sentido concreto de efecto de un pecado. Para una naturaleza humana pura se habría de introducir un tercer término: el concepto de un sufrimiento, el cual vendría a ser pena en sentido amplio y equívoco, según el que todo cuanto contraría es “penoso”, pero no constituiría propiamente un castigo o una sanción; su fuente estaría radicada en el hecho de no ser el hombre una forma pura, ni solamente un agente voluntario y moral, pues su naturaleza tiene también una dimensión corporal, sometida a las leyes de la generación y de la corrupción. En ella se dan muchas cosas no derivadas de la voluntad y que, incluso, la contrarían profundamente, como, por ejemplo, la muerte. Decir —como lo hacemos— que todo cuanto no es culpa es pena en sentido propio, no puede menos de escandalizar a un puro filósofo. Se trata de una aserción teológica que supone, por encima del análisis de las esencias, datos históricos o de hecho. Es precisamente lo sostenido por santo Tomás quien, en vez de efectuar un razonamiento universal, apela a la fe: “La tradición de la fe nos enseña que la criatura racional no hubiera podido caer en ningún daño, ni en cuanto al alma ni en cuanto al cuerpo ni en cuanto a algo exterior, si no hubiese sido precedido por el pecado, ya sea en la persona ya sea, al menos, en la naturaleza; [...] de esta manera, todo mal de la criatura racional se halla contenido o bajo la culpa o bajo la pena”.³³⁵ Como en la cuestión del deseo natural de ver a Dios, en la del carácter penal de la muerte y del sufrimiento, santo Tomás se mantiene siempre en una perspectiva teológica; esto se ha de tener en cuenta si se desea hacer una trasposición filosófica de sus afirmaciones. Lo que en definitiva hace que, para el hombre, todo mal que no es culpa sea pena en sentido estricto, radica en el hecho, históricamente dado, de la institución divina de la naturaleza humana en un estado en el cual no debía estar sometida ni a la muerte ni al sufrimiento ni a disminución alguna de su ser y de sus potencias de obrar. El primer pecado introdujo todas esas cosas inscribiéndose en la naturaleza, en el sentido explicado más adelante, y convirtiéndolas en “naturales”, es decir, como penas vinculadas con la misma naturaleza. Este es el sentido preciso de este primer postulado: desde el punto de vista del agente voluntario, todo mal que no es culpa es necesariamente pena y todo lo que es pena presupone una culpa. b) *Repugna a la voluntad*: ya sea a la voluntad actual de quien sufre la pena y la percibe como pena; ya sea a la voluntad habitual de quien sufre una pena sin darse cuenta de ella en ese momento, pero la sufriría en cuanto tal si tuviese conciencia de la misma (por ejemplo, la ceguera en el caso de un niño ignorante de cuanto los otros ven); ya sea a la inclinación natural hacia el bien moral, que puede no influir actualmente en quien rehúsa ser virtuoso, pero sigue siendo siempre y de manera indeleble apetito de virtud. Así, no hay culpa sin la iniciativa de la voluntad y no hay pena que no vaya contra ella. c) *Supone una violencia*: se padece la influencia aflictiva de un principio exterior a la voluntad o del efecto resultante de su acción; es una consecuencia de lo anterior.

3. La oposición entre la pena y la culpa es, pues, clara: La culpa es el mal de la acción voluntaria; la pena es el mal del agente (también voluntario). Por la culpa, la acción se halla voluntariamente mutilada de la conformidad que debería tener con su verdadera norma, o de la integridad humana debida; por la pena, el agente se ve privado a pesar suyo de alguna perfección entitativa, o de alguna capacidad de acción correspondiente a su plena integridad y a su bien físico. En el caso de los agentes naturales, el mal de la acción se deriva del mal del

³³⁵ *De Malo*, 4, 1

agente: si el andar es rengueante, se debe a la torcedura de la tibia. Por el contrario, en el caso de los agentes morales (siempre visto esto desde la perspectiva teológica) todo mal del agente supone un mal anterior de la acción, una culpa cuya justa pena constituye. He aquí por qué la teología moral es mucho más reticente para excusar un pecado en base a los defectos y a las enfermedades de una persona (ignorancia, error, determinismos psíquicos, etcétera) que, por ejemplo, la psiquiatría: sabe que esos defectos mismos son ya consecuencia del pecado; no digo que no excuse (en realidad, es mucho más misericordiosa), pero penetra más profundamente en el discernimiento de sus raíces pecaminosas: ya se trate del pecado original (en cuyo caso no se hablará de responsabilidad personal especial), ya se trate de esas semi-acepciones o negligencias verdaderamente morales que se encuentran con tanta frecuencia en el origen de aquellas ignorancias o fechorías del agente libre. La culpa procede de la voluntad y la halaga o satisface; la pena, al revés, la contraría. La culpa está en la acción, en lo que se hace o se acepta; la pena está en quien la padece.

21. *La pena medicinal*

¿Puede un pecado ser pena de otro pecado? El objetivo exacto del artículo segundo³³⁶ es bastante singular y no tiene en sí mismo mucha importancia. La distinción y la oposición entre culpa y pena son tan netas que la misma realidad no puede ser, al mismo tiempo, ambas cosas; el pecado como tal se realiza voluntariamente, la pena como tal es soportada con pesar de la voluntad. Pero accidentalmente y bajo aspectos diversos, el mismo acto podrá constituir, al mismo tiempo, un pecado actualmente cometido y, por ser un mal que arrastra consigo otros males, una pena de un pecado anterior del cual deriva. Más aún, puede ya estar acompañado de inconvenientes que conforman, de algún modo, una primera pena de sí mismo. No habría sido necesario detenerse en este tipo de consideraciones, si santo Tomás, para expresar mejor la oposición entre las nociones de pena y culpa, no se hubiese propuesto la objeción de que, según Aristóteles, toda pena es medicinal, es decir, se halla ordenada al bien de quien la sufre, a su corrección y curación. Ahora bien, es evidente que ese concepto no puede afirmarse de un pecado. Desde el momento en el cual aceptemos que “un pecado puede ser pena de otros pecados”, ¿no estaríamos obligados a concluir que ese pecado *se ordena al bien* del pecador?

Responde santo Tomás a esa pregunta en el ad 1m., colocándose en una perspectiva teológica aún más elevada. Es verdad; la *Epístola a los Romanos* nos enseña que Dios castiga ya por el solo hecho de permitir la caída del pecador en otros pecados; y eso, en definitiva y sin lugar a dudas, debe estar ordenado al bien de la virtud. Sin embargo, es necesario distinguir: a veces es por el bien del mismo pecador quien, convirtiéndose, se levantará más humilde y más prudente;³³⁷ a veces, en cambio, es solamente por el bien de los demás, a quienes el espectáculo de la ceguera de otro hombre pecador les sirve para darse cuenta del peligro que también a ellos les amenaza y para apartarse de él.³³⁸

Esto es lo que, justamente, plantea la cuestión sobre el carácter medicinal de la pena. En lo anteriormente expuesto, la pena se presentaba, si se puede expresar así, desde la fría objetividad de la justicia, como un desquite del orden contra quien lo ha voluntariamente perturbado: pena vindicativa, cuya finalidad es simplemente el restablecimiento del orden y del equilibrio por la sanción proporcional. Se trata, es verdad, de una dura noción. Reducida a

³³⁶ I-II, 87

³³⁷ Esta es la idea de san Agustín, cuando afirma que también los pecados (*etiam peccata*) sirven para la vida cristiana si, al darnos una experiencia de nuestra miseria, nos tornan más humildes y prudentes para el futuro.

³³⁸ El vulgo sabio dice: “hay que escarmentar en cabeza ajena”, “se debe poner la barba en remojo”, etcétera.

sólo eso, la idea de pena ¿es realmente digna de Dios y del hombre? Si se tiene conciencia de lo que es una persona, portadora de un destino supra-temporal, ordenada directamente a Dios y por eso mismo superior a toda otra realización creada, ¿se puede comprender que de manera alguna sea sacrificada como una simple “parte” para restablecer la justicia universal en el conjunto cósmico? ¿No es, acaso, la persona un todo en sí misma y objeto de una Providencia especial? ¿No sería conveniente pensar que toda pena, por encima del resultado primero logrado a través de ella como castigo, está ordenada en última instancia al bien de la persona sólo a título de *corrección*? Tal es, efectivamente, el concepto de pena medicinal (pena-corrección), sin suprimir o reemplazar la pena vindicativa (pena-castigo), sino prolongándola y llevándola a sus justos límites.

¿Es esencial para la pena ser medicinal? Respondemos por partes: a) Hay un sentido según el cual puede decirse que toda pena es medicinal y está ordenada no sólo al restablecimiento de la justicia sino también al bien espiritual de las personas: cualquiera sea la suerte del penado, su castigo sirve al menos para los demás. Que una pena sea ejemplar cuando es infligida, o se presente amenazante cuando no ha sido todavía decretada, son formas diversas de ser *medicinal*, por lo menos de acuerdo con el principio, norma típica de la medicina, “más vale prevenir que curar”. Por supuesto, la pena-amenaza sólo demuestra su eficacia cuando es aplicada al presentarse el caso; entonces se convierte en ejemplar. b) Existe otro sentido según el cual resulta bastante claro que tal pena temporal en particular no está ordenada a la corrección del culpable. Santo Tomás lo subraya en el ad 2m. del artículo citado: “El ladrón es colgado, no para que se enmiende, sino por los otros, a fin de que, al menos por temor a la pena, desistan de pecar”. Sería ridículo afirmar que se ahorca a un individuo “para corregirlo”; se lo mata para castigarlo y advertir a los demás. ¿Carece, entonces, esta pena de toda finalidad personal respecto de quien la recibe? No; puede poseer una, no intrínseca sino procedente de la misma persona castigada, si ésta así lo desea: esta pena, de suyo completamente vindicativa, se le ofrece al agente libre, quien puede convertirla en lo denominado *pena satisfactoria*, aceptándola para satisfacer la justicia. Ya no es una pura pena, pues es *voluntariamente* aceptada; el amor la transfigura hasta hacerle alcanzar muy altos valores personales. Pero el amor no es provocado por el juez en el corazón del condenado, ni es a la pena por sí sola a la cual correspondería ser esencialmente *medicinal* en ese sentido; no, es el mismo condenado y solamente él quien propone a la pena esa finalidad. Volveremos más adelante sobre esto. c) Finalmente, existe una especie de pena, conocida por el teólogo, pero que escapa a la consideración del puro filósofo: no es una pena medicinal para quien la sufre y no puede ser en manera alguna satisfactoria, porque es imposible ya aceptarla con amor; me refiero a la pena del infierno. De inmediato nos vamos a ocupar de ella.

A propósito del pecado, dijimos ya, Dios no puede ser su causa de ningún modo. No lo hace ni lo quiere, lo “permite”. Dios causa cuanto tiene entidad en el pecado como acto positivo, pero el pecado en cuanto tal tiene su causa primera solamente en la voluntad defectible y deficiente. Así podemos comprobar como, cuando se trata del mal de pena, el problema se plantea de una manera completamente distinta. En cuanto es mal o privación se ubica en la categoría general del mal sin causa eficiente propia; supone, para poder afectar a un sujeto, que éste sea un ser creado supeditado a potencialidad. Pero, todo cuanto la pena emplea como instrumentos, acciones y reacciones está ordenado al bien de la justicia, y ulteriormente al bien de la virtud de la persona. Nada impide, pues, partiendo de ese hecho, atribuir a Dios la causalidad de la pena y afirmar que Él la quiere y la inflige. Jamás puede querer Dios el mal por sí mismo; quiere el bien resultante de la pena y activa las causas

segundas para procurarlo; o simplemente se retira. Indicamos al respecto, hablando de la ceguera del corazón, que el rechazo de la gracia tiene perfil de pena.

B.- Proporción entre la pena y la culpa

Vamos a analizar ahora la cuestión quizá más grave de este tratado. Pertenece al orden de la justicia que una pena responda a la culpa; pero sólo puede darse esto según la justa proporción entre ambas: el parámetro esencial de la justicia es la igualdad. Ahora bien, el teólogo no puede permitirse razonar en base a puras abstracciones; su razonamiento parte de postulados terriblemente reales, cuya garantía de realidad únicamente le es proporcionada por la fe, y, precisamente por tratarse de las enseñanzas de ésta, debe esforzarse por comprender los hechos. La dogmática cristiana nos presenta un dato misterioso, a primera vista desconcertante: la idea de un *castigo eterno*. ¿Como comprender que aquí el ajuste entre la pena y la culpa guarda proporción u obedece a una “igualdad”? Santo Tomás responde por partes a esta pregunta y parece conveniente respetar esas instancias.

1º. La obligación a una pena eterna

Es afirmación de la fe cristiana que ciertos pecados serán castigados en el infierno, con una pena sin fin y, en ese sentido, “eterna”. Ese punto no podemos cuestionarlo; ni siquiera necesitamos, en este tratado, acudir a los documentos del Magisterio que lo imponen a nuestra fe, mediante un análisis de teología positiva. Lo sabemos demasiado bien: es la creencia constante de la Iglesia. Nuestro esfuerzo radicará, mejor, en comprender teológicamente, y en este caso de manera especial, su alcance moral, es decir, la adecuación entre la pena y la culpa. ¿No es un desafío azaroso pretender justificar, desde el punto de vista de la estricta justicia, la adecuación entre una pena eterna y una culpa consumada en un instante?

Santo Tomás nos ofrece un primer principio para responder: así como, en la culpa, una cosa es la “cantidad” (la hemos denominado “gravedad”) y otra su duración o permanencia, del mismo modo, en la pena, una cosa es su “cantidad” (puede llamarse también “intensidad”) y otra su duración. Luego nos ocuparemos del primer aspecto, o sea, el de la cantidad o adecuación de la intensidad de la pena con la gravedad del pecado. Por ahora vamos a dedicarnos al segundo, es decir, al de la duración. ¿Cómo establecer la adecuación entre la culpa y la duración de la pena?

Existen pecados, ya hemos visto anteriormente, cuyo carácter es el de constituir una perversión de suyo irreparable. Un desorden que, sin embargo, deje en pie la adhesión al Último Fin puede ser reparado a partir de Él: el principio de la vida moral (adecuación de acto con el Último Fin) permanece intacto; la vida repara esta herida superficial. Pero si el desorden llega hasta suprimir este principio, destruyendo la caridad constitutiva precisamente de la adhesión al Fin Último, ya nada queda en el alma en base a lo cual se pueda esperar una reparación. Considerándolo en sí mismo, en su naturaleza y en sus efectos, este pecado es de suyo irreparable. Si se tratara de un fin último al cual la naturaleza estuviese proporcionada por sus propias fuerzas, las cosas serían distintas: por una nueva conversión, la voluntad, iluminada por la razón, podría retornar hacia su verdadero fin y depositar nuevamente en él su amor. Pero, en el orden real en el cual nos encontramos, nuestro Fin Último está radicalmente por encima de nuestras fuerzas; del mismo modo que no hemos podido elevarnos hasta Él la primera vez por nuestras propias fuerzas, tampoco podemos volver a Él si hemos caído y perdimos lo único que nos habría permitido alcanzarlo: la Caridad.

Decimos constantemente: culpa irreparable *de suyo*; vale decir, si la consideramos en sí misma. No lo es por relación con la Omnipotencia Divina, que siempre puede devolvernos

lo perdido —lo cual, bajo otro aspecto, no puede darse si nuestra voluntad, movida por la gracia, no se orienta nuevamente a adherirse a Dios y a detestar el pecado cometido—, pero eso no está contenido en algo dejado por el pecado; vendrá necesariamente “de afuera”. Considerando el estado del pecador, nada atrae ni postula tal posibilidad. Es algo completamente gratuito. Ciertamente, considerándolo en sí mismo, en cuanto comporta y produce, ese pecado es *de suyo* absolutamente irreparable.

Pero vayamos más lejos, superando esta primera consideración todavía negativa. Apartarnos del verdadero Fin Último no es permanecer en el vacío, es adherir positivamente a otro fin que se convierte a su vez en último. Ahora, tender a un bien perecedero como a fin último no es una adhesión de suyo provisoria. Pertenece a la esencia del fin último que la adhesión que se le preste sea absoluta y no se considere nada por encima de Él, es decir, sea *definitiva*. Convertirlo en fin último es, *de suyo*, tomarlo para siempre. Es cierto que, por ser nuestra voluntad mudable, eso puede ser puesto en cuestión; pero esta posibilidad de cambio es extrínseca a la adhesión como tal, pues, de suyo, postula lo contrario y está relacionada solamente con la condición propia del sujeto. Lejos de ser requerida por el acto de adhesión al Fin Último, se convierte en su enemiga, en la amenaza cernida sobre ella. También en este caso, si se la considera en sí misma, la adhesión al fin último excluye la posibilidad de retorno.

Tal adhesión al fin último es un acto en el cual, aquí abajo, es imposible al hombre permanecer establemente. Pero se traduce de inmediato por una determinación habitual. La voluntad queda orientada hacia ese fin y esto no puede cambiar sino por un acto contrario. Consecuentemente, el pecado que alcanza un fin último, al mismo tiempo priva de la adhesión al verdadero fin, al cual se opone dejando la voluntad orientada hacia un fin malo.

Privación de la adhesión al Fin Último, vale decir, privación de la Caridad y de la Gracia: es esto lo denominado *mácula* o estado de pecado. Orientación hacia el fin malo, pertenece al orden de la corrupción del bien de la naturaleza y constituye una inclinación contraria a la inclinación natural a la virtud. Pues bien, si el acto del pecado ha pasado rápidamente, estos dos efectos permanecen, indelebles, hasta tanto un acto contrario no haya restablecido la adhesión al verdadero Fin, lo cual no es posible sin la gracia. Agreguemos que la *mácula* dejada por un pecado tal, es, *de suyo*, imborrable. Asume la permanencia del desorden inaugurado y producido por el pecado. Ese desorden dura tanto cuanto ella. Y como es este desorden el postulador de la pena, mientras dure no dejará de postularla.

Existen, pues, pecados que por sí mismos, por su naturaleza y por sus efectos propios, implican esta condición de existir “siempre”, de no tener término en su duración. Y es precisamente eso lo que postula una pena cuya condición sea también la de existir “siempre”. Tal concepto es expresado por la fórmula de san Gregorio, citada por santo Tomás: *peccat in suo aeterno*. Mental y moralmente el pecado se halla amarrado a su mal. Apartándose de Dios, negándose a la amistad divina, ejecuta uno de esos actos que trascienden la medida del tiempo: compromete “su eternidad”, la escoge... La misma muerte no hará más que acabar de revelar su entidad... La eterna duración de la pena de daño depende al mismo tiempo de estas dos cosas, de las cuales la primera es la razón determinante de la segunda: 10. La persistencia del desorden, por esta obstinación insensata del pecador...; 20. La reacción y el desquite del orden por la decisión y la incoercible reprobación de un Dios extremadamente justo, quien libra el culpable a su propia suerte desventurada.

Como se ve, no hablamos todavía de duración. Por el lado de la gravedad de la culpa, sólo suponemos por ahora esta magnitud absoluta del apartamiento respecto del Fin Último, conformado, en sentido pleno, por la *aversio a Deo*. Luego deberemos decir algo más. Pero

ya aparece que la eternidad de la pena, en cualquier hipótesis, responde, no a la cantidad propia del pecado, ni a la duración del acto, sino propiamente a su carácter intrínseco de irreparabilidad, a su permanencia como *mácula* y como adhesión a un fin malo. Es la eternidad de la obstinación incluida en un pecado tal, lo cual postula la eternidad de la pena. Mientras el pecador se encuentre en el estado de viador, dicha obstinación puede ser vencida por la gracia y su voluntad disuadida; pero, una vez llegado al término, el pecado despliega toda su irremisibilidad: ya no hay regreso posible. Eternamente obstinado en el mal, el pecador es eternamente afectado por la pena apropiada a ese mal: pena en lo sucesivo puramente vindicativa, a la cual sólo puede responder su rebeldía y su odio.

2º. Una pena cuantitativamente infinita

Para captar el razonamiento de santo Tomás hace falta recordar lo enseñado por él anteriormente,³³⁹ cuando analizó el pecado en sí mismo y en su gravedad. Voy a repetir lo esencial para eludir los equívocos demasiado fáciles.

Desde el comienzo hemos distinguido en el pecado dos elementos: 11. Un elemento privativo denominado *aversio a Deo*; 21. Un elemento positivo denominado *conversio ad creaturam*. Ambos los entendemos en el sentido fuerte, tales cuales se encuentran en esta realización plena del pecado, el mortal (normalmente nos referimos siempre a él y es por la diferencia con él como deduciremos, en las consideraciones posteriores, la idea de un pecado imperfecto al cual se da el nombre de venial y del cual ya algo dijimos).

La *aversio a Deo* realiza lo antes señalado como irreparable de suyo: el abandono del verdadero Fin Último. En este preciso sentido, este elemento del pecado no admite grados: hay adhesión al verdadero Fin Último, o no la hay. No se pierde menos a Dios por un pecado que por otro. Se trata aquí de una calificación absoluta.

La *conversio ad creaturam* implica en este caso una conversión a un fin último falso o malo. Esto sí admite grados. No en el hecho de tratarse de un fin último, sino en que, como objeto de una acción humana, el bien aparente del cual hacemos un fin, o con ocasión del cual emplazamos nuestro fin en una criatura, se halla más o menos alejado de la ley moral, es más o menos opuesto a ella. De esta línea de la *conversio* se toman —decíamos— tanto la especificación del pecado cuanto su cantidad relativa o gravedad diversificada: por ejemplo, el homicidio es más grave que el robo.

Esta oposición a la ley moral se traduce también en *privación*: privación de la conformidad con dicha ley; pero esta privación —también señalábamos— no puede nunca ser absoluta, de lo contrario no habría tampoco moralidad. Dicha privación de conformidad es universalmente característica de todo cuanto está moralmente desarreglado, de todo cuanto es pecado; y, en el caso del pecado venial, es la única en darse. Pero desde el momento en el cual el objeto de la conversión se torna incompatible con la adhesión al Fin Último, el pecado reviste de inmediato una nueva dimensión, o sea, la de la privación absoluta: la *aversio a Deo*.

He ahí porque se atribuye ahora al pecado una doble cantidad, según las distintas dimensiones consideradas: una según la *aversio*, otra según la *conversio*. Esto se vincula con lo dicho antes sobre la doble acepción del término *grave*. Una *absoluta*, aludiendo con este término haber cruzado el umbral desde el cual se excluye el verdadero Fin Último; a partir de este punto de vista, *grave* significa simplemente lo expresado también por *mortal*, y no admite grados. Otra *relativa* al alejamiento del objeto respecto de la ley moral: se trata de una cantidad diferente en cada caso.

³³⁹ Cf I-II, 71 y 73

¿Cómo se establece la adecuación cuantitativa de la pena con la culpa? Es necesario, para responder, considerarla en cada una de estas dos “cuantificaciones”.

a) *En la línea de la aversio*

El pecado tiene un alcance infinito; y en ello, por supuesto, no admite grados. Evidentemente no tiene una infinitud positiva, sino sólo esta infinitud privativa consistente en apartarse de un Bien Infinito. Eso constituye su gravedad, no como infracción a la ley moral sino como ofensa a Quien es concreta y personalmente nuestro Fin Último. A esta infinitud privativa, en la cual se resuelve el pecado desde que se convierte en mortal, corresponde una pena privativamente infinita también ella y la traducción en los hechos de cuanto el pecado mismo comporta en su propio movimiento: la privación de Dios, de la visión beatífica. Eso se denomina la *pena de daño*.

b) *En la línea de la conversio*

El pecado, acto finito o limitado, versa sobre un objeto finito e incluye una oposición a la ley moral, también forzosamente finita, hecho expresado por la metáfora de cierto distanciamiento, cuantitativamente apreciable al menos para el juicio de Dios. A esta gravedad cuantitativamente determinable porque es finita, corresponderá una pena igualmente finita y cuantitativamente determinada. Es lo denominado *pena de sentido*.

Encontramos en este punto una pequeña dificultad de vocabulario. La pena de daño es igualmente privativa para todos de la visión beatífica; desde este punto de vista es siempre rigurosamente la misma. Pero la conciencia que se tiene de ello, la pena positiva que se experimenta, es indefinidamente variada y depende de la cuantificación relativa del pecado. Esta pena de daño es sufrida, por lo tanto, de manera desigual por los diversos condenados, según la gravedad respectiva de sus faltas. Tal es hoy la acepción común en el vocabulario teológico. Algunos autores me parecen más cercanos al vocabulario de santo Tomás (no he tenido tiempo de verificarlo), al colocar este sufrimiento positivo y diversamente experimentado de la privación de Dios en la pena de sentido. Se trata de una cuestión de palabras y no creo existan matices doctrinales serios. Solamente, en la segunda perspectiva, resulta más fácil explicar que para los niños del Limbo, la pena de daño, completamente separada de toda pena de sentido, es algo puramente privativo y no se traduce en ningún sufrimiento positivo. Por eso precisamente no existe el mentado limbo según la inmensa mayoría de los teólogos.³⁴⁰

3º. Penas eternas y grados de pecado

¿Todo pecado implica obligación a una pena eterna? Este nuevo punto nos obliga a sintetizar algunas de las nociones ya vistas. Eso supone repetirnos un poco, pero lo juzgo útil, porque hay pocas cuestiones en las cuales es tan necesario como en ésta tener en claro los principios esenciales de solución, so pena de verse en situación embarazosa frente a objeciones muy corrientes. No digo que sea fácil responderlas: muy a menudo la solución de una objeción, formulada con todo sentido común, puede no tener la misma claridad que ésta; implica una elaboración que no es capaz de entender quien pregunta o que, en todo caso, no resulta familiar. Pero, de cualquier manera, es ya mucho ver uno mismo donde se encuentra la verdadera respuesta, al menos para no agravar la dificultad.

³⁴⁰ En el Tratado de la gracia explicaré por qué no soy partidario de la existencia del limbo. Ahora, afortunadamente, disponemos de una declaración oficial del Magisterio acerca de este tema.
www.traditio-op.org

a) *Principios generales*

Toda persona creada, agente libre y moral, se encuentra inmersa en un orden que la sobrepasa; sus actos importan más que ella misma, se ubican en este orden más vasto e interesan a quien lo preside: siempre, al menos, a Dios. Y porque son imputables a su autor, al proceder de su libre iniciativa, atraen sobre él aprobación o desaprobación, merecen recompensa o pena. Del mérito que sigue al acto bueno se hablará en el *Tratado de la Gracia*; aquí se trata solamente del demérito que sigue al pecado. Así como el mérito es un derecho a la recompensa, el demérito es una obligación a la pena: *reatus poenae*.

El pecado es esencialmente un acto humano desordenado; pero induce un *estado*: deja en el pecador lo que hemos llamado metafóricamente una *mancha*, la “*macula peccati*”. Esta mancha es, en el alma, una realidad; no una realidad positiva sobreañadida: la idea de disposición o de hábito inclinante al mal es una noción distinta y pertenece al primer efecto del pecado constituido por la corrupción del bien de la naturaleza; en cambio, la mancha es algo más que una simple ausencia: es una *privación*. Del mismo modo que alguien es afectado por la ceguera, real privación de la vista, así alguien puede estar existencialmente afectado por la privación de la gracia y de su rectitud.

La mancha no se reduce a esta privación considerada en sí misma: es dicha privación en referencia a la causa que la ha inducido, al pecado que hace perder la gracia. Por esta relación, el acto del pecado se inscribe de alguna manera en el estado por él provocado. La privación se encuentra, por así decir, calificada e individualizada por él, es el estado inducido por ese pecado y conserva su propia gravedad. Si sobrevienen otros pecados, ya no pueden privar de una gracia inexistente, pero la privación de la gracia acumula las vinculaciones entre esos diversos pecados que, cada uno por su cuenta y en virtud de su gravedad propia, la afirman, la endurecen y la alejan cada vez más de la fuente de la gracia. Existen, por este motivo, tantas manchas cuantos pecados. Y como cada uno de ellos basta para el efecto común de excluir la gracia y un pecado no puede ser remitido más que por el don efectivo de la gracia, estos diversos pecados, por numerosos que sean, no pueden ser remitidos sino todos juntos. Hasta allí se encuentran todos inscritos en el estado de pecado y en él permanecen.

Simultáneamente al estado del pecado, y durante el mismo tiempo, subsiste el demérito o la postulación de la sanción o *reatus*. Más adelante veremos como éste último puede perdurar aún más, pero eso sólo se debe a otro motivo. En todo caso, dicho reato sigue siendo lo que es mientras dure su causa productora, pues ésta, o sea, el desorden, permanece, como voluntaria, mientras el pecado no sea perdonado por haber sido eficazmente retractado. No es renovado a cada instante, pero puede permanecer en la voluntad sólo como voluntario no retractado. Y así, cuando el pecado sea sancionado con un castigo adecuado a su gravedad, este castigo no puede cesar mientras el pecado mismo no cese, porque el pecado sigue postulándolo, no por un nuevo demérito, sino por no haber sido borrado.

Por el hecho de rehusarnos a materializar los actos espirituales de las personas y por tener de ellas una idea muy alta, no vemos se de una reparación adecuada antes de que la misma persona haya cambiado su voluntad pecadora. Si he incendiado maliciosamente la casa de mi vecino, ese desastre podrá ser reparado, inclusive agregando todas las indemnizaciones necesarias; pero el atentado contra el orden social constituido por tal acto sólo será a su vez reparado cuando yo haya purgado la pena justamente merecida y dictada, prisión u otra sanción penal. En un orden espiritual mucho más alto, la iniciativa de mi voluntad mala no será reparada hasta que no la retracte, renunciando al odio al prójimo que me había inspirado, y haya expiado por ese desorden. Y como ese desorden es de suyo irreparable, no cesará —si se lo considera aisladamente— tampoco la pena que lo castiga.

b) Las penas del infierno

Después de lo anteriormente recordado, podemos entender ahora la distinción ubicada en la base del tema analizado. Una cosa es la cantidad de la pena y otra su duración, porque ya una cosa es la gravedad propia de un pecado y otra la obstinación en él y la permanencia del estado por él inducido.

Como cantidad, la pena está exactamente ajustada a la gravedad del pecado. Por supuesto, hablamos aquí de la justicia divina y de una adecuación que, para la justicia humana, constituye un ideal concretamente inaccesible por su pureza. Si se trata de un pecado mortal, su gravedad propia tiene dos dimensiones: una de *alcance infinito*, en cuanto implica aversión de un Bien Infinito y, por tanto, el rechazo injurioso de Aquel que es nuestro fin último y como tal debe ser considerado; otra *estrictamente finita*, medida por la separación entre el acto cometido y la verdadera regla moral con la cual debería haberse conformado. La pena infligida por Dios será exactamente proporcionada a la gravedad de estos dos aspectos: al primero como *pena de daño* (privación del Bien Infinito poseído en la visión beatífica); al segundo como *pena de sentido* (sufrimiento positivo ajustado al grado de culpabilidad).

La duración de la pena es una cuestión completamente distinta y depende de otros principios, o sea, de la permanencia del pecado en cuanto mácula y, por consiguiente, de la obstinación del pecador mismo en el fin malo por él elegido. Y así, la eternidad del infierno, en este sentido, es el mismo condenado quien la causa, él provoca la “incesabilidad” de la pena: *aeternitas culpae est causa aeternitatis poenae*.³⁴¹ Es la estrepitosa y definitiva afirmación de su libertad personal, increíblemente respetada por Dios. ¿Cómo se podría decir que el orden divino desprecia a las personas? Las toma terriblemente en serio. El amor y el odio, los actos libres, no son cualquier cosa, algo con lo cual Dios dejaría a las criaturas divertirse. Son los valores más altos de la creación. E, indudablemente, la libertad del hombre se halla tan enferma que la misericordia divina multiplica para él las ocasiones y los medios para el arrepentimiento, siempre presto a reparar en él por su Omnipotencia los estragos del pecado, de por sí irreparables. Pero eso sólo es válido para el *estado de vía*, el cual para el hombre —no así para el Ángel— toma “su tiempo”. Por eso se ha convertido en un adagio teológico “Dios recompensa siempre por encima del mérito y siempre castiga por debajo del demérito”. Sólo Dios sabe en qué condiciones de lucidez y de obstinación un condenado de aquí abajo construye su infierno. Nosotros sólo sabemos que Él tiene en cuenta todas las excusas y que la luz de su misericordia sobrepuja incomprensiblemente nuestros juicios fundados al mismo tiempo sobre la consideración abstracta de los objetos morales y sobre la apreciación de los grados del voluntario.

Tal es el pensamiento de santo Tomás sobre la eternidad del infierno. La Teología moderna, a partir de du Leys (Lessius) y bajo su influjo, no ha conservado estas distinciones, porque, volcada en el nominalismo y en el voluntarismo, no podía apoyarse de la misma manera sobre el análisis de las realidades morales y sus exigencias intrínsecas, dentro de la perspectiva de un orden sobrenatural. Para justificar la eternidad de la pena se apela, no ya a la permanencia del estado de pecado y a la obstinación del pecador, sino a la infinitud cuantitativa del pecado como ofensa a Dios. La eternidad, en esta nueva perspectiva, forma parte de la cantidad de la pena, por así decir, tasada por Dios. Consideración muy oscura ésta y bastante extraña. Al definirse el pecado cada vez más como desobediencia al precepto de Dios, el estado de pecado pierde su realismo. Ya no se subraya que el pecado incluye la permanencia en la adhesión a un fin malo y se tiende a hacerlo depender de las decisiones o del beneplácito arbitrario de Dios. Entonces la pena entra en el orden de aquello decretado

³⁴¹ *De Malo*, 1, 5 ad 15
www.traditio-op.org

por Dios como sanción proporcionada, en la cantidad jurídicamente justipreciada de la pena. Para santo Tomás, por el contrario, cantidad y duración son dos consideraciones muy distintas. Existen pecados reparables y otros no reparables. Ahora bien, la irreparabilidad es, de suyo, perpetua. Su pensamiento es que los pecados veniales, cometidos cuando se vive en estado de pecado mortal, y no perdonados en el momento de la muerte, se castigan en el infierno con una pena cuantitativamente proporcionada a su gravedad y, por lo tanto, *leve* pero *sin fin*, porque ya no son reparables.³⁴² Se ha de poner cuidado, pues, en no confundir, como se hace frecuentemente, entre pena de daño y pena eterna, entre pena de sentido y pena temporal. La pena de daño sólo es eterna porque el pecado que la merece es irreparable; y la pena de sentido, en el infierno, no es menos eterna que la de daño: *vermis eorum non moritur et ignis non extinguitur* (su gusano no muere y el fuego no se extingue); en el purgatorio, en cambio, esta pena de sentido únicamente puede ser temporal, porque ella castiga pecados o bien reparables (veniales no perdonados), o bien ya reparados (mortales perdonados), cuya pena no ha sido aún totalmente purgada. Este último concepto, si embargo, agudiza el problema: ¿cómo concebir una pena por un pecado ya perdonado? Inexorablemente se nos plantea la cuestión de la satisfacción.

C.- La satisfacción

Así como el tema anterior tenía cual telón de fondo el dogma de la eternidad del infierno, los temas a abordar ahora —sintetizando lo dicho por Santo Tomás— tienen como telón de fondo otros postulados dogmáticos, más numerosos; no los podremos exponer por ellos mismos (pertenecen a otros tratados), pero jalonan nuestro camino en el análisis de las realidades morales sobrenaturales. Se trata, nada menos, de los dogmas de la Redención, la Comunión de los Santos, el Purgatorio, el Bautismo, el Sacramento de la Penitencia e, incluso, las Indulgencias. Es decir, nuestras conclusiones morales, lejos de ser gratuitas o reducirse a una filosofía de la pena y de la culpa, son aquí como siempre, pero de una manera más próxima, un efecto del “*intellectus fidei*”, una elaboración, a nivel de ciencia teológica, de cuanto creemos por la fe. No entraré en detalles sobre las cosas a las cuales haremos referencia; me reduzco a algunas nociones destinadas a orientar la investigación.

Como se podrá comprobar cuando estudiemos, en el *Tratado de la Gracia*, la cuestión de la justificación, el perdón del pecado implica que el alma, recuperando la gracia, se vuelva hacia Dios por un acto de amor y de detestación del pecado: éste es perdonado cuando se retracta, si la voluntad verdaderamente ha cambiado, lo cual sólo es posible en virtud de la gracia. Rechazamos, pues, el error luterano, según el cual el perdón es la simple *no-imputación* de un pecado que permanece en la realidad. También rechazamos, con santo Tomás, la posición que reúne a los teólogos voluntaristas, como Escoto, y a los nominalistas de los siglos XIV y XV, según la cual Dios podría perdonar los pecados sin dar la gracia: en el estado actual de la humanidad, la ausencia de la gracia sólo puede ser una privación y esta privación sólo puede ser culpable; el pecado no desaparece por una simple declaración jurídica, sino por la presencia de la gracia recuperada. Desde el momento en que un hombre se ha convertido en hijo y amigo de Dios ya no es más pecador, está justificado, es santo. De donde la pregunta: ¿puede estar obligado todavía a alguna pena por un pecado perdonado y completamente borrado?

Bástenos recordar la distinción entre la cantidad de la pena, correspondiente a la gravedad de la culpa, y su duración eterna, correlativa a la permanencia en un estado de suyo irreparable, para comprender que la pregunta puede formularse, y así captar su verdadero

³⁴² *De Malo*, 5, 2, 8m
www.traditio-op.org

sentido. Por la gracia, que permite al hombre convertirse, el estado de suyo irreparable es efectivamente reparado; al mismo tiempo se desvanece, por el lado de la pena, la dimensión de duración eterna derivada de la permanencia, también eterna, del estado de pecado. Queda ahora por considerar en la pena sólo su cantidad, proporcionada a la gravedad del pecado cometido. Esta cantidad —ya lo dijimos— tiene dos dimensiones: una, tocante lo infinito, es la privación de Dios poseído por la visión beatífica; otra, forzosamente finita, es proporcionada a la gravedad relativa del pecado. La primera desaparece enseguida, porque la justificación al otorgar la gracia implica inmediatamente el derecho estricto a la vida eterna por modo de mérito; y no se puede evidentemente al mismo tiempo merecer, por la gracia, la posesión de la visión beatífica y, por el pecado, ser excluido de ella. Pero la pena positiva proporcionada a la gravedad relativa del pecado y que necesariamente se ha convertido en temporal, permanece como una exigencia de justicia a satisfacer; o, al menos, no vemos nada todavía que suponga su completa desaparición. ¿Qué se debe pensar?

La primera cosa cierta, desde nuestro punto de vista moral, más interesante para esta cuestión, es la siguiente: en cualquier hipótesis esa pena va a cambiar de sentido y, si es menester soportarla, será de una manera diversa a la anterior. Vamos a asistir a una superación de la idea de pena que hace estallar, por así decir, la anterior noción y la realiza sólo en cierta medida. Para el justificado ya no existe la pena *simpliciter* y en sentido estricto. ¿Por qué es así? Porque es esencial a la pena ser involuntaria, es decir, contraria a la voluntad. Por el contrario, en el justo, por su detestación del pecado, al haber llegado a amar y querer el orden del bien divino anteriormente perturbado por el pecado, la pena expiatoria es *voluntariamente asumida*. De la noción de pena guarda únicamente la característica de ser contraria a la voluntad considerada en absoluto, en su esencia, y por ello mismo hace sufrir: nadie puede amar la pena en cuanto tal y por razón de sí misma. Pero concreta y realmente —*simpliciter*— es querida y amada en virtud del orden divino por ella reparado. Al hablar del voluntario,³⁴³ dice santo Tomás que, absolutamente hablando, el mercader no querría arrojar sus mercaderías al mar; pero concretamente y en el caso presente, a fin de evitar el naufragio y salvarse a sí mismo, lo quiere pura y simplemente (*simpliciter*). En el orden de la voluntad, que no versa sobre abstracciones, el querer *simpliciter* no es el querer condicional (lo que se “quisiera”), sino el querer eficaz y realizador (lo “querido” efectivamente). En el caso presente, aun si sigue contrariando por sí misma, el justo quiere expiar y sufrir la pena merecida. Pero, en lo sucesivo, el amor ha reemplazado a la rebeldía, y eso cambia todo. Esta manera de soportar la pena es propiamente lo denominado *satisfacción*. Esta pena conserva sus finalidades de expiación (vindicativa) y de enmienda (medicinal), pero es soportada en otras condiciones completamente distintas y cobra un valor infinitamente superior, el de la Caridad.

Ahora bien, si pertenece a la razón de justicia la exigencia de rendir cuentas exactas: “*usque ad ultimum quadrantem*”, pertenece, por el contrario, al movimiento del amor borrar las cuentas, superar los cálculos del debe-haber, porque supera también, en la medida de su profundidad y de su intensidad, la distinción entre lo tuyo y lo mío. En la pena satisfactoria, el amor tiene de tal manera mayor valor que la pena misma porque, si es lo bastante ardiente y proporcionado en su intensidad a su pecado, si verdaderamente se ama a Dios más de “lo que se han amado las propias miserias”, borra de un solo golpe todo reato, toda deuda y obligación a la pena. Así puede bastar al más grande pecador, cualquiera sea la atrocidad de

³⁴³ I-II, 6

sus crímenes, un acto de la llamada Caridad perfecta, una caridad cuya intensidad supera su querer de pecado, para ir directamente al cielo si muere enseguida, y sin otra pena posterior.³⁴⁴

Esta cuestión, sin embargo, tiene mayor amplitud: las conclusiones morales dependen de otros principios que es menester ubicar exactamente. Todo lo acabado de decir se apoya sobre el hecho de que la justificación reinstala al pecador en el estado de gracia, le devuelve la caridad y lo pone en una situación en la cual sus relaciones con Dios han cambiado por entero. Pero, ¿de dónde procede la misma justificación? Absolutamente hablando no de nosotros, en quienes el pecado era de suyo irreparable y no teníamos el menor medio, no solamente para orientarnos hacia ella, sino ni siquiera para comenzar a merecerla. Con la gracia mereceremos el cielo, pero nos es imposible merecer la gracia misma; es para nosotros un puro don. Indudablemente procede sólo de Dios; pero Dios, olvidando todo el orden de la justicia, ¿vendrá a concederla sin más a pecadores que la habían rechazado voluntariamente? Siendo Él el ofendido, puede hacerlo si así le place; pero la economía de la salvación es otra, haciendo resplandecer simultáneamente la justicia y el amor. Esa gracia nos ha sido estrictamente merecida por Alguien que ha expiado nuestros pecados en lugar nuestro: Cristo Redentor, cuyo amor tiene una proyección infinita porque Él es una persona infinita. Esta verdad ilumina con luz meridiana nuestra noción moral de satisfacción como pena voluntariamente asumida: es una pena sufrida por Alguien que no ha pecado y mediante la cual satisface por los pecados de los demás. Y eso, ¿por qué? Porque es privilegio del amor convertir al otro en uno mismo, poder de alguna manera identificarse con él, obrar en su nombre. Pero siempre hay algo que no se puede suplir, y es la aceptación del hombre; porque puede rechazar el beneficio. Pero para recibirlo y asociarse al mismo, le bastará a él también amar, y así participará en los bienes y las ganancias del amigo.

Mas, entonces, ¿no ha sido borrado todo de un golpe para los rescatados, pecado y pena, cualesquiera sean? Sí, en la primera justificación, cuyo instrumento es el sacramento del bautismo. Las penalidades de la vida presente, fruto del pecado original, cambian de sentido para el cristiano y tienen como finalidad asimilarlo al Redentor; por ello morir enseguida después del bautismo supone ir directamente al cielo, cualesquiera hayan sido los pecados anteriores, sin tener que purgar ninguna pena. El bautismo es la aplicación pura y simple de los méritos de Jesucristo; hace falta —conviene aclararlo—, por lo menos en el adulto, la voluntad de recibirlo y el despego del pecado; pero sólo como condición indispensable. Estas disposiciones no forman parte del sacramento (desarrollar todo esto nos llevaría demasiado lejos, fuera de nuestro Tratado).

Si, por el contrario, se pierde esa primera gracia por pecados personales posteriores, no se la podrá recuperar ciertamente si no es otra vez por los méritos de Jesucristo, pero mediante otro sacramento muy distinto, el de la penitencia o reconciliación. Ahora bien, los actos del penitente forman esencialmente parte de este sacramento como su materia, del tal modo que el grado de contrición del pecador, es decir, de caridad y detestación del pecado, resulta determinante. Ella basta en su grado ínfimo para excluir la pena eterna, mas no borrando toda obligación a la pena, pues muchos cristianos ponen más énfasis o intensidad en sus pecados que en su amor a Dios. Y aún cuando la primera gracia no se hubiese perdido, es suficiente haya sido empañada por el pecado venial. Por más reparable sea éste, es menester repararlo y expiarlo efectivamente. Se puede morir antes de lograrlo y, entonces, se habrá de expiar en la otra vida. No es esta una especulación de teólogos, es lo enseñado por el dogma

³⁴⁴ Tal es el caso del buen ladrón (la tradición le dio el nombre de *Dimas*), quien —según san Agustín— fue profesionalmente tan bueno que, en el último instante de su vida, se robó hasta el mismo cielo.
www.traditio-op.org

del purgatorio, del cual el P. Garrigou-Lagrange solía decir: “lo difícil no es entrar en él, sino salir de él”.

Queda, por fin, una consideración más; de tal manera son centrales las nociones de pena y de satisfacción en una economía de Redención, que sólo Cristo nos merece la justificación y la gracia con un mérito estricto, el llamado mérito *de condigno*. Pero al conferirla, reúne a todos los rescatados en un Cuerpo que, en definitiva, es la comunidad de la caridad participada de su plenitud. Sabemos cual es el privilegio del amor. Habiendo recibido la gracia y la caridad, los fieles están unidos en la vasta Comunión de los Santos, donde en adelante la satisfacción de uno, si sobrepasa sus propias deudas o si lo desea explícitamente, sirve para los otros porque, en la Caridad, forman una unidad con Él. Esta satisfacción sobreabundante, en la cual los méritos de Cristo no suprimen los de sus santos sino, por el contrario, fecundan su valor, comenzando por los de la Santísima Virgen, se convierte en un Bien Común del cual cada uno puede nutrirse en la medida de su amor. Así, cualquiera sea quien la soporte, la pena satisfactoria sirve siempre a alguien; se puede sufrir por los santos del purgatorio como por los santos de la tierra. Y esto lo subraya otro dogma de la Fe cristiana, hoy muy mal comprendido porque no se expresa a menudo sino un aspecto exterior, aparentemente sólo jurídico, pero cuya verdad propia se apoya sobre la de la Comunión de los Santos: me refiero a la *doctrina de las indulgencias*. Basta unir a los conceptos ya desarrollados el no menos cierto sobre la facultad del Vicario de Cristo, en virtud de su poder de las llaves, de aplicar estos méritos a quienes son sus súbditos (a condición de que se hallen en estado de gracia), para captar como únicamente se trata de una consecuencia del misterio de la Comunión de los Santos. Este, se ha de agregar, es un poder directo sobre los fieles de esta tierra, porque son súbditos actuales de Soberano Pontífice, pero, respecto de las almas del Purgatorio, sólo puede darse a manera de *suffragio*. No porque esta verdad sea frecuentemente materializada en sus formulaciones de apariencia mercantil, podemos dejarla de lado en su sentido profundo.

II.- EL PECADO MORTAL Y EL PECADO VENIAL

Sabemos, por lo dicho en el momento oportuno, que la distinción entre pecado mortal y pecado venial está relacionada con el reato u obligación de la pena. Ahora es el momento de determinar los alcances de este principio.

A.- Distinción entre pecado mortal y venial y sus relaciones mutuas

Esta distinción entre pecado mortal y pecado venial se fue precisando progresiva y lentamente en el campo de la reflexión teológica; tiene una historia bastante compleja,³⁴⁵ porque dicha historia es prácticamente inseparable a la del sacramento de la penitencia. Por otra parte, cualesquiera hayan sido los tanteos o las confusiones de las primeras elaboraciones antes aludidas,³⁴⁶ hace ya mucho tiempo la doctrina se ha plenamente estabilizado. El estudio efectuado por Santo Tomás es perfectamente claro.

1º. *El fundamento de la distinción*

Cuando se dice que la distinción entre pecado mortal y venial se considera desde el punto de vista del *reatus ad poenam*, no debe entenderse que estas dos especies de pecado se diferencian sólo por las penas que los sancionan: siendo el reato un efecto del

³⁴⁵ Una relación completa puede verse en TH. DÉMAN, “Péché”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 225-226.

³⁴⁶ Ver pág. 72 y sgtes.
www.traditio-op.org

pecado, presenta matices diversos en uno y otro caso porque los pecados causantes son funcionalmente distintos. Pero entonces, ¿por qué no decir simplemente que se trata de diferencias intrínsecas tomadas de los elementos esenciales del pecado?, ¿Por qué no debería ser ésta la primera gran división genérica del pecado, dentro de la cual se repartan, según sus objetos, los múltiples géneros subalternos y especies de los diversos pecados?

Para responder a esta objeción y disipar la confusión en ella supuesta, es menester recordar el análisis ya realizado del pecado mismo. El pecado es un acto humano malo. En cuanto tal se ordena a un objeto opuesto a la norma moral y, como todo acto humano, recibe de ese objeto su especificación, o sea, el elemento formal de su esencia moral. Este movimiento hacia el objeto, donde lo determinante es lo *per se intentum*, ha sido denominado *conversio ad creaturam*. La ordenación a este objeto malo supone apartarse del bien moral. El pecado reviste la razón de mal moral propiamente dicho por implicar esta privación. Apartarse del bien moral es lo mismo que apartarse de Dios, principio decisivo del orden moral en cuanto Fin Último. Por eso se añadió que el pecado importa un segundo elemento en el cual se consuma como mal: la *aversio a Deo*. Este no es un elemento especificativo porque es *praeter intentionem*. Si se considera la línea de la *conversio* u objeto opuesto a la norma de las costumbres, comprobaremos que, mientras proporciona al acto su especificación, al mismo tiempo determina una gravedad objetiva, mensurable por respecto a la norma moral. Todo desorden se puede así calificar moralmente, desde lo más leve a lo más grave. Aparece así una extensa diversificación de las concreciones del mal moral, donde cada diferencia específica tiene su propia magnitud, su propia gravedad (suponiendo que, considerado solamente el objeto, el acto tenga todas las condiciones subjetivas requeridas para la existencia de la moralidad), desde la simple palabra ociosa o la pequeña mentira piadosa hasta el adulterio, el homicidio o el odio a Dios. A lo largo de esta inmensa graduación, lo leve y lo grave constituyen denominaciones relativas o comparativas: lo más leve o lo más grave. Es simplemente la graduación inversa a la establecida por el valor diferencial de los actos buenos según su especie. En una y otra línea, el objeto especificativo del acto, por ser su fin intrínseco (*finis per se intentus*), le proporciona cierta cantidad o magnitud de bien o de mal.

Pero cuando se pasa a la consideración del pecado como *aversio a Deo*, cambia el punto de vista. Encontramos aquí una línea divisoria entre los actos que se apartan de la norma moral, una especie de dintel cruzado por el cual el pecado reviste de repente una nueva dimensión, la verdadera: siendo el objeto directamente querido por el acto malo incompatible con la adhesión al Fin Ultimo, no se lo puede querer sin apartarse de éste, es decir, sin separarse de Dios. A partir de allí el daño producido es de suyo irreparable. Ya he señalado antes como, una vez atravesado ese dintel, solamente la Omnipotencia Divina puede reparar el desastre producido por el pecado.³⁴⁷ Es un tema ya considerado y, por tanto, no es necesario repetir lo dicho.

Pero esta diferencia entre lo reparable y lo irreparable que distinguiría al pecado venial del mortal, ¿no constituye, al fin de cuentas, una diferencia específica en los objetos? ¿No es verdad que existen pecados mortales por su género propio y pecados, también por su género, solamente veniales? ¿No estaríamos volviendo a la distinción establecida a partir de la conversión y de la misma especie del pecado? Es menester responder a estas preguntas.

2º. ¿Distinción genérica o específica?

³⁴⁷ Cf pp. 78-79

La dilucidación de este tema podría parecer irrelevante desde un determinado punto de vista moral, pero para los confesores tiene una gran importancia, pues a menudo deben ilustrar graves problemas de conciencia. El pecado en sentido pleno, en su verdadera y completa realización, es el que aparta del verdadero Fin Último; nuestro primer interrogante será, pues, el siguiente: ¿qué puede valer a un acto desordenado la no-exclusión de la adhesión al Fin Último? Podemos comprender la naturaleza de estos actos merecedores de ser denominados pecados porque constituyen verdaderos desórdenes morales, pero, al mismo tiempo, son únicamente veniales, o sea, reparables, en oposición al pecado mortal por la deflación de cuanto éste implica, es decir, resultan imperfectos en el orden del mal. Por consiguiente, la verdadera dificultad de este problema y el punto clave del mismo reside en la definición real del pecado venial. Nos preguntamos: ¿cómo puede existir este pecado y en qué consiste? No volveremos a considerar algunas hipótesis formuladas por moralistas contemporáneos —ya expuestas en otro lugar— sobre la diferencia entre pecado mortal, grave y venial. Pero, al determinar la naturaleza del pecado venial en su formulación clásica, responderemos implícitamente a esas teorías.

a) Las diversas categorías de pecados veniales

Hemos visto ya³⁴⁸ que, según santo Tomás, se han de distinguir tres acepciones de la palabra *venial*:

a.1. Todo pecado perdonado puede ser denominado venial; aunque hubiese sido mortal; la vida se ha recobrado. Esta acepción, no tomada de un carácter intrínseco al pecado sino de un evento gratuito, no califica el pecado en sí mismo, y ya no se usa en teología.

a.2. Todo pecado con un motivo de excusa en sus causas interiores (ignorancia o fragilidad) es considerado venial. Este pecado, sin embargo, podría llegar a ser mortal; pero, a diferencia del pecado por malicia, comporta siempre un *atenuante* que facilita el perdón; por eso se lo puede llamar venial. Esta segunda acepción, más fundamentada que la primera, es todavía equívoca: hoy cuando las palabras se han especializado mucho, podría significar que los pecados de ignorancia y de pasión no pueden ser mortales, lo cual es falso y Santo Tomás, en efecto, lo niega. Pero la característica de esta noción es tener en cuenta los aspectos subjetivos de *advertencia* y *consentimiento*; pueden no ser plenos.

a.3. Todo pecado no merecedor de una pena eterna porque no suprime la adhesión al verdadero Fin Último, es pecado venial. Este es el sentido propio y la sola acepción verdaderamente en uso del término *venial*. Designa, en este caso concreto, una categoría de pecados completamente distinta a la del pecado mortal y opuesta a él. Sólo vamos a atenernos a esta acepción. Esto supuesto, cabe preguntarse: ¿de dónde proviene que un pecado no sea mortal? Dos son los fundamentos: 11 *El objeto*: puede ser querido sin renunciar al Fin Último; 21 *Las condiciones subjetivas del acto humano*: el voluntario se halla demasiado disminuido como para lograr comprometer la adhesión de la persona al Fin Último. Examinemos sucesivamente ambos puntos de vista:

a.3.1. Desde el punto de vista objetivo

Existen objetos de la acción moral tales que, de suyo, implican una renuncia al Fin Último; son incompatibles con la caridad. Eso vale no solamente respecto de Dios, objeto primario de la caridad, sino también respecto del prójimo y de la actitud para consigo mismo, objetos secundarios pero esenciales de dicha virtud. Existen, por el contrario,

³⁴⁸ Cf pág. 76

otros objetos que, si bien contrarían en alguna medida el justo modo racional y sobrenatural de la tendencia al Fin Último, no apartan totalmente de Él. Esta apreciación no es fácil de llevar a cabo; la teología moral se aplica a ella con ocasión de cada género particular de pecados estudiados. Una alteración en la expresión de lo que se piensa, y a nadie produce daño, sólo hiere la virtud de la *veracidad*, pero no es tan contraria a la caridad como para excluirla. Es poca cosa. Un exceso en el beber y el comer, que no llega a contrariar la finalidad de ambos ni a subordinar todo a tal exceso (ebriedad completa, por ejemplo), no destruye la caridad debida a uno mismo, y no hay razón para pensar en un real alejamiento del Fin Último, etcétera. Se suele decir que, por oposición a los pecados mortales *ex genere*, cuyo objeto es de suyo grave e incompatible con la caridad, estos pecados son veniales *ex genere*, o sea, en virtud de su mismo objeto. Esta es la primera categoría de pecados veniales. Se comprende fácilmente como lo “venial” y lo “mortal” no constituyen aquí un género o una especie entre otros: mentira, robo, lujuria, etcétera.; únicamente se quiere decir que ciertos objetos implican, por su gravedad, la exclusión de la tendencia actual al Fin Último, y otros, en cambio, no.

Pero existe una segunda categoría de pecados veniales, siempre considerando sus objetos. Santo Tomás no los alude en el texto de la I-II, pero los considera en otros varios lugares, especialmente en la II-II, y de un modo particular en el *Tratado de la Justicia*. Son los llamados pecados veniales *ex parvitate materiae*. No se ha de confundir esta categoría con la precedente. Aquí se trata de pecados cuyo objeto es de suyo mortal, pero suponen, para ser verdaderamente cometidos, cierta magnitud, por debajo de la cual no llegan propiamente a ser mortales. Tomar algo ajeno contra la voluntad de su dueño es de suyo pecado mortal, pues se opone a la justicia y, a fortiori, a la Caridad para con el prójimo; pero, por debajo de cierta cantidad, eso no tiene suficiente fundamento para adecuar plenamente el concepto de robo y de real daño.³⁴⁹ La difamación es de suyo pecado mortal³⁵⁰ y es, incluso, más grave que el robo; pero decir de alguien que un día tuvo un movimiento de gula o un momento de mal humor, no conforma suficientemente un atentado contra la buena reputación del prójimo, lo cual constituye la difamación. No se trata de imperfección por parte del acto; éste puede conservar toda su lucidez, toda su voluntariedad. Se trata, más bien, de un objeto de suyo mortal, pero demasiado imperfectamente ejecutado como para desempeñar una real oposición a la caridad. También aquí es difícil la apreciación; los casuistas se hicieron con esto una verdadera orgía de distinciones, cayendo en excesos de un laxismo o de un rigorismo, según sus gustos y sus propios traumas psíquicos, verdaderamente deplorables. La justificación general de esta postura (universalmente admitida, siempre que se actúe con la debida medida

³⁴⁹ Se trata de los pecados que “admiten parvedad de materia”. Es, por ejemplo, el caso típico de los que los moralistas denominaban “cisar en las compras” (la criada que se queda con pequeñas partes del vuelto al comprar mercaderías para sus patronos y otros casos similares). Sin embargo, en este terreno cabe la “acumulación de materia”: la cantidad de los pequeños robos se va acumulando, hasta llegar un momento en que se convierte en materia grave y el pecado en mortal. La restitución de lo robado, como deber de justicia, es siempre obligatoria (Véase el tratado correspondiente).

³⁵⁰ Subrayo esta afirmación de santo Tomás. Hay quienes parecen pensar, incluso entre eclesiásticos (sacerdotes y religiosos/as) que la difamación perteneciera a la primera categoría de pecados veniales, o sea, la de aquellos que tienen un objeto venial *ex genere*, y entonces se dedican a difamar minuciosamente a sus prójimos, sin importarles la gravedad de la materia, ni la verdad de sus afirmaciones y sospechas. Es bueno recordar lo que enseña santo Tomás, no solamente respecto de la difamación (*peccatum oris*), sino también respecto de los juicios temerarios (*peccatum cordis*). Cuando estos pecados se convierten en habituales o vicios, entramos necesariamente en el terreno de la malicia, según lo explicado en su momento.

y prudencia) es formulada por santo Tomás, a propósito del robo, en los siguientes términos: “*illud quod modicum est, ratio apprehendit quasi nihil*”.³⁵¹

a.3.2. Desde el punto de vista subjetivo

El pecado mortal —el pecado liso y llano— se entiende siempre de un acto plenamente humano, consciente y libre. Si se disminuye esta perfección del acto humano, sea por parte del conocimiento, sea por parte de la deliberación y del consentimiento, se tenderá a la realización del acto malo que, cualquiera sea su objeto (aunque fuese muy grave), tendrá cada vez menos fundamentos para comprometer la adhesión de la persona a su Fin Último. Para tal decisión es menester una suficiente intervención de las potencias propiamente humanas. Así dijimos, al hablar de los sujetos del pecado, que existe en nosotros una zona de la actividad humana (constituyente de un lugar de privilegio para el pecado venial), la denominada “sensualidad”, porque le resulta fácil y habitual asumir la iniciativa sobre las facultades superiores y reaccionar por su propia cuenta frente a los objetos malos. De todas maneras, participa suficientemente del voluntario humano como para poder sindicar sus reacciones dentro del orden moral, aunque no suficientemente como para poner en riesgo la adhesión del sujeto al Fin Último: el pecado mortal no puede darse sin la intervención de la voluntad o por lo menos sin una omisión plenamente voluntaria que exponga al consentimiento. Lo hemos analizado ya extensamente. Debemos agregar aquí, de una manera general y cualesquiera sean las potencias humanas interesadas, que el pecado mortal, además de la materia de suyo grave —de la cual nada queda por decir—, exige entera advertencia y consentimiento pleno.³⁵²

En lo relativo a la *advertencia*, recordemos algunas reglas comúnmente admitidas:

* “Ningún movimiento del apetito puede alcanzar el nivel del pecado mortal si no se da por parte del entendimiento plena advertencia y plena deliberación respecto de tal movimiento: por consiguiente, cada vez que la advertencia fuese solamente semiplena, aunque la materia fuese gravísima, el mencionado movimiento no trasciende la malicia del pecado venial”. Es menester plena advertencia y entera deliberación. ¿Qué quiere decir esto? No se requiere que la advertencia sea actual en el momento del pecado: ello excluiría la posibilidad de que un pecado cometido por ignorancia fuese mortal, lo cual no corresponde a la realidad. Pero es absolutamente necesario que, en el transcurso de los actos intelectuales versantes sobre ese objeto, se de, por lo menos una vez, percepción de la naturaleza moral del mismo o del deber grave de instruirse al respecto. Si falta advertencia al acto presente, es necesario, para que exista pecado, haya habido alguna vez advertencia suficiente, y por tanto clara, del deber de informarse. Por advertencia imperfecta o semiplena no se ha de entender “rápida”, sino verdaderamente disminuida en sus posibilidades de atención: semi-vigilia, ebriedad, estados patológicos, etcétera.

³⁵¹ Otros moralistas lo formulan así: “*parvum pro nihilum reputatur*”.

³⁵² No se confunda esta doctrina con la tesis de la distinción entre pecado mortal, grave y venial o con la definición del pecado mortal como “opción fundamental”, refutadas anteriormente. El error de esas teorías reside precisamente en la pretensión de trasladar los aspectos subjetivos, considerados aquí, a la constitución del mismo objeto o “materia circa quam”. El grado de malicia objetiva de un acto puede determinarlo con precisión la teología moral, a partir de los principios; en cambio, el grado de malicia subjetiva en la conducta de una persona sólo puede ser conocido por Dios, quien es, en definitiva, el Último Juez. Esta confusión entre lo objetivo y lo subjetivo trae aparejadas gravísimas consecuencias, una de las cuales es caer en el relativismo ético. Cf D.F. BASSO O.P., *Los Fundamentos de la Moral*, ed. CIEB, Buenos Aires, 1990, cap. VII: “La Conciencia Moral y sus Problemas”, pp. 197 ss.

* “No basta para el pecado mortal conocer, incluso muy bien, el objeto en su realidad física y en su poder de atracción, es necesario conocer y advertir expresamente que es moralmente malo, o podría serlo”. Aceptar realizar algo verosímilmente pecado mortal, equivale a cometerlo. Pero si no se ha tenido nunca la idea de la posibilidad de maldad de ese objeto y no ha habido verdadera omisión de informarse, no podemos hablar en tal caso de pecado.

* “No es, sin embargo, necesario saber que la malicia de este acto es propiamente mortal; basta captar que es malo sin poder determinar si sobrepasa el pecado venial”. El motivo es el mismo: aceptar realizar lo verosímilmente pecado mortal equivale a cometerlo, aún cuando de suyo no fuese algo malo.³⁵³

Respecto del *consentimiento*, reléase la explicación dada, a propósito del apetito sensitivo, cuando se trató del pecado por pasión. Es el caso más típico y claro.

B.- El pecado venial en sí mismo

Respondiendo antes a la pregunta: ¿que puede valer a un acto desordenado la no exclusión de la adhesión al Fin Último?, hemos distinguido sucesivamente tres categorías de pecados veniales: 11 veniales *ex genere suo*: cuando, aún alcanzado en su realización integral y por un acto plenamente humano, el objeto es de ínfima importancia como para poner en peligro la adhesión al Fin Último. Es un desorden leve en las fronteras del orden moral. 21 Veniales *ex parvitate materiae*: cuando un objeto de suyo grave, aunque sea plenamente realizado, es alcanzado sólo de un modo incoado, bosquejado, imperfecto con una imperfección objetiva, característica del acto; este puede ser plenamente humano, mas la disminución se da por parte de la materia. 31 Veniales *ex imperfectione actus*: cuando, cualquiera sea el objeto, incluso muy grave, el acto humano no ha alcanzado su plenitud, no es suficientemente voluntario.

Son todas estas nociones muy distintas en lo referente a la estructura misma del pecado. Cada una de ellas concreta la idea de un desorden moral que no pone en crisis la adhesión al Fin Último, pero la realiza a su manera en cada caso por la atenuación de uno de los elementos requeridos para el pecado propiamente dicho. Constituye la realidad más perceptible del denominado pecado venial su oposición al mortal; pero, al mismo tiempo, encontramos allí una noción difícil de captar en su dimensión positiva. Tratemos, sin embargo, de lograrlo.

Porque es un pecado, el venial realiza a su manera el concepto de acto humano malo. *Acto humano*: puede serlo de una manera muy atenuada, por ejemplo en el pecado de sensualidad o en los casos de advertencia imperfecta. Mas debe serlo suficientemente para poder pertenecer al orden moral. Es voluntario al menos por participación. *Malo*: este carácter moral se realiza en él por oposición a la norma moral, de manera de hallarse privado de la conformidad con ella. Y es en ese punto donde resulta algo completamente distinto al pecado mortal. Sea por razón de la poca importancia de su objeto, sea por razón de la imperfección del voluntario, la oposición a la norma moral no llega a ser una verdadera contrariedad y funda una privación muy relativa. ¿Cómo puede ser eso?

La regla moral comprende gran número de prescripciones o “preceptos”, abarcando en todas sus particularidades el conjunto de la vida propiamente humana, porque dondequiera haya vida humana el hombre debe comportarse como ser razonable y como cristiano; pero esta regla moral, aunque compleja, forma un todo jerarquizado, en el cual los elementos más

³⁵³ Para los textos entre comillas cf. SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus*, disp. X, dub. 4, ed. Palmé, vol. VII, p. 354 ss.

importantes y más centrales son la razón de ser de los demás, es decir, su razón de obligar, lo cual los hace buenos. Y todos juntos encuentran su razón de ser en la ordenación al bien más alto del hombre, el cual lo hará realmente bueno y perfecto y se le presenta como su Fin Último. Los diversos preceptos sólo traducen las exigencias de ese bien, de esta superación del hombre en su más alta perfección, por obtención y posesión del bien soberano, su Fin Último verdadero, por encima del cual nada se debe amar y es el motivo de amar todo lo demás. En este sentido, se ha de decir con san Pablo: “*finis praecepti caritas*”. Todo precepto está ordenado en definitiva a la caridad como a su fin. Pero no todos tienen con ella la misma vinculación. Pertenecen a la sustancia de la ley aquellos que tienen con la caridad un nexo de necesidad y traducen, quizás al nivel de la naturaleza y del solo derecho natural, una de sus exigencias *sine qua non*. Otros meramente prolongan dichas exigencias hasta un modo plenamente humano y cristiano de responder a la ley fundamental de la caridad. Estos son, por así decir, los preceptos de la segunda zona o, en el campo de los preceptos bajo otro título indispensables, prescripciones prolongadoras, en una integridad humana y cristiana, a través de actitudes que, a pesar de todo, resultan pequeñas y de importancia completamente relativa. Es, sin embargo, menester observar como se trata de prescripciones y como pueden ser formuladas a manera de preceptos propiamente dichos. Algunos teólogos, siguiendo a Escoto, pensaron que limitándose el precepto propiamente dicho a lo estrictamente necesario, sólo quedan los consejos para constituir la materia *circa quam* de los pecados veniales. Se definiría entonces el pecado mortal por oposición a los preceptos, y el venial por oposición a los consejos. Eso no es verdad: por una parte, no se da de suyo ningún pecado, ni siquiera venial, por no seguir un consejo si, después de haberlo sopesado atentamente, se estima poder, y hasta deber, obrar de otra manera, computadas las circunstancias personales; por otra, puede darse, aún en materia de consejos, un pecado mortal, si se los desprecia. Por lo tanto es en el campo mismo de los preceptos donde se han de distinguir diversos modos de obligar, según el vínculo con la caridad, es decir, con el Fin Último, sea un vínculo de necesidad o solamente de integridad mayor. Se deberá, pues, decir con santo Tomás que, siendo la sustancia de los preceptos su ordenación al Fin Último, no se los transgrede ni se va *contra* la ley si no se excluye dicho Fin Último; mientras, por el contrario, es ponerse al margen de ella rehusar observarla hasta en sus prolongaciones pertinentes al modo plenamente razonable y a la integridad de lo moral. “*Non contra legem, sed praeter legem*”. Esta noción, es evidente, vale ante todo y directamente para el pecado venial por razón de su objeto, sea de su objeto considerado en sí mismo (*ex genere suo*), sea por la parvedad de materia en un objeto de suyo grave (*ex parvitate materiae*). Respecto del pecado *ex imperfectione actus*, se llega a la misma conclusión, pero por otro camino; ya no se considera la cualidad del precepto: puede tratarse del más importante de todos, o sea, el de la caridad; pero no se da verdadera oposición al precepto si no hay un acto verdaderamente humano y libre. Un movimiento imperfecto escapado a alguien por sorpresa no transgrede dicho precepto, pues impulsa a la trasgresión de manera todavía ineficaz. Es un primer desorden, es un paso en falso *non contra legem sed praeter legem*.

He ahí porque santo Tomás insiste siempre sobre el carácter analógico de la distinción entre pecado mortal y venial. Todo cuanto se dice del primero no puede ser acomodado sin más al segundo; se le ha de aplicar en otro sentido. El pecado mortal es, con respecto a Dios, una ofensa abarcadora de la infinitud, por negarle injuriosamente el reconocimiento de su dignidad de Fin Último; el pecado venial, en cambio, no la incluye en ese sentido: “*peccatum veniale, cum non importet aversionem, proprie loquendo non habet rationem offensae*”.³⁵⁴

³⁵⁴ *De Malo*, 7, 2, 10m.
www.traditio-op.org

Si de algún modo se puede hablar de ofensa es en forma muy disminuida, similar a como se considera un atentado contra la ley. Todo depende del hecho de no modificar sustancialmente la adhesión al Fin Último. Pero, entonces, se plantea la pregunta más difícil en la teología del pecado venial: ¿ese pecado no tiene ninguna relación con el Fin Último?

En la primera cuestión de la *Prima-secundae*, santo Tomás explica que el amor del Fin Último es el principio de todo querer; su influjo es universal sobre cuanto sea acto humano, y es excluyente de todo otro fin que pudiese ser también último: sólo puede darse un fin último concreto en un acto humano singular. Ahora bien, ¿cómo comprender el pecado venial? ¿Acaso escapa ese acto al influjo del Fin Último? Ningún querer humano puede, ciertamente, substraerse a tal influjo. ¿Ha sido, entonces, cometido bajo el influjo del Fin Último? Esto equivaldría a decir que es un pecado ordenado a Dios y provocado por la caridad... Pero, si depende de un fin último malo, supone necesariamente un cambio de fin, y si se produce tal cambio es incuestionablemente mortal. Se trata de una dificultad tradicionalmente formulada contra la existencia de este pecado, que desafió desde siempre la sagacidad de los Comentadores. Santo Tomás escribe: “... *ille qui peccat venialiter, inhaeret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem; sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu*” (quien peca venialmente se adhiere a un bien temporal, no como quien goza del él, porque no pone en él su propio fin, sino como quien lo usa refiriéndolo a Dios, no actual sino habitualmente).³⁵⁵

¿Cómo entender semejante afirmación? Los tomistas no coinciden.³⁵⁶ Propongo mi interpretación personal. En el Fin Último, tal cual lo supone en la presente vida al comienzo de todo querer humano, santo Tomás distingue muy bien: 11 La razón formal de fin último; 21 El bien concreto en el cual se lo ha de colocar, y al que se convierte en fin último, sin ser el verdadero.

Estos dos elementos conforman un bloque, son de modo indiviso el fin último dominante de todo nuestro querer, pues la voluntad no tiende hacia abstracciones. La razón formal de fin último no es para el hombre un objeto de querer, sino una razón objetiva: no un *quod*, sino un *quo* o un *sub quo*. Es, en el fondo, la misma razón de bien, fuera de la cual nada podemos querer, pero restringida a su aspecto primordial según el cual sólo puede ser fin (por oposición a los medios, bienes meramente útiles). Por unidos que estén, estos dos elementos—formal y material—no tienen para nosotros, si se puede expresar así, la misma solidez en la vida presente. El primero, el formal, está absolutamente determinado y es irreformable, corresponde al objeto primario de la voluntad, o sea, a su naturaleza específica; ningún querer, cualquiera sea—incluso malo—, puede escapar a su influjo. El segundo, es decir, el bien concreto al cual revestimos de la cualidad de fin último, por el contrario, lo escogemos nosotros mismos aquí abajo. Depende de nosotros psicológicamente que sea efectivamente nuestro fin último. La eventualidad del pecado mortal está constituida por un fondo de fragilidad, por una posibilidad de disociación. Podrá darse un nuevo querer, siempre bajo el influjo del fin último como razón formal de atracción, que nos conduzca hacia un bien contrario a aquel en el cual, hasta ese momento, habíamos puesto nuestro fin último. Si estos dos bienes son incompatibles y se prefiere realmente el segundo, se lo convierte *ipso facto* en fin último: es el pecado mortal o, inversamente, la conversión a Dios.

³⁵⁵ I-II, 88, 1, 3m.

³⁵⁶ El P. DÉMAN, que sigue en esto a JUAN DE SANTO TOMÁS, hace una relación histórica de las diversas opiniones (“Péché”, en *DTC*, l.c.). El P.R. GARRIGOU-LAGRANGE sostiene la tesis contraria (“La fin ultime du péché veniel et celle de l’act imparfait”, en *Revue Thomiste*, Mayo-Junio, 1924, p. 314 ss.).

Si tuviésemos, como el ángel, una inteligencia intuitiva, solamente se trataría de eso: todo querer, además de ser perfecto y progresivo, sería de inmediato un querer explícito del fin último. Pero nuestra condición no es tal. Pues la razón formal de bien y de fin último es para nosotros, aquí abajo, más amplia que el conjunto de todos los bienes concretos posibles de alcanzar, no se estabiliza tan firmemente en uno de ellos (a Dios no lo vemos todavía cara a cara) de tal manera que se presente, entre tantos otros, como único candidato potencial para esta supremacía. Todos ejercen una atracción proveniente de la razón formal de bien; no vemos siempre de inmediato si son o no compatibles con el primero y canalizables a Él o, tal vez, nos orienten hacia otro. Y este es el único motivo por el cual podremos realizar respecto de él (el verdadero fin último) un acto imperfecto de querer (ya sea en sus condiciones subjetivas, ya sea por razón de la insuficiencia objetiva manifiesta del bien presentado); imperfección que no le permite sobrepasar el nivel de los medios, y lo torna ineficaz respecto de la adhesión al fin último verdadero. Si este objeto moralmente malo nos atrae, es porque participa lejanamente de la razón formal de bien, sin la cual ninguna atracción podría ejercer. Y por allí se insinúa la vía a través de la cual la razón de fin último podrá ser encauzada hacia él, o hacia aquello a lo cual está por sí mismo ordenado. Empero, si no se avanza más, se permanece habitualmente (*habitu*) ordenado al fin bueno no afectado por ese querer y con respecto al cual es ineficaz, ya sea porque es insuficientemente humano, ya sea porque su materia objetiva es demasiado poca cosa. Ciertamente estamos frente a una inconsecuencia, y ella es sólo posible en el ser humano, por razón del carácter discursivo de su actividad espiritual-intelectual. ¿No se da, entonces, ninguna influencia positiva del Fin Último concreto? No, eso es imposible. Se permanece ordenado a Él de una manera solamente habitual, pero no se le puede subordinar actualmente este acto desordenado. Que el desorden se reduzca a eso y que la insinuación de una emigración hacia otro fin último no se consuma, se debe a la influencia habitual del Fin Último verdadero y, por tanto, bueno. Merced a ella existe, en la estructura misma del pecado venial, una manera de ser querido acatando la adhesión al fin último bueno y la efectividad de su presencia. No es Dios Fin Último quien reviste de atracción a dicho objeto desacertado. Si se tiende a él es en virtud de la razón general de bien reflejada en él, pues todavía subsiste en ese acto el influjo del fin último bueno, influjo singular y propio de este caso especial, cuyo carácter, confuso en cuanto a la razón formal de bien, depende de la naturaleza discursiva del hombre. Queda en el pecado venial la bondad de no atentar contra la adhesión al Fin Último, y tal bondad se debe a que esa adhesión es “habitualmente” respetada.

Finalmente, se podría suscitar otro problema, discutido con pasión en los últimos decenios. Algunos lo plantean en este lugar porque lo estiman como el suyo propio; me refiero a la distinción entre pecado venial y la denominada “imperfección”. Pienso, por el contrario, de acuerdo con el P. Déman,³⁵⁷ que el verdadero lugar para analizar este problema es el *Tratado de la Caridad*. Esta cuestión previa importa mucho. Buscar un sentido valedero a la noción de imperfección en la línea del mal moral es un falso problema. Algunos autores tienen razón al concluir que todo aquello constitutivo de un desorden moral, por pequeño sea, está adecuadamente englobado en la noción de pecado. Por consiguiente, a pesar de todo lo amenguado del mal en las realizaciones del pecado venial, sigue siendo pecado y no desaparece sino con la misma malicia moral. Pero ello no significa que no exista otra noción, válidamente expresada por la palabra “imperfección”, ubicada no en la línea del mal sino en la del bien moral. En todo caso, ese hecho deja el problema en pie. Lo encontraremos

³⁵⁷ L.s.c., col 244.

nuevamente en el *Tratado de la Caridad*, cuando se distinguen en ella los actos fervientes y los tibios.

Observo, para terminar, que la distinción entre pecado mortal y venial no es una simple doctrina teológica. Forma parte evidentemente, desde hace mucho, de la enseñanza uniforme del Magisterio Ordinario de la Iglesia Universal. Pero, además, el *Concilio de Trento* la consagró en diversos textos, de los cuales unos conciernen al sacramento de la Penitencia y otros a la justificación. Se suelen analizar en el *Tratado de la Gracia*, precisamente a propósito de ese su efecto primario.³⁵⁸ Esos textos, junto a otro que contiene la condena de una tesis de Bayo,³⁵⁹ los he transcrito anteriormente.

C.- Consideraciones complementarias sobre el pecado venial

En el apartado anterior hemos tratado de establecer lo esencial de la noción de pecado venial por oposición a la del pecado mortal. Es inevitable definirla de ese modo. Pero queda una serie de cuestiones complementarias, propias y exclusivas del pecado venial. Trataré de resumirlas para completar el tratado.

a) Pecado venial y mancha del alma

¿Causa el pecado venial, como el mortal, una mancha en el alma? Siendo un pecado esencialmente reparable, respetuoso de la orientación hacia el fin último verdadero, no puede inducir un “estado de pecado” en el mismo sentido que el mortal: no provoca la privación de la gracia santificante. Se puede hablar de *estado de gracia* o, inversamente, de *estado de pecado mortal*; pero no se puede hablar de *estado de pecado venial*. El pecado venial es como aquellos rasguños que el mecanismo de una naturaleza sana y vigorosa repara con mayor o menor rapidez; o bien, para no abandonar la metáfora de la *mácula*, no es una mancha profunda, adhesiva, capaz de apagar en su fuente el resplandor interior de la gracia. Es como un polvillo empañador de la superficie del alma; basta un acto fervoroso (más intenso) de una virtud cualquiera para sacudirlo. Pero es menester sacudirlo; no cae por su propio peso sin ningún acto contrario, ya sea directo, ya sea eminente (la caridad). Es un pecado reparable, pero hay necesidad de repararlo y borrarlo. También él tiene cierta permanencia, pero de la manera superficial e imperfecta señalada; deja una huella, insuficiente para descalificar radicalmente la orientación de la persona, pero suficiente para fundar la permanencia del reato mientras éste no sea borrado.

b) Pecado venial y estado de pecado original

Se podría pensar espontáneamente que donde el pecado mortal es posible, también lo es el pecado venial e, incluso, con mayor razón. ¿Acaso no es más fácil de cometer y más común? Sin embargo, no es así. El pecado venial supone una enfermedad, un no-dominio de sí mismo; debe ser excluido de todo estado de perfección, como el del Paraíso terrenal,³⁶⁰ o como (al menos idealmente y en la aspiración) del estado episcopal *perfectionis acquisitae* (de perfección adquirida),³⁶¹ o en el de la vida religiosa o estado *perfectionis adquirendae* (de perfección a adquirir).³⁶² Este pecado implica una inconsecuencia que solamente puede cometer un ser de inteligencia discursiva, pero no puede concebirse en una

³⁵⁸ Dz 804, 833, 835, 837.

³⁵⁹ Dz 1020.

³⁶⁰ En este caso no se puede dudar.

³⁶¹ Eso, al menos, piensa Ca vecesC ingenuamente santo Tomás.

³⁶² (Todo se explica, hermano Sancho!

naturaleza angelical. Al concernir únicamente a los medios es, con respecto al pecado mortal, algo secundario de posible introducción en la vida moral una vez elegido el fin, sea uno bueno por la caridad, sea uno malo por el pecado mortal: el pecado venial no puede ser la primera decisión *personal* de un hombre y no podrá darse solamente con el pecado original en él. Santo Tomás formula la siguiente serie de afirmaciones: en el estado de inocencia, el hombre no podía pecar venialmente; los ángeles, buenos o malos, no pueden cometer pecado venial; los infieles pueden pecar venialmente; y, finalmente, el pecado venial no puede darse en un alma que únicamente tiene el pecado original. Toda la dificultad se centra en este último punto.

Bajo un epígrafe aparentemente ingenuo, se plantea una cuestión sumamente grave. Los pecados de un infiel no son forzosamente pecados mortales; en igualdad de grado de voluntariedad, incluso pueden ser menos graves que en un cristiano. De todas maneras, sólo pueden ser veniales. Ahora bien, en el infiel propiamente dicho, el pecado original no ha sido borrado. Por otra parte, es un dato de observación que, en el hombre, el despertar de la vida moral no coincide con el comienzo de la vida física; el niño entra gradualmente en posesión de sus facultades más humanas. Las posee desde el principio, por supuesto, y las ejerce, pero no las domina; aún no se han desarrollado en él todas las finalidades sensitivas o, inclusive, biológicas. No aprendería a hablar si no utilizase ya su razón; no sería educable si su libertad no comenzase a gravitar. En los inicios, nes verdad, esta educación tiene algo de “amaestramiento”, pero, evidentemente, no puede reducirse solamente a eso: postula otra especie de recursos psicológicos no se presentes en los animales o en las simples bestias. Sin embargo, se reserva comúnmente la denominada “edad de la razón” a un cierto umbral en el cual el niño se despierta propiamente a la vida moral, es decir, al discernimiento, no sólo de lo agradable y de lo desagradable, de lo útil o de lo nocivo, con todas las pequeñas habilidades que provocan, sino también del bien y del mal como algo que se ofrece e impone a su amor o a su fuga. Despierta, entonces, no precisamente al juego psicológico de su libertad, que ejerce ya espontáneamente al servicio de sus pequeños intereses, caprichos y gustos, sino a un uso humanamente regulado de su libertad.³⁶³

El problema planteado con santo Tomás es el siguiente: este niño no bautizado, todavía en estado de pecado original, ¿puede comenzar su vida moral con un pecado venial? Santo Tomás lo niega por el motivo universal de que la vida moral personal no puede comenzar sino por una opción concerniente al fin último. Esta conclusión, a primera vista desconcertante, tiene un gran alcance. No se hizo común en la Teología, y casi solamente es defendida por la escuela tomista; pero, hoy sobre todo, los mismos que no la admiten se refieren a ella de buenas ganas, recurriendo a la autoridad de santo Tomás, porque, como veremos, llega muy lejos y puede apañar muchas osadías, particularmente referidas a la cuestión de la “salvación de los infieles”.

Solamente en la *Suma Teológica* concede santo Tomás a esta doctrina tanta importancia como para consagrarle un artículo especial.³⁶⁴ No se trata, sin embargo, de un *obiter dictum*. Lo ha enseñado siempre firmemente; no caben dudas de que le otorga importancia y la considera fundada sobre una evidencia: no se podría renunciar a ella sin

³⁶³ Ningún tipo de alusión hacemos a la teoría freudiana acerca del desarrollo evolutivo de la infancia centrado en la sexualidad; estamos tratando el tema desde la visión antropológica de los filósofos griegos, sobre todo Aristóteles, asumida por santo Tomás y la Escolástica.

³⁶⁴ I-II, 89, 6; aunque no lo consignamos cada vez, suponemos que se ha captado claramente la fidelidad de nuestro comentario al texto y al orden de las cuestiones y artículos de la *Suma*. He creído conveniente una presentación distinta en los títulos, pero el contenido del comentario sigue literalmente la exposición de Santo Tomás. Es menester leer antes el texto de la *Suma*, para comprender las consideraciones correlativas.

tener que rehacer toda la teología del fin último y del pecado venial.³⁶⁵ Tomada en su conjunto, esta doctrina de santo Tomás supone principios aún no explicados pertenecientes o bien al *Tratado de la Gracia*, o bien al *de la Fe*. Sobre todo en lo concerniente a éste último, dejaremos abierta la cuestión para hacer, al considerarlo, aplicaciones más concretas. No se puede explicar todo al mismo tiempo. Imprescindible es comprender ahora la aserción fundamental: la vida moral no puede comenzar sino por un acto decisivo de elección referido al fin; si este acto se hace mal, sólo puede ser pecado mortal. Vamos a dividir la argumentación en tres puntos: 11. No es posible ningún pecado (ni mortal ni, a fortiori, venial) antes del uso de razón; 21. Esta edad se abre con una elección necesariamente grave; 31. Consecuencias.

1) Primer punto de la argumentación

Sobre el primer punto, Santo Tomás se contenta, en síntesis, con decirnos que, en el niño aún no llegado al uso de razón, no es posible el pecado venial, porque tampoco lo es el mortal. Esta razón es profunda y se vincula con el análisis del pecado venial efectuado anteriormente; pero es menester explicitarla, pues se suele pensar bastante espontánea y generalizadamente que sólo pueden existir en el niño pecados leves. “¿Qué pecados — exclama el vulgo — se pueden cometer a esa edad?”. Es evidente que si se toman como punto de referencia la rapiña, la violación, el asesinato y el adulterio, se diferiría exageradamente la llegada del uso de razón y, por ende, la capacidad de una persona para cometer pecados mortales.

El argumento aducido por santo Tomás se apoya esencialmente en esto: un problema de medios sólo se presenta por relación al fin; no puede darse un problema moral en la elección de los medios, en el caso de la persona, si no existe un fin claro de la vida humana. Ahora bien, la materia del pecado venial se reduce esencialmente a los medios (*circa ea quae sunt ad finem*). En cambio, un pecado constituido por una mala elección del fin sólo puede ser mortal. El primer acto humano lo confirma en su carácter moral de fin; es, por tanto, razonable pensar que, allí donde el pecado mortal no es posible, tampoco lo será el pecado venial, y todavía con mayor razón (*a fortiori*). Únicamente puede darse el pecado venial cuando el fin último ha asumido ya todo su influjo moral: antes no existe moralidad alguna. No se trata de una simple verosimilitud sino de una verdad absoluta. Cualesquiera sean los términos ocasionales del primer problema moral, siempre es la cuestión del fin último la concretamente planteada, es este fin el efectivamente escogido, sobre él se decide implícitamente. Eso se presupone en el orden moral, o mejor, solamente eso lo inaugura. El pecado venial, ya lo sea *ex obiecto*, ya *ex imperfectione actus*, sólo es pecado si es cometido por un agente moral, y no se es agente moral hasta que la actividad voluntaria haya entrado en el ordenamiento al fin último de la vida humana. Sólo se entra en ella por un acto establecedor del fin último concreto de ese agente. Tal es la condición del hombre, por quien esta primera elección puede ser revocada mientras permanezca aquí abajo. Ello, sin embargo, no hace que se decida menos en la elección del fin último, “*actu vel virtute*”, por todo el tiempo mientras viva y no revoque su primera elección. Y, entiéndase bien, este acto no es moral si no es suficientemente humano. Si no lo es, carece aún de toda moralidad. Por eso, en general, es algo relativamente tardío.

³⁶⁵ En santo Tomás las referencias de los lugares paralelos son: *II St.*, d. 42, q. 1, a. 5 ad 7m.; *De Veritate*, 24, 12, 2m; *De Malo*, 5, 2, 8m; 7, 10, 8m. El P. Déman reúne estos textos y los comenta (l.s.c., col. 248-255. Cf P. HUGUENY, “L'éveil du sens moral”, en *Revue Thomiste*, 1905, p. 509 ss.: 646 ss. (son dos artículos); J. MARITAIN, “La dialectique immanente du premier acte de liberté”, en *Nova et Vetera*, 1945, n1 3.
www.traditio-op.org

Se presenta fácilmente a esta doctrina una objeción que ya traté de enunciar al comenzar: antes de ese primer acto moral; el niño ¿no tiene uso de razón y libre albedrío o, por lo menos, no los utiliza? ¿Goza solamente de actividades puramente vegetativas y sensitivas? Ciertamente no. Ya desde la más tierna infancia es completamente distinto a un pequeño animal. Las disposiciones asumidas por el educador deben versar sobre la sensibilidad del niño, so pena de resultar ineficaces; pero, a través de ella, se llega hasta su razón y su voluntad y se las despierta, pero siempre en el juego de las finalidades y de los motivos todavía suyos. Psicológicamente todos los mecanismos del razonamiento y de la libertad se ponen en marcha y, por así decir, ejecutan ensayos, aunque son completamente absorbidos por actividades sensibles y a su servicio en el ámbito de la cogitativa y de lo puramente instintivo. Una cosa es este ejercicio completamente psicológico de la voluntad, fundado sobre motivaciones sensibles inmediatas de éxito o de fracaso, de placer o de dolor, en el cual algunos niños podrían ya manifestar muy bien habilidades y astucias, y otra cosa el ejercicio humanamente regulado del libre albedrío, establecido sobre la distinción, no conceptualmente expresada pero sí vivida, entre bienes particulares y el bien que se impone como un valor absoluto, a partir del cual se juzga todo lo demás. Llega un momento en el cual, al simple interés de *encontrar bueno* lo agradable y *malo* lo desagradable, se opondrá la idea de que uno mismo ha de *ser bueno* de una manera distinta, debiendo para ello sacrificar satisfacciones inmediatas. Y allí tenemos, aunque sea muy modesta, la revelación de otro orden de cosas, en el cual los valores se aprecian según otros criterios y donde se percibe, aunque todavía oscuramente en algunos casos, que lo considerado mal debe ser evitado no solamente porque trae inconvenientes sino simplemente porque es mal. No hay probabilidad de vida moral antes de eso, por grande sea la vivacidad de algunos niños cuando utilizan su razón para fines inmediatos.

2) Segundo punto de la argumentación

Antes de que el bien se haya presentado a la conciencia en su valor propio de bien honesto, más allá de la simple utilidad o del placer, no existe vida moral; no se da todavía ni pecado mortal ni pecado venial. Pero existirá para el niño —poco importa cuando llegue ese momento— un umbral decisivo, un comienzo absoluto de vida personal, mucho más grave en realidad que el inicio de la vida física en el momento de la concepción. Este momento decisivo del ingreso en la vida moral ha tenido largas preparaciones psicológicas; el niño ya ha descubierto y aprendido muchas cosas. Pero, de repente, una nueva dimensión se abre para su vida. Y eso dependerá de un primer acto. Es este acto el que debemos profundizar más.

Hablamos de este acto, a nivel de la reflexión filosófica y teológica, utilizando términos y nociones que se encuentran a años luz de como realmente se presentan en el niño o, al menos, de como él puede expresarlos. No se dará en él una formulación explícita y conceptualmente nítida del fin último, en cuanto opuesto a los fines intermedios o a los puros medios. Esta explicitación es producto de una reflexión a la cual, de hecho, muchos hombres no acceden ni siquiera en el trascurso de una larga vida y que, por supuesto, el niño no puede tener completamente madura en su espíritu. Sólo implícitamente y bajo especies infinitamente modestas, entre datos que son los de sus problemas habituales considerados fútiles por el hombre adulto, llega el niño a encontrarse frente a la cuestión esencial. Santo Tomás lo expresa en fórmulas filosóficas: “*Primum quod tunc cogitandum occurrit est deliberare de seipso*”. Y ese es concretamente el dilema: ¿todo se ha de juzgar según sea bueno para mí, o yo mismo debo ser bueno y obrar bien aun cuando eso no me guste? Y cualquiera sea la ocasión (desobediencia a sus papás, pequeña mentira, gula, etcétera),

www.traditio-op.org

constituye la presentación del *bien honesto al juicio de conciencia*, no conceptualizado como tal, pero sí percibido en una intuición profundamente experimentada: hay en el bien y en el mal algo más que “lo agradable o desagradable”, “lo útil o nocivo”; está lo que yo debo hacer para ser bueno y, si no lo hago, seré malo, me portaré mal... Pues bien, esta cuestión no puede eludirse. A partir de ese momento, el niño ha dado un sentido a su vida moral, es decir, le ha puesto un fin. Pues, el mismo hecho de rechazar la cuestión para no pensar en ella, constituye una elección. Y esta elección no puede menos de ser grave: no por razón de su materia inmediata, que puede ser seria (una plegaria con ocasión de un fallecimiento en la familia, un sacrificio a hacer por una mamá o un hermanito enfermos, etcétera.) o fútil, pero, por estar sometida a una opción fundamental (aquí sí tiene sentido utilizar este concepto), se halla en juego la adhesión al fin último, planteada en términos simples y absolutos por el problema de querer ser bueno aunque cueste o, viceversa, de pretender subordinar todo a su gusto e interés. Querer ser bueno es en realidad subordinarse a si mismo a algo igual a un ideal, un valor, un absoluto. Para el niño bautizado, educado cristianamente, es Dios (por lo general representado en la imagen del Niño Jesús obediente), quien representa ese valor. Estos nombres escuchados y repetidos tan frecuentemente asumirán para él otra significación, no ciertamente al nivel de una conciencia clara, pero sí en el orden de los motivos profundos, experimentados y vividos.

Está de más decir que la misma existencia de tal acto es para nosotros algo indiscutible; las razones que demuestran su necesidad escapan a toda verificación, a toda psicología experimental. La observación concreta puede revelar etapas diferenciadas en el comportamiento del niño frente a los valores morales; a veces se podrá discernir como un cambio repentino: pero no se podrá decir si se trata de un comienzo o del fruto visible de lo ya comenzado con anterioridad. El niño mismo no capta ese acto, una realidad misteriosa, la más personal, la más secreta, revelada únicamente por repercusiones de una realidad más o menos lejana. Eso supone inútil tratar de fijarle una fecha. Esta es muy diversa en los distintos casos; sorprendentemente precoz en algunos (por ejemplo, en una santa Catalina de Siena o una santa Teresita del Niño Jesús), muy tardía en otros. Por razones muy diversas, se fija jurídicamente en los siete años la “edad del uso de razón”. Es menester, para la disciplina externa, señalar un punto fijo de referencia, determinar en qué momento el niño se convierte en sujeto de leyes positivas de la Iglesia. Pero hay leyes que lo atañen desde el momento en cual entra a la vida moral: son las leyes naturales, de las que puede tener conciencia por un sentido moral personal, o por la educación; y son también, por intermedio de sus padres, las leyes divinas positivas, tales como la obligación de confesarse de todo pecado grave, etcétera.

3) *Consecuencias de esta primera elección*

Si esta primera elección moral es mala, necesariamente se trata de un pecado mortal, pues versa sobre el fin último; pero, inversamente, no podría ser bueno sin que, por eso mismo, la vida moral se oriente hacia el verdadero Fin Último.

En el primer caso, en el niño no bautizado, un pecado mortal personal se agrega al pecado original aún no borrado. A partir de ese instante, podrá cometer muchos otros pecados cuya mayor parte serán ciertamente veniales, pero ya no se encontrarán a solas con el pecado original, y ésa era la conclusión a la cual santo Tomás quería directamente llegar. Si, en cambio, el niño ha sido bautizado, ya no tiene el pecado original; pero igualmente comienza su vida moral por un pecado grave destructor de la gracia recibida y le deja en estado de pecado personal, como sucede con cualquier cristiano al cometer un pecado mortal.

Mas, el segundo caso, enunciado por santo Tomás con toda naturalidad, tiene implicaciones de importancia y consecuencias incalculables. No las explicaré todas, porque suponen

principios correspondientes a otros tratados y cuya elaboración no es nada fácil; pero es conveniente, al menos, cobrar conciencia de ellas. “Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati”.³⁶⁶ Esto significa que recibe la gracia de la justificación, es cristiano, al menos invisiblemente y en acto comenzado, ordenado a la pertenencia visible y completa a la Iglesia, que se cumplirá en el bautismo. ¿Cómo puede ser bueno ese acto? En nuestro estado de naturaleza caída, eso sólo puede deberse a la gracia que, al mismo tiempo, eleva la naturaleza a un fin sobrenatural y la restaura incluso en sus posibilidades de naturaleza. Explicaremos más tarde en qué sentido se debe decir que Dios no niega jamás la gracia a quien hace cuanto está de su parte, con los medios reales de los cuales dispone actualmente, aunque sean muy pobres; o, al revés, que, si alguien no cumple con la gracia el acto bueno obligatorio, es por haberse abstraído a esa gracia en lugar de hacer cuanto estaba de su parte. De todas maneras, en el niño que hace cuanto está de su parte, esta primera elección se concreta, por efecto de la gracia, en una adhesión verdadera al Fin Último sobrenatural, o sea, en un acto de Caridad. Esto podrá darse, incluso, en desacuerdo con el registro de las nociones utilizadas por él (muy pobremente en general), propuestas por los educadores y por el medio ambiente donde vive. Quizás nunca oyó hablar de Dios y, menos todavía, de Cristo y de su Iglesia; pero en su corazón y sin saber darle un nombre, o dándole el más inesperado, es Dios quien lo ha escogido. Se trata de una verdadera adhesión de Fe que termina bajo la iluminación del Espíritu Santo y por intermedio de nociones mal desbastadas, en el verdadero Dios que se ocupa de los hombres y los salva; Él lo espera realmente y lo ama. Eso suscita, desde el punto de vista de la Fe, problemas a estudiar más tarde y dejo planteados. Pero santo Tomás debió pensar en su posibilidad, pues evidentemente su conclusión lo supone. Elección todavía frágil, como todas nuestras “conversiones”, y tanto más expuesta cuanto el medio en el cual el niño despierta le es más adverso, este primer acto de caridad tiene como efecto inmediato la remisión del pecado original: ha sido borrado y ya no reaparecerá jamás. A partir de allí el niño podrá cometer muchos pecados veniales. Con la gracia puede evitar los mortales. Suponiendo caiga en ellos, ciertamente no todo se ha perdido. Esa Fe, secretamente poseída, puede perderse sólo por un pecado directamente opuesto a ella. Pero lo que Dios hizo en el primer momento lo repite a lo largo de toda su vida; la gracia se hace presente y solicita su adhesión. Y una nueva conversión es siempre posible.

³⁶⁶ “Y si a sí mismo ordenara al fin debido, por la gracia conseguiría la remisión del pecado original”.
www.traditio-op.org

TRATADO DE LA DIVINA GRACIA

I PARTE: TEOLOGÍA POSITIVA

CAPÍTULO I

LA REVELACIÓN DE LA GRACIA

ARTÍCULO I

LA GRACIA EN LA SAGRADA ESCRITURA

A) EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

1.- Términos fundamentales. Su exacto significado

El término principal del Nuevo Testamento es el griego χάρις, palabra técnica para significar una realidad nueva. El Antiguo Testamento carece de un término propio para expresar lo que la religión cristiana, merced principalmente a san Pablo, entiende por gracia. Pero tanto el concepto como la realidad figuran en el Antiguo Testamento. Los LXX traducen por χάρις varios términos o expresiones hebreas. Tiene su interés considerarlas:

a) Χάρις corresponde generalmente a *Hen*, que significa primeramente la *inclinación, benevolencia, favor, mirada de complacencia, amistad* de un poderoso.³⁶⁷ Luego el objeto de la benevolencia: *gracia, atractivo, belleza*³⁶⁸ (puede significar, verbigracia, el encanto de una mujer).³⁶⁹ Por ejemplo, encontramos este primer significado en la frase “Hallar gracia (agrado, favor) a los ojos de alguien”.³⁷⁰ Lo primero, en el movimiento de quien se inclina con benevolencia, es la *gratuidad* de su favor. Como en el latín *gratis*, en el hebreo el adverbio *hinnam* (de la misma raíz) significa “de balde” y sugiere una gracia o favor inmerecido de parte de quien lo recibe.³⁷¹ Esta palabra *Hen* se aplica naturalmente de Dios, concebido por los semitas sobre todo como un personaje todopoderoso.

b) *Hesed* es otro término traducido por χάρις en los LXX,³⁷² aunque genemente traducen (*misericordia, piedad, compasión*). *Hesed* designa a conducta correspondiente en espíritu y obras a una relación de comunidad, particularmente la *lealtad o fidelidad de las partes de una alianza*,³⁷³ *su deber de comunidad*. El *Hesed* no es un sentimiento, es un comportamiento hecho de *respeto, generosidad y fidelidad*; responde a un deber, porque se funda sobre un lazo preciso de persona a persona. Se convirtió en una palabra propia de la *Alianza*, al punto de ser equivalente a *Berith*; pero indica algo más que una simple obligación jurídica. Cualquier lazo humano (parentesco, matrimonio, amistad, etcétera) obliga al *hesed*. Ahora bien, como quiera que la alianza contraída por Dios con los hombres procede del amor no debido de Dios, también su conducta conforme a la alianza es *Hesed* (gracia), sobre todo

³⁶⁷ Cf *Sal* 45, 3.

³⁶⁸ Cf *Pr* 4, 9; 5, 19; 11, 16; 31, 30.

³⁶⁹ Cf *Na* 3, 4.

³⁷⁰ De Dios (cf *Gn* 6, 8; 18, 3; 19, 19; *Ex* 33, 12s., 16s.; 34, 9) o de los hombres (cf *Gn* 39, 4; 47, 29; *Éx* 33, 12; etc.

³⁷¹ Cf *Gn* 18, 3; *Éx* 33, 12.

³⁷² Cf *Est* 2, 9.17.

³⁷³ Cf *Is* 20, 8. 14s.; 2S 9, 1.3.7.

frente al pueblo desleal a la misma. Por tanto, la traducción *miserecordia* (Vulgata) es exacta.³⁷⁴

c) A esta benevolencia se agrega a menudo lo expresado por el término *Rahanim*, plural de *Rehem*: sentimiento interior de afecto cálido y tierno. Literalmente *Rehem* significa *Útero*; *Rahanim* es una emoción profunda: “entrañas de misericordia”, la ternura. Y aquí también se encontrará con frecuencia la palabra *χάρις*, .

d) Existe finalmente un par de palabras frecuentemente asociadas, de gran importancia para preparar la noción cristiana de una gracia que justifica: *la justicia y el juicio* (en hebreo: *Sedeq y Michpat*; en griego: *δικαιοσύνη καὶ κρίσις*).

Esta justicia (*Sedeq*) es una rectitud moral, santidad, pero tal como la concibe la mentalidad semítica, o sea, con un fuerte tinte jurídico. Para nosotros la oposición funcional moral es de *bueno a malo* o perverso, para los semitas es de *justo a culpable*. *Sedeq* es una justicia reconocida por un tribunal. Es justo quien ha sido declarado tal, quien ha sido justificado, y es injusto quien ha sido declarado culpable y condenado. Naturalmente si es declarado tal, es porque realmente lo es, como son justas las pesas y las balanzas; autenticado por una declaración oficial. Para el hebreo la vida del hombre se halla permanentemente expuesta a la mirada de Dios. El hombre de bien es, en esta perspectiva, quien puee soportar ese juicio. Tales fueron Noé y Abraham. El justo no tiene por qué temer el tribunal de Dios: sus balanzas son exactas y su sentencia de una certeza infalible, pues nadie se oculta quien juzga sin hacer acepción de personas, ni se deja corromper por presentes. La justicia de la cual hablamos es siempre la justicia de alguien: es lo que hace o lo que ha hecho. Así la palabra tiene plural y se hablará de “las justicias de Iahvé”.³⁷⁵ Iahvé alega sus justicias, o sea, sus hechos que las justifican. La justicia, por lo tanto, es una noción compleja, a la vez *jurídica* (designa a un justo reconocido por un juicio), *moral* (rectitud no es sólo la ausencia de culpabilidad, sino perfección de alguien que es lo que debe ser) y *religiosa* (es Dios quien pronuncia este juicio). Esta justicia es, por consiguiente, anterior a toda determinación humana; expresa el *derecho natural*, se impone de manera absoluta como la verdad. El término *Michpat* tiene un origen distinto; expresa un derecho dependiente de las circunstancias y de las situaciones; derecho declarado y siempre particular. La justicia consiste en dar a cada uno según su *Michpat*, según su derecho; cada cual posee su propio derecho, el proveniente de su situación. Cuando se lee en san Juan que el príncipe de este mundo ya ha sido juzgado, se debe entenderlo en este sentido; la obra de Cristo comporta también este aspecto: el demonio ha recibido según su *Michpat*.³⁷⁶

Todas estas nociones son superadas en el Nuevo Testamento, donde la obra de Dios aparece como una realidad absolutamente nueva, insospechada; pero ellas la han preparado y constituyen el contexto a partir del cual ha sido formulada la Revelación cristiana. De un modo especial son importantes estas nociones para comprender a san Pablo y la complejidad de su noción de *justicia*. Nos encontramos todavía lejos de las controversias relativamente recientes sobre una justicia puramente declarativa y extrínseca o inherente al alma justificada (las diversas concepciones protestante (luterana) y católica). La justificación abarcará todos esos aspectos: la declaración de justicia hecha por Dios en una sentencia infalible, es lo que la motiva y la verifica; caracteriza al justo en todo cuanto hace y es. El elemento nuevo será la realidad del don que asegura esta justicia: la *Gracia*.

³⁷⁴ Cf. *Dt* 7, 9; *1Re* 8, 23; *Neh* 9, 32; *Dn* 9, 4 y *Sal* 89, 29; *Is* 55, 3.

³⁷⁵ *Mi*, 6, 2-5.

³⁷⁶ *Jn* 16, 8-12.

2.- El contenido doctrinal: asistencia, gratuidad y justicia

Los términos explicados fijan una concepción general. Ahora nos es necesario señalar cómo se propone en el Antiguo Testamento una doctrina que se encuentra en el centro de nuestro Tratado y que podemos adivinar por el mismo contraste de algunas nociones: Yahvé asiste al hombre y obra como quiere, es dueño de sus favores, no se le puede pedir cuentas de sus dones y sus elecciones, escoge libremente; sin embargo, Yahvé obra con soberana justicia, sin hacer acepción de personas, dando a cada uno según sus obras: el trato que cada cual recibe, lo tiene merecido.

a) El concepto de *asistencia de la gracia* se prepara en el Antiguo Testamento por el hecho de que una y otra vez se afirma la necesidad de la ayuda de Yahvé: por Él fue liberado de Egipto, conducido por el desierto e introducido en la tierra de Canaán,³⁷⁷ tierra sometida siempre al cuidado o providencia de Dios.³⁷⁸ Israel ha de darse invariablemente cuenta de que nada puede por su propia fuerza.³⁷⁹ Los profetas reprenden la soberbia, confianza y alarde de medios humanos,³⁸⁰ y la loca opinión de que los bienes de la tierra procedan de los dioses de la fecundidad.³⁸¹ Al retirarle sus dones y ayudas, Iahvé hace a su pueblo caer de nuevo en cuenta de debérselo todo a Él.³⁸² La fuerza de Israel radica solamente en la confianza de Iahvé.³⁸³ Nadie ha de gloriarse de su sabiduría, de su fuerza o riqueza, sino de conocer a Iahvé, quien esparce en la tierra bondad, derecho y justicia.³⁸⁴ En la bendición de Iahvé se funda absolutamente la prosperidad de cada uno.³⁸⁵ Tal es la profunda convicción del piadoso israelita. Si Iahvé aparta su rostro, todos los seres se estremecen, toda seguridad desaparece.³⁸⁶ Y es de notar que la palabra de bendición pronunciada por Iahvé como su palabra en absoluto, es eficaz y realiza aquello para lo cual fuera enviada.³⁸⁷ Esta fiel confianza está inserta en la fe de la causalidad universal de Iahvé.³⁸⁸

b) También es ampliamente conocido en el Antiguo Testamento aquel otro rasgo esencial de la gracia de Dios de ser benevolencia o don, *inmerecido e indebido*. Ya en el estado feliz del paraíso aparece así. El nombre *ha Adam* (el hombre) dice, según *Gn 2 y 3*, que el hombre por su naturaleza, está destinado a cultivar el campo (*Ha adamar*). Pero Dios le señala un trabajo mucho más noble, al colocarlo en un jardín con magníficos árboles frutales. Como plasmado del polvo, el hombre es mortal; pero Dios sólo le impone la muerte, al igual que el penoso cultivo del campo, como castigo de la trasgresión del precepto de prueba. En este contexto, el trato familiar del hombre con Dios en el paraíso aparece también como gracia indebida. Y así se manifiesta señaladamente el obrar salvífico de Dios con el hombre caído. No le hace morir el día mismo de su pecado, como le había amenazado, y, con ello, hace posible que no se extinga el género humano y, finalmente, alcance victoria sobre el seductor el descendiente quien quebrantará la cabeza de la serpiente, lo que Adán reconoce agradecido con el nombre de Eva (*vida*, madre de todos los vivientes). Dios no abandona

377 *Éx* 6, 6ss; 12, 21s; *Dt* 7, 17-24; 8, 2ss. 7-18; *Jos* 21, 43.

378 *Dt* 11, 10ss.14s.

379 *Dt* 8, 17s; *Jc* 7, 2; *Sal* 44, 3-9.

380 Cf *Is* 2, 7-17; 28, 15; 30, 16; 39, 2-7; *Am* 6, 8.13; cf *2S* 24.

381 *Os* 2, 7.10.14.

382 Cf *Jb* 3, 7ss; 14, 4-9; *Mi* 5, 9s; *So* 3, 11s.

383 Cf *Sal* 29, 8s; *Is* 7, 9; 30, 15.

384 *Jr* 9, 22s; cf *1Co* 9, 31.

385 Cf *Nm* 6, 22-27.

386 Cf. *Sal* 30, 8; 31, 15ss; 104, 27-30; 121; 127; 145, 15ss; 146; 147, 9ss.

387 *Is* 55, 11.

388 Cf *Pr* 16, 1.4.7.9; 19, 14; 20, 24; 21, 1; *S* 11, 14.

tampoco al hombre caído,³⁸⁹ como lo demuestra la prosecución de la historia de la salud. La alianza con Noé aparece como gracia, porque Dios asegura la persistencia del género humano, a pesar de conocer la incorregibilidad del hombre.³⁹⁰ Pero, sobre todo, se hace sentir a Israel que Iahvé lo ha escogido sin merecimiento alguno de su parte y ha celebrado con él una alianza por puro amor.³⁹¹ Las relaciones entre Iahvé e Israel convertidas en una alianza son fruto de una *elección* divina; Iahvé *ha elegido* al pueblo de Israel. Esta idea aparece en los más antiguos documentos y los textos posteriores la confirman. Primero en la elección de Abraham.³⁹² Esto vale en general de la elección graciosa de Dios, tal como se muestra ya en la familia de los patriarcas respecto de Isaac³⁹³ y de Jacob,³⁹⁴ cosa puesta bien de relieve por san Pablo.³⁹⁵ La elección es renovada con Jacob, preferido desde el seno de su madre; luego, para todo Israel, cuando la huida de Egipto.³⁹⁶ Iahvé hace *su* pueblo. Ahora Israel sabe que esta elección es *gratuita*: la iniciativa proviene de Dios. “Yo lo he elegido”, dice Dios hablando de Abraham.³⁹⁷ En un texto comentado por san Pablo,³⁹⁸ Iahvé afirma: “Yo hago gracia (verbo *hanam*) al que hago gracia, y hago misericordia (*raham*) al que hago misericordia”.³⁹⁹ El tema de la elección es común a la predicación profética también. Dios mismo recalca la soberanía de la acción de su gracia: se compadece de quien quiere.⁴⁰⁰ Los hebreos responden con la infidelidad a la elección gratuita. Sin embargo, habían sido rodeados con los signos de la más tierna predilección y el amor más previsor: “Cuando Israel era niño yo lo amé desde Egipto, hice llamados a mi hijo... lo tomaba en mis brazos y no comprendieron que los cuidaba. Los conducía con lazos de humanidad, con cuerdas de amor... mi corazón”.⁴⁰¹ La gratuidad de la gracia divina resalta sobre todo frente a la parte desleal de la alianza.⁴⁰² Téngase presente esta primera idea, todavía no analizada, pero sobrecargada de intensa vida; se enriquecerá inmensamente a la luz de sus realizaciones; dominará el Tratado de la Gracia, que podría llamarse el tratado de la *predilección divina*.

c) Finalmente, Iahvé es ante todo un Dios *justo*. Da a cada uno según sus obras. No actúa por capricho o favoritismo. Como dice el *Deuteronomio*: “no hace acepción de personas y no acepta presentes”.⁴⁰³ El precio vinculado con la justicia se manifiesta, por ejemplo, en la elección de Noé “quien encontró gracia a los ojos de Iahvé”, porque “era un hombre justo, íntegro entre los hombres de su tiempo; andaba con Dios”.⁴⁰⁴ Es digna de consideración la escena narrada por uno de los documentos que parece más antiguo: la intercesión de Abraham por Sodoma; si encontraba diez justos Iahvé perdonaría a la ciudad.⁴⁰⁵ Antes hemos subrayado la idea de *gratuidad*; ahora es menester subrayar la de

389 Cf *Sb* 10, 1. Cf *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn.410-412 y lugares paralelos.

390 *Gn* 8, 21.

391 *Dt* 7, 6ss; cf *Ez* 16, 4-14.

392 *Gn* 13, 14-17 y 15, 4-6: las dos formulaciones de la promesa; lo mismo en 18, 3-10.

393 *Gn* 17, 18-21; 21, 12s.

394 *Gn* 25, 23.

395 *Rm* 9, 7-13.

396 *Ex* 15, 13.

397 *Gn* 18, 19.

398 *Rm* 9, 15).

399 *Ex* 33, 19.

400 *Ex* 13, 19; *Rm* 9, 15.

401 *Os* 1, 11 ss.

402 Cf *Ex* 34, 6-10; *Lv* 26, 44ss; *Is* 43, 22-44, 5; *Jr* 31, 3.20; *Os* 11, 8s; *Sb* 7, 18ss.

403 *Dt* 10, 17.

404 *Gn* 6, 8-9.

405 *Gn* 18, 23-32.

mérito. Y ése es el contraste más evidente de la enseñanza del Antiguo Testamento, que el Tratado de la gracia nos enseñará a conciliar.⁴⁰⁶ La justicia caracteriza a la vez la acción de Iahvé hacia Israel y los hombres en general y la actitud, comportamiento o cualidad profunda del hombre “que anda con Dios”. A partir de la Alianza del Sinaí esta justicia se hace más exigente y rigurosa: es un verdadero contrato. La fidelidad a la Alianza y a la Ley que la determina, atrae la asistencia y las bendiciones de Iahvé; la infidelidad, en cambio, el abandono y los castigos positivos. Esta justicia concierne ante todo al pueblo mismo, Israel como comunidad. La noción de un mérito personal, presentada desde el comienzo, es todavía imprecisa y se irá delimitando paulatinamente, hasta, por ejemplo, la famosa exhortación de *Ezequiel*: “Cada uno será castigado por sus propios pecados o recompensado según su justicia” (c. 18), o también: “Os juzgaré según vuestros caminos, casa de Israel” (c. 19). Pero esto se llevará a cabo sin olvidar por nada del mundo el Israel colectivo; por el contrario, la perspectiva se hace cada vez más mesiánica y escatológica. Iahvé tendrá “su día” en el cual sus designios se cumplirán, día de cólera, día de justicia y de misericordia, día de justicia cuando cada uno reciba su juicio; tanto Israel como las demás naciones. Pero Iahvé se acordará entonces de la Alianza, de sus promesas a Abraham, Jacob, Moisés, David y su casa. Establecerá el reino del nuevo David, el verdadero juez; su ley no será ya escrita sobre tablas de piedra, sino en los corazones; habrá una efusión del Espíritu de Dios. En efecto, dos puntos culminantes de la profecía mesiánica muestran particularmente la necesidad de la gracia divina. La nueva alianza, según *Jr* 31, 31-34, se distinguirá de la antigua alianza del Sinaí, porque Iahvé no ofrecerá su ley sólo externamente sobre tablas de piedra o en palabras, sino la escribirá en lo íntimo, en el corazón de cada uno, de suerte que se convierta para él en segunda naturaleza. Dios dará a cada uno un íntimo conocimiento de sí y éste comprende también, según el pensar totalitario de los hebreos, el obrar correspondiente.⁴⁰⁷ La parte negativa de esta transformación es la eliminación del pecado por el perdón de Dios. En *Ez* 36, 25-28, se expone aún más claramente esta transformación en la dirección de la gracia habitual y actual. Iahvé purificará de sus pecados a los liberados del destierro, les dará un corazón y un espíritu nuevo, les infundirá su propio espíritu y hará que guarden sus mandamientos. Y esto lo hará no por miramiento a ellos, sino por el honor de su nombre. No se trata, pues de un mérito por parte de Israel; será la gran obra de Iahvé, una nueva creación. Ese día se verá cumplir toda justicia. Un paralelo del pasaje de *Ezequiel* es el *Salmo* 51, 9-14: purificación del pecado, creación de un corazón puro, concesión de un espíritu nuevo, firme y generoso, y comunicación del espíritu divino. Aquí se dice aún particularmente que esta transformación sólo puede cumplirse por el poder creador de Dios. También *Is* 6, 7s puede mostrar cómo, en la justificación del pecador, se borra realmente el pecado y se da un nuevo ser que capacita, por ejemplo, para ser mensajero de Dios. La justificación de Israel, tal como se expresa, por ejemplo, en *Is* 45, 25, no quiere decir que Israel tenga de suyo derecho a ella, lo cual estaría en contradicción con *Is* 43, 22ss; pero, por otra parte, tampoco es una mera declaración de justicia, como lo prueba *Is* 44, 22.

3. - Observaciones complementarias

Habría otros datos dignos de mención. Para captar la concepción de la gracia (en el sentido más amplio y común) en una religión determinada, es importante recoger los

406 Dos textos citados por Trento resumen el contraste mencionado: “*Converte nos, Domine, ad te et convertemur*”: como nuestra conversión, nuestra justicia es obra de Dios. “*Convertimini ad me, ait Dominus exercituum, et convertam ad vos*”: la recompensa sólo se dará al mérito.

407 Cf *Jr* 22, 15s; *1Jn* 24.

testimonios de la vida religiosa no solamente pensada sino además vivida, de una manera especial las formas revistidas por el modo de orar. Deberíamos entonces realizar todo un estudio sobre el Salterio. La invocación del hombre a Dios es principalmente una invocación a su gracia. Todos los temas señalados se encuentran en el siguiente texto, pero entremezclados:

“Iahvé, tu bondad (*hesed*) llega al cielo, tu fidelidad (*'eumenah*) hasta las nubes; tu justicia (*sedeq*) es como las altas cordilleras; tus juicios (*michpat*) son un océano inmenso... prolonga tu lealtad (*hesed*) con los que te reconocen y tu justicia (*sedaqah*) con los hombres sinceros”.⁴⁰⁸

Súplicas invocadoras del favor (derivados de *hen*) de Dios, pero sin olvidar nunca su justicia; ésta es objeto de una expectativa. Tal justicia es el reino de Dios: llegamos al evangelio.

Otra cosa que se iba desarrollando y encontrará toda su profundidad en el Nuevo Testamento, por la revelación del misterio de la adopción en Cristo, característica de la gracia cristiana, es el sentimiento de la paternidad de Dios. En primer término, es el pueblo de Israel el hijo de Iahvé, un “pueblo santo”, “elegido”, “adoptado” con ocasión de la huida de Egipto: “Israel es mi hijo primogénito”;⁴⁰⁹ ello le permite aspirar a una especie de familiaridad con Dios. El P. Lagrange escribe: “El sentido individual estaba lo suficientemente establecido como para que el fiel invocase a Dios en una oración íntima”.⁴¹⁰

B) EN EL NUEVO TESTAMENTO

Una de las características más notables del Antiguo Testamento es una *expectativa creciente*. Se encuentra como vuelto hacia algo que ha de suceder. Esto, anunciado ya en la Promesa, permanece oscuro, sobre todo si lo consideramos “históricamente” con ojos pre-cristianos. Hay diversas líneas entrecruzadas y cuya convergencia no se descubre del todo: se espera a un rey, un sacerdote, un reino de justicia, una exaltación del pueblo de Dios en torno al cual se agruparán todas las naciones, se espera a un servidor de Yahvé, descrito tanto como una persona cuanto como el Israel de Dios colectivo, se espera el día del Señor, etcétera. Es toda una escatología en la que es muy difícil distinguir entre la era mesiánica y el fin del mundo. Precisamente porque es profético y habla de realidades que todavía no se ven, el Antiguo Testamento está lleno de equívocos y oscuridades. La Revelación cristiana nos descubre todas sus riquezas y sus límites.

La gran revelación del Nuevo Testamento que todo lo aclara, porque supera todo lo que se podría prever, es el mismo Nuestro Señor Jesucristo: todo lo que el Padre hizo en Él y por Él para la salvación del género humano. Todo eso es la gracia. Iahvé ha manifestado su favor gratuito, su bondad, su misericordia, su fidelidad a las promesas de la Alianza, de un modo inaudito e insospechado.

Hay evidentemente una realidad nueva y habrá una palabra nueva por la misma plenitud que entra en juego: *Gracia*. Pero no hace irrupción de inmediato. La realidad por ella designada será expresada antes, y a menudo, con términos antiguos, llevados al máximum de intensidad en su significado. Los Evangelios Sinópticos casi no contienen el término gracia. Es san Pablo quien la introduce con estruendo y la convierte en un término esencial de la Revelación cristiana. Él solo la emplea dos veces más que todos los otros escritos juntos. San

408 *Sal* 36, 6 s.

409 *Ex* 4, 22.

410 *Judaisme*, p. 460; cita *Is* 63, 16 s. y 64, 7: "porque tú..."

Juan, quien acepta y emplea el sentido paulino en el Prólogo, no la vuelve a repetir. Pareciera que no se hubiese prestado espontáneamente para traducir las palabras de la predicación de Cristo.

1. - Los Sinópticos

Χάρις no se encuentra ni en san Mateo ni en san Marcos. San Lucas, quien conocía demasiado a Pablo como para no estar enterado, la emplea poco, sin embargo, y en un sentido más en conexión con el Antiguo Testamento. Su uso más significativo lo encontramos en la escena de la Anunciación: “Salve, llena de gracia” (6,Π∇Δ49≅μΞ<0).⁴¹¹ En este participio perfecto la Iglesia y la exégesis teológica han leído una plenitud de sentido justificada por el contexto general del Nuevo Testamento, pero que el texto de Lucas, tomado aisladamente, no impone. Como otrora Noé, Abraham, Moisés, Salomón, “María ha encontrado gracia a los ojos de Dios”;⁴¹² se trata del “favor gratuito” (*Hen*) del Antiguo Testamento. Es verdad que este favor la colma de modo perfecto y plenamente, pero en orden a una misión cuyo contenido real se conocerá sólo después. Por ahora esa misión se señala con las palabras que en el Antiguo Testamento pertenecen a la expectativa mesiánica. Como el antiguo tabernáculo, María será cubierta por la sombra del Espíritu de Iahvé, se sentirá repleta de su presencia; dará a luz milagrosamente al verdadero heredero de David, quien restaurará su trono para reinar en él eternamente. En este mismo contexto, el nombre de “Hijo de Dios” no puede tener todo su verdadero sentido sino en virtud del conjunto de la Revelación Cristiana (lo cual no significa que la fe de María no haya sido clara).

San Lucas pone dos veces el término χάρις en labios de Cristo (cuatro con las repeticiones) y una de las dos el texto paralelo de san Mateo trae μισθόν en lugar de χάρις:

Lucas: “ποιῶ ὑμῖν χάρις ἐστίν: *quae vobis est gratia?*”⁴¹³

Mateo: “τίνα μισθὸν ἔχετε: *quam mercedem habetis?*”⁴¹⁴

Por lo tanto, más que a los términos, se ha de atender al objeto mismo de la predicación de Cristo. Se ve así que en los Sinópticos la revelación de la gracia es esencialmente la proclamación del Reino, con toda la riqueza y polivalencia de esta expresión y sus múltiples implicancias: reino al mismo tiempo realidad interior y comunitario, ya inaugurado (edad de la gracia) pero orientado hacia la consumación de la gloria. Lo que en teología denominamos gracia tiene todas esas dimensiones.

Además se ha de subrayar la insistencia sobre la paternidad universal de Dios. Título considerado, no como uno de tantos, sino como el verdadero. Señalemos también un punto importante para nuestro tratado: la antinomia que encontramos entre don gratuito y mérito. El Reino de Dios es a la vez don y justicia.⁴¹⁵ Aparece ya en la primera lectura del Evangelio: “no temáis pequeña grey, plugo a vuestro Padre daros el Reino”;⁴¹⁶ “está preparado desde la constitución del mundo;”⁴¹⁷ Dios lo da como quiere, aun a los obreros de la hora undécima; a

⁴¹¹ Lc 1, 28.

⁴¹² Lc I, 30.

⁴¹³ Lc 6, 32: “¿qué gracia tendréis?”.

⁴¹⁴ Mt 5, 46: “¿qué recompensa tendréis?”.

⁴¹⁵ Cf los análisis de RIVIÈRE, en DTC, col. 593 a 612.

⁴¹⁶ Lc 12, 32.

⁴¹⁷ Mt 25, 34.

los que elige⁴¹⁸ y, sin embargo, lo merecen las buenas obras: “no son los que dicen Señor, Señor, quienes entrarán en él”;⁴¹⁹ es un salario: parábola de los talentos.⁴²⁰

2. - San Pablo⁴²¹

A él le estaba reservado expresar con palabras nuevas lo que denomina “las impenetrables riquezas de Cristo”.⁴²² Proclama haber recibido el ministerio de la palabra para dar “testimonio del Evangelio de la gracia de Dios”.⁴²³ Santo Tomás, en su comentario a las Epístolas, las agrupa sistemáticamente en torno a la idea de gracia. Es una propuesta simultáneamente artificial y profundamente verdadera.

a) *El vocabulario cristiano*

Pablo introduce o consagra en su plena acepción la palabra que designará en adelante esta realidad de aspectos múltiples e insondables: *χΑΡΙΣ*. No se trata de un término inusual, ya lo sabemos. Pero él le ha dado un sentido cristiano que ahora lo acapara. Esta palabra pertenecía al griego clásico y era corriente en el lenguaje profano; poseía cuatro acepciones principales:

* Un sentido fundamental de *belleza*, lo que encanta o es agradable de ver, complace, el gozo de los ojos (*χαίρειν* : regocijarse); término muy griego;

* Este primer sentido conduce al segundo: la complacencia misma = benevolencia, amor, *favor*;

* De ahí naturalmente se pasa al efecto del amor: el *don*;

* Finalmente, del don surge la acción de gracias: la *gratitud*.

Según Bonnetain tenía también un sentido religioso en Grecia.⁴²⁴

El término latino *gratia* se presta a las mismas acepciones. Tal vez la derivación era un poco distinta, y la belleza —expresada, por ejemplo, en el adjetivo “*gratiosus*”— no era el sentido fundamental; según algunos era más bien el de “*gratitud*”.

En la acepción cristiana asimismo encontramos esos diversos sentidos, pero parcialmente invertidos:

* Lo primero es el *favor* o amor del Padre celestial; es iniciativa suya gratuita. Amor de Dios Creador de la bondad de lo que ama; la elección precede a la bondad del elegido (Jacob y Esaú; cf S. Pablo).

* El amor de Dios es siempre eficaz, se traduce por un efecto en la criatura, por un don. Este don se llamará también gracia en dependencia del amor-gracia que lo causa. El Antiguo Testamento no podía imaginar la riqueza de este don: comprende todo cuanto

418 *Mt* 13, 11; 16, 17; etc.

419 *Mt* 7, 21.

420 *Mt* 25, 14-30.

421 Para este punto y el siguiente, cf DENIS P., *La révélation de la grâce dans St. Paul et St. Jean*, Lieja, 1948.

422 *Ef* 3, 8.

423 *Hch* 20-24.

424 En DTC, palabra “*grâce*”, col. 750-51. Para el mundo de lengua griega, la palabra gracia (*χαρις*) era un concepto bien conocido y frecuentemente empleado. Las facetas de esta palabra, de tan rico contenido, son, de una parte, amabilidad, atractivo, encanto —consecuentemente, cierta calificación estética— y, de otra, favor, benevolencia, beneficio y don, agradecimiento y acción de gracias: denominaciones tomadas del terreno de la relación personal. Puede hallarse también en la fraseología del culto imperial helenístico, como expresión de la dignación del señor, lo mismo que en documentos de la religión popular inferior, los papiros de magia, donde se acerca al terreno y concepto de fuerza misteriosa. Aristóteles, en su definición (*Ars Reth.* B 7, 1385a), expresa el carácter, fuertemente elaborado por la literatura del Nuevo Testamento, de gratuidad y oposición a paga.

Dios hace por el hombre, especialmente por su salvación. La gracia es la gran obra de la salvación, cuyo centro es Cristo quien nos es dado y nos da el Espíritu.

* Efecto de ese don es hacer al hombre bueno, justo, agradable a los ojos de Dios, ponerlo en estado de aceptación (de gracia). Éste era el sentido fundamental griego.

* Luego sí —como antes— la “acción de gracias”, aunque no sólo personal (eucaristía).

b) La enseñanza de san Pablo

b.1. La gracia es cierta efusión de la bondad y de la liberalidad de Dios y tiene relación con las personas divinas. Proviene de la iniciativa del Padre; nos es dada por Jesucristo a quien nos asimila como al Hijo Primogénito; es derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, quien nos otorga una actitud verdaderamente filial, haciéndonos exclamar: “Abba”, Padre. La traducción por *favor, benevolencia*, es pues, sin lugar a dudas, ampliamente válida. Realmente gracia no designa aquella benevolencia de Dios que como Creador concede a todas sus criaturas. Gracia en san Pablo es un concepto manifiestamente soteriológico. Donde habla de gracia, habla, con pocas excepciones, de la redención; la fórmula “según gracia” o “por gracia”, encontrada muy a menudo en sus escritos, significa la absoluta iniciativa de Dios en la obra de la redención. Según su libre voluntad, según su libre elección hemos sido salvados. En la polémica teológica con el judaísmo, la gracia, además de designar el origen de la redención, es decir, la voluntad o designio salvador de Dios, recibe el carácter del principio que domina toda la historia de la salud; no en el sentido que la falta de justicia propia sea en el juicio suplida por la benignidad del juez —no se halla la idea de hacer gracia en lugar de justicia—, sino que la propia justicia, por acto espontáneo de la voluntad de Dios, por gracia justamente, ha quedado, por de pronto, desvirtuada; se ha desvirtuado la ley. “Según gracia” fuimos llamados antes de los tiempos eternos;⁴²⁵ según la riqueza de su gracia poseemos la redención,⁴²⁶ según “la elección de la gracia” queda aún ahora un resto del pueblo judío que se ha salvado.⁴²⁷

b.2. La gracia es una obra operada por Dios por encima de todo lo que podían dar la naturaleza y la ley, obra que realiza en nosotros la verdadera justicia, o sea, la que excluye la condenación, porque hace de nosotros una nueva criatura, revestida de Cristo después de haber sido bautizada en su muerte. *La gracia es un acontecimiento de salud*. Ahora bien, esta voluntad salvadora de Dios no es algo abstracto: el designio tomado antes de todo tiempo se reveló en Cristo.⁴²⁸ Podemos precisar y decir que donde se habla de gracia se habla en último término de Cristo. Χάρις es justamente ἡ χάρις ἣν ἔχει Χριστῷ Ἰησοῦ,⁴²⁹ Χάρις ἣν ἔχει τοῦ θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.⁴³⁰ Por Él vino la gracia. Los sufrimientos destinados a Cristo y la gloria que habría de seguirlos, son la gracia de la cual hablaron los profetas.⁴³¹ A veces la gracia indica la obra misma de la redención.⁴³² La gracia y el sacrificio de la muerte de Cristo son ideas intercambiables en *Ga 2, 21*.

⁴²⁵ 2Tm 1, 9.

⁴²⁶ Rm 4, 16.

⁴²⁷ Rm 11, 5.

⁴²⁸ 2Tm 1, 9.

⁴²⁹ 2Tm 2, 1.

⁴³⁰ Rm 5,5.

⁴³¹ Cf. 1P 1, 10-11.

⁴³² 2Co 8, 9.

b.3. esta obra ha asumido, para el conjunto de la humanidad, forma de dispensación, o economía histórica sumamente sabia; ha sido preparada por una lenta maduración. Después de la caída del primer Adán, muchos períodos se han sucedido: cuando “no existía la ley”, cuando se inauguraba la promesa hecha a Abraham, cuando la ley era como un pedagogo conducente hacia Cristo segundo Adán. En Él se recapitulan todos los elegidos e inclusive, en cierto sentido, la creación entera. La gracia de la justicia había sido ya concedida antes de Cristo, pero a la fe que tendía hacia Él, al confiar en Dios remunerador o a través de las figuras de la economía antigua. Con Cristo y en Él, ahora es concedida con una extraordinaria efusión del Espíritu, manifestada por la abundancia de carismas, pero cuyo don principal es la caridad. En efecto, la gracia revelada en Cristo no es tampoco una manifestación de la voluntad divina de salud, aislada de la historia, sino que instala al cristiano en la comunidad con Dios. En este sentido hemos de entender la bendición situada al comienzo y al final de la mayor parte de las epístolas. Dios nos ha dado gracia en su Amado.⁴³³ El cristiano “está” ahora “en la gracia” y en ella ha de perseverar.⁴³⁴ Sin embargo esta comunidad divina no es una realidad ideal o intencional, sino el don de salud, el bien de salud simplemente. La capacidad particular y única de la palabra χάρις es que ha podido utilizarse para significar intención y don. La gracia de Dios no sólo opera la salud por la redención sobre la cruz, sino que es también salud, esto es, crea una nueva realidad. Gracia y justicia se hallan a veces yuxtapuestas con el mismo valor. Estar separado de Cristo significa estar fuera de la gracia.⁴³⁵ La “gracia sobreabundante” y el “don de la justicia”⁴³⁶ son dos modos de designar la misma realidad, vista una vez desde el que da, y otra desde el que la recibe. Ahora impera la gracia,⁴³⁷ el poder del pecado ha sido roto por la gracia⁴³⁸ y ella nos educa.⁴³⁹ Si nos falta la gracia, lo malo puede crecer en nosotros.⁴⁴⁰ Con ella hemos de nutrir el corazón,⁴⁴¹ por ella fortalecerlo.⁴⁴² Ella es la causa también de los distintos carismas concedidos al cristiano.⁴⁴³ El pleno sentido de la gracia no se comprende si sólo se entiende como intención o disposición de salud, con la cual el hombre puede consolarse; ella es en la vida del cristiano una fuerza básica, una característica, que aparece aun más claramente en lo siguiente.

b.4. Esta gracia es una *vida nueva* en Cristo, hacia la cual somos encaminados constantemente por el socorro de Dios, quien obra en nosotros el querer y el hacer sin que podamos ni glorificarnos ni redimirnos: somos la arcilla y Él es el alfarero. Somos incardinados en una asamblea o recapitulación que es el mismo cuerpo de Cristo, en el que cada uno tiene su función según “la medida del don de la gracia”.

b.5. ¡Todo nos es *dado*! ¿Qué tenemos que no hayamos recibido? Sin embargo, este don crea en nosotros una especie de *derecho nuevo*: ya que hemos sido hechos

433 *Ef* 1,6.

434 *Rm* 5, 2; Cf. *1P* 5, 12; *Hch* 13,43.

435 *Ga* 5,4.

436 *Rm* 5, 17.

437 *Rm* 5, 21.

438 *Rm*. 6, 14.

439 *Tt* 2, 11s.

440 *Hb* 12, 15.

441 *Hch*, 13, 19.

442 *2Tm* 2, 1.

443 *Rm* 12, 6; *1Co* 1, 4-7.

hijos por esta gracia, somos también herederos de Dios y coherederos de Cristo. Si nos comportamos como hijos, heredaremos el reino, que no pueden poseer ni los asesinos, ladrones, impúdicos, impíos, etcétera. La vieja antinomia entre don gratuito y mérito encuentra aquí su solución...

b.6. La gracia es un poder salvador. El carácter dinámico de la gracia se ve con particular claridad cuando san Pablo habla de sí mismo. “Te basta mi gracia”, se le responde de parte de Dios, y se añade: “Porque mi poderse se muestra plenamente en la flaqueza”.⁴⁴⁴ Este poder o virtud de Dios no permaneció estéril en san Pablo⁴⁴⁵, sino que obró en él para el apostolado entre los gentiles. “Según el don de la gracia que le fue concedida”, fue hecho ministro del evangelio;⁴⁴⁶ “según la gracia que le fue concedida”, como sabio arquitecto — χάρις está también íntimamente vinculada con σοφία⁴⁴⁷— ha puesto el fundamento.⁴⁴⁸ Pero la gracia no es una dotación, un don separable del dador. Esto no hay que perderlo nunca de vista. La gracia significa que Dios obra. Sobre los mismos carismas se dice: “Todo esto lo obra un solo y mismo espíritu”.⁴⁴⁹ No existe tal fuerza desligada de Dios. “De los cuales (se refiere a los demás apóstoles) nada recibí; antes al contrario, cuando vieron que yo había recibido el evangelio de la incircuncisión, como Pedro el de la circuncisión —pues el que obró en Pedro para el apostolado de la circuncisión, obró también en mí para el de los gentiles— Santiago, Cefas y Juan, que pasan por ser las columnas, reconocieron la gracia a mí concedida, y nos dieron a mí y a Bernabé la mano en señal de comunión, para que nosotros nos dirigiésemos a los gentiles y ellos a los circuncisos”.⁴⁵⁰

3. - San Juan

San Juan nos ofrece otro estilo y hace resaltar otro aspecto del misterio de la gracia. En el cuarto Evangelio emplea tres veces seguidas en el prólogo el término χάρις en su acepción más elocuente, pero luego ya no la utilizará más, del mismo modo que ya no vuelve a utilizar el término Δογος. Es evidente que el Prólogo no constituye una introducción más, sin importancia; por el contrario, se trata de uno de los textos más madurados y lleno de sentidos de este evangelio, y la clave de su interpretación:

Vers. 14: πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας

Se trata de la gloria (δοξα) del Hijo Único. Esta expresión recuerda el hebraísmo “bondad y verdad” y es como su pleno desarrollo en la revelación del Hijo de Dios. El contexto inmediato contribuye a dar a χάρις un sentido determinado. Su empleo en los versículos siguientes precisa la acepción plenamente cristiana de ese término, que se asimila perfectamente al sentido paulino:

Vers. 16: ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος

444 2Co 12, 9

445 ICo 15, 10

446 Ef 3, 7

447 Cf 2Co 1, 12

448 ICo 3, 10

449 ICo 12, 11

450 Ga 2, 8-10

Esta locución ha sufrido diversas traducciones. Se puede ver allí la abundancia de una gracia que no se termina de conceder: gracia sobre gracia, gracia tras gracia (Vulgata: *et gratiam pro gratia*). Los Padres Griegos le dan un sentido que tiene la ventaja de preparar el versículo siguiente: substitución de la economía antigua por el régimen de la gracia; aquella era ya un don de Dios, pero diferente. El inconveniente para esta exégesis es que el versículo 17 opone simplemente ley y gracia en una perspectiva muy paulina:

Vers. 17: “La ley nos ha sido dada por Moisés, la gracia y la verdad han venido por Cristo”.

Esto es lo que aclara todo y da a χάρις un sentido plenamente cristiano. La gracia es la gran obra reservada a Jesús, quien posee su plenitud y su dispensación. Encontramos el binomio “gracia-verdad”, pero ya está claro que cada una de estas palabras tiene un sentido que desborda el que tenían en el Antiguo Testamento. El término ἀληθεια (*veritas*), tan de san Juan, conserva indudablemente su antiguo sentido de fidelidad y firmeza, pero reviste además el significado de verdad en sentido estricto, revelación del ser mismo de Dios, como lo precisa más aún el

Vers. 18: “a Dios nadie lo ha visto nunca; el Hijo Único de Dios, que está en el seno del Padre, es quien nos lo ha manifestado (ἐξηγησατο)”.

Esta palabra χάρις no se encuentra ya ni en el cuarto evangelio, ni en la Iª Epístola, sin embargo tan llena de la idea de gracia. Aparece sólo al principio de la IIª y al final del Apocalipsis, pero en fórmulas de saludo que nada de especial contienen. Tampoco retoma la noción central de los Sinópticos sobre el Reino de Dios. Parece que esta expresión se transformó muy pronto en arcaica, o, quizás, se especializó en un sentido escatológico.⁴⁵¹

En el cuarto evangelio y en todo san Juan es esencialmente *la vida eterna* o, simplemente, *la vida*, que nos da un nuevo nacimiento y viene del Espíritu, la que es simbolizada por el agua viva y mantenida por el “pan de vida”; es la luz, que luce en las tinieblas y las tinieblas no comprenden, pero que otorga el Hijo de Dios, así como devuelve la vista al ciego de nacimiento. Pero en todo esto lo principal es el Amor del Padre por el Hijo y por nosotros. Además, nadie llega hasta el Hijo si el Padre no lo trae. La revelación de la gracia en san Juan acaba naturalmente en la de la caridad (ἀγάπη), que nos es dada, pero que es ante todo Dios mismo: “Deus caritas est”.

Podríamos establecer un parangón entre san Pablo y san Juan para comprobar que tratan de la misma realidad. No es necesario. Pero es fácil descubrir otro estilo y otra temática. Lo de san Juan es, sobre todo, una “ontología” (el tema de la divinización) de la gracia; lo de san Pablo una “psicología” (los temas de la conversión, libertad y gracia, gracia y pecado). Los Padres de Oriente han seguido sobre todo al primero, los de Occidente al segundo, como veremos enseguida.

451 Cf BONNETAIN, l.s.c., col. 951
www.traditio-op.org

ARTÍCULO II

EL DOGMA DE LA GRACIA

I- LA TRADICIÓN GRIEGA

El contenido de las enseñanzas de los Padres griegos es rico y complejo, formulado en un ambiente condicionado por las controversias trinitarias y cristológicas. Algunas de las enseñanzas de estos grandes pensadores son dignas de mención, porque de una manera directa o indirecta son útiles para nuestro Tratado.

1.- *Al hacerse hombre el Verbo santifica la naturaleza humana.* Pero pensar que el solo contacto del Verbo santifica y redime podría llevar a posponer el misterio de la Cruz en beneficio de la obra de la Encarnación y de su influjo quasi ontológico (al estilo de Escoto, Teilhard de Chardin y otros). Pero los Padres orientales no se engañaron. Su teología de Cristo es ante todo soteriológica. Para poner de relieve la integridad de la naturaleza humana de Cristo, insisten en el principio de que “lo que no sea asumido no podrá ser redimido”. Eso no significa que es el solo hecho de asumir el que redime, sino que el Verbo ofrece sobre la Cruz todo cuanto ha asumido en su naturaleza individual. Por este acto redentor integra a todos los hombres a su propia humanidad santificada. Esta integración es una participación que los transfigura y diviniza. El Verbo se hace hombre para elevar el hombre hasta Dios. La “divinización” es el don de la gracia y el sentido del progreso humano.

Así me parece lícito decir que más que una “psicología” hacen una “ontología” de la gracia.⁴⁵²

Pero surgen algunos problemas importantes. La incorporación del cristiano a Cristo implica, al menos para el adulto, una conversión y un acto libre personal. La vida en Cristo supone una fidelidad cotidiana que puede ser interrumpida por el pecado. La gracia es un don y un socorro indispensable. ¿Cuál es su relación con la libertad, sea antes como después de la conversión? ¿Cuáles son sus relaciones con el pecado, la ley y los preceptos? ¿Qué da la gracia al hombre? Todos estos problemas o interrogantes son suscitados por la temática paulina; los Padres griegos no los desconocieron, por haber leído muy bien a san Pablo, y, además, la vida cristiana basta para plantearlos a todos, especialmente a los pastores. Mas lo cierto es que no especulan sobre ellos. Sus reflexiones son siempre de orden práctico. Se limitan a fórmulas comunes, indiferenciadas, inmunes a los errores que agitaron el Occidente. Los molinistas echaron mano con frecuencia de varias expresiones de los griegos, no sin imprudencia, porque muchas de ellas suenan, en Occidente por lo menos, a pelagianismo. Pero, además, es atribuir a los griegos preocupaciones que no tuvieron. Porque una cosa es la imprecisión de los términos por indiferencia de las fórmulas utilizadas antes de la consideración a fondo de un problema y otra una posición abrazada y defendida con conocimiento de causa. El mismo san Agustín, al principio, pronuncia fórmulas totalmente semipelagianas en lo material.

452 Cfr. BARDY G. “Grecs et Latins dans les premières controverses pélagiennes”, en *Bulletin de Litterature Éclesiastique*, (1948) 3-20; GALTIER P., *Le Saint Esprit en nous, d'après les Pères Grecs*, Roma, 1946; GROS, J. *La divinization du Chrétien d'après les Pères grecs*, Gabalda, Paris, 1938; LOT-BORODINE, M, “La doctrine de la deification dans l'Église grecque j'usqu'au VI siècle”, en *Revue d'histoire de religions*, 1933. MERSCH S.J., *Le Corps Mystique du Christ*, 2 vol., Paris. 1936; SLOMOKOWSKI, A., *L'Etat primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant saint Augustin*, Paris, Gabalda, 1928; E. SAURAS, *El Cuerpo Místico*, BAC, Madrid, 1952.

2.- Mientras el Oriente se hallaba ocupado en controversias conducentes al Concilio de Éfeso y, veinte años después, al de Calcedonia, el Occidente estaba sumergido en una crisis no menos grave de una decisiva influencia: la crisis pelagiana. El Oriente se preocupaba de la Persona y las dos naturalezas de Cristo, el Occidente de la gracia y la libertad, del pecado original y de la predestinación. Es notable que el Oriente no se interesara por la condenación de Pelagio y no se la asociara en Éfeso, sino cuando creyó ver una relación y un compromiso entre Nestorio y Celestio (discípulo de Pelagio). Pero, de la misma manera que en Occidente se seguiría empleando durante algún tiempo, para designar la humanidad de Cristo, la expresión “homo assumptus” (de sabor netamente nestoriano), en Oriente se seguirían empleando expresiones equívocas para el Occidente después de la condenación de Pelagio.⁴⁵³

3.- La primera polémica se entabla, en realidad, —tanto en Oriente como en Occidente— con los *gnósticos*. Estos excluían radicalmente la existencia de todo orden sobrenatural y, en consecuencia, de la gracia. Según ellos, la salvación de la humanidad no depende ni de la gracia, ni de la libre voluntad del hombre, sino de la misma naturaleza, físicamente considerada. Distinguían tres categorías de sujetos: a) los *hílicos* o materiales, para quienes no existe posibilidad alguna de salvación: en ellos no se encuentra ni la más mínima “partícula celestial” infundida por el Creador en su materia; b) Los *psíquicos*, en quienes existe dicha partícula, pero en permanente equilibrio con la materia: si necesitan de la Redención es únicamente para seguir el impulso de tal partícula, una vez que les ha sido comunicada la “gnosis” por el Redentor; c) los *pneumáticos* o espirituales que se encuentran ya determinados físicamente a la salvación, en virtud del “pneuma” o Espíritu que en ellos habita. El gnosticismo fue refutado por los Padres Apostólicos, san Ireneo y san Clemente de Alejandría.⁴⁵⁴

II.- LA TRADICIÓN LATINA

La idea dominante en la tradición latina es incuestionablemente el problema de la salvación. San Agustín sobresale por su vigor especulativo y su sutileza dialéctica. Estudia los misterios de la Trinidad y la Encarnación con tanta o más penetración que cualquier otro Padre, pero su pensamiento está dominado por las cuestiones de la Bienaventuranza y de los caminos por los cuales el hombre, en su actual estado concreto, puede alcanzarla. Mas este estado es de deficiencia; el hombre ya no se encuentra en el estado de su verdadera naturaleza; y, lejos de poder encontrar en sí mismo los medios para alcanzar su salvación, sólo puede recibirlos de Dios por una misericordia gratuita. Es la gracia; sobre todo bajo su aspecto de *socorro*. Y esto es ponerse en el contexto de la *Epístola a los Romanos*; es plantear el problema de las relaciones entre gracia y naturaleza, gracia y ley, gracia y libertad. Y si se piensa en los equívocos involucrados en los términos *naturaleza* y *libertad*, se

453 Para la doctrina de los griegos sobre el tema de la gracia, cf CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo*, Cap. II, 64-83, bibliografía p. 65, ed. s. c.

454 Cf K. RAHNER S.J., “De termino aliquo in theologia Clementis Alexandrini qui aequivaleat nostro conceptui entis supernaturalis”, en *Gregorianum*, 1937, 426-431.

adivinan fácilmente las dificultades que se presentaban y cristalizaban en el momento de la crisis pelagiana.

A.- La polémica con los pelagianos y el XVI Concilio de Cartago

Ya hemos examinado la doctrina de este Concilio con ocasión del estudio del dogma del pecado original.⁴⁵⁵ Su enseñanza se halla en función de las tesis pelagianas. ¿Cuál es la esencia de esta primera gran herejía del Occidente? La afirmación fundamental de Pelagio⁴⁵⁶ (de la que es simple consecuencia la negación del pecado original) es la “intangibilidad” de la voluntad libre. No se puede concebir una disminución de la libertad. La voluntad ya no existiría si no tuviese igual poder para el bien y para el mal, o pudiese sufrir el menor influjo externo. Un influjo interno no significa nada; contradice o repugna a la misma naturaleza de la voluntad. Todo hombre se encuentra, como Adán, frente al bien y al mal con toda su capacidad de elegir entre ambos. En este sistema, el término *gracia* sólo puede poseer un sentido exterior, objetivo y jurídico. La Redención operada por Cristo es gracia en el sentido de que la vida y la muerte de Cristo son para nosotros un admirable ejemplo de santidad y ha merecido el perdón de los pecados cometidos por los hombres. Pero depende únicamente de nosotros imitarlo, haciendo el bien (lo mismo que sostenía inversamente para la transmisión del pecado original). Así, pues, el pelagianismo, si bien concedía la necesidad de la gracia externa de la Revelación, negaba absolutamente la necesidad de una gracia interna, que eleve y capacite al hombre.

Es mérito de la Iglesia de África, y sobre todo de san Agustín, haber comprendido de inmediato el veneno de este naturalismo absoluto y su radical oposición al cristianismo. No es fácil resumir la enseñanza de Agustín sobre la gracia. Además de las dificultades propias de su género literario de expresión, existe para nosotros el riesgo de dar a sus palabras el sentido que estamos acostumbrados a darles después de leer santo Tomás; podríamos volver incoherente su pensamiento, multiplicando los equívocos.

1) Las tesis de Pelagio

Aunque ya hemos recordado las principales afirmaciones de Pelagio (especialmente las relativas al pecado original), creo conveniente repetir aquí aquella síntesis. Su enseñanza se reduce a tres grandes tesis:

a) *El pecado original no existe*: por tanto no podemos hablar de efectos o lesiones del alma que deriven de dicho pecado. Se trata de un pecado personal de Adán, y si se afirma que

455 Cf BASSO, D., *Justicia Original y Frustración Moral*, ed. Abeledo Perrot. Buenos Aires, 2000

456 Pelagio, monje británico del siglo V, vivió primero en Roma, luego en África y finalmente en Palestina. Despertó gran admiración en Teodoro de Mopsuesta, Nestorio y otros orientales de la época. Fue racionalista y naturalista; al aplicar los principios de la filosofía a las doctrinas de la Fe, terminó asimilando las últimas a una medida no racional. Pelagio fue más un estoico clásico que un verdadero cristiano, porque, al exagerar el poder de la voluntad humana, en la práctica llegó a establecer en ella la única raíz del bien moral. La doctrina pelagiana se conoce sobre todo a través de las obras de san Agustín, su principal opositor, quien la conocía de fuentes directas. Cf AMANN, E “Pelagianisme”, en DTC, t. 12, 675-715; “Semipélagianisme”, IBIDEM, t. 14, 1796-1850. G. DE PLINVAL, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausana, 1943; “Les luttes pélagiennes dans l'histoire de l'Eglise”, en Flichte et Martin, t. 4, 79-128; “Points de vue récents sur la théologie de Pélage”, en *Recherches de Science Religieuse*, 1958, 227-236. DE PLINVAL, quizás el mejor especialista sobre este tema, critica, en el último trabajo citado, el intento por “reflotar” la postura de Pelagio ensayada por T. BOHLIN (*Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Upsala, 1957) y de J. FERGUSON (*Pelagius*, Cambridge, 1956), ambos protestantes. Posteriormente, también entre los teólogos católicos se han dado ensayos semejantes. Trataremos el punto al hablar de la teología contemporánea.

éste lo trasmite a sus descendientes es en el sentido de que ellos lo imitan al pecar. Además, Adán fue creado exactamente en el mismo estado en el cual actualmente nacen todos los otros hombres: mortal y sujeto a todas las concupiscencias, pero dotado del vigor suficiente y necesario para evitar el pecado si hubiese querido. Los males a que está sujeto el hombre no son *efectos* de un pecado original, sino *defectos naturales*. El bautismo no se administra para borrar el pecado original, sino únicamente para borrar los pecados personales que cada hombre comete. Los niños, que no pueden cometer pecados personales, son bautizados para que puedan ser admitidos en el Reino de los Cielos. Pelagio distinguía el *Reino de los Cielos* de la *Bienaventuranza o Vida Eterna*, consistente en la visión de Dios; a ésta son admitidos todos los hombres, aun quienes mueren sin el bautismo; a aquél son admitidos solamente los bautizados.

b) *Los hombres pueden alcanzar la bienaventuranza sin ninguna ayuda sobrenatural:* por tanto, la gracia sería superflua. Lo llamado gracia es la misma naturaleza del hombre racional y libre, dueño de sus propios actos; es en este sentido como se habla de “gracia de posibilidad” de la vida eterna. También puede afirmarse —siempre según Pelagio— que la gracia es la misma “ley evangélica” promulgada por Cristo y que obra sólo desde el exterior, orientando la acción del libre albedrío. Así, se puede denominar “gracia” la *remisión de los pecados*, si fuese necesaria. Esta remisión consiste simplemente en una mera no-imputación;⁴⁵⁷ nada pone en el alma.

c) *Es necesaria cierta iluminación del entendimiento para llevar una vida recta:* supuesta la concesión de esta iluminación por parte de Dios, le podemos dar el nombre de “gracia interior”, así como se pueden llamar gracias internas ciertas mociones o inspiraciones de la voluntad. Todo esto facilita el cumplimiento de la ley, pero no es absolutamente necesario. Otrosí, todo auxilio divino, comprendido el “initium fidei”, puede merecerlo el hombre mediante el uso del libre albedrío. Y, puesto que Dios ha creado la naturaleza apta para realizar cualquier clase de bien, la salvación eterna depende de nuestra voluntad. Si alguno no alcanza dicha salvación, debemos ver la razón de ello en el mal uso de sus facultades, especialmente de su voluntad.⁴⁵⁸

2) La teología de san Agustín⁴⁵⁹

Siendo el principal antagonista del pelagianismo, la teología de san Agustín tiene gran importancia para delimitar los términos de la controversia y establecer los principios estrictamente propios del dogma definido en Cartago, distinguiéndolos de las ideas personales de este gran Doctor.

457 “Extrema se tangunt”; nótese como esta afirmación de Pelagio coincide con la de Lutero, un agustinista exagerado que niega la existencia del orden natural.

458 Al parecer, Pelagio sostuvo esta doctrina para contrarrestar el error de quienes intentaban excusarse de todos los pecados cometidos inculcando a las lesiones de la naturaleza y disculpando a la voluntad. Su naturalismo le condujo a caer en el error y exceso contrarios. Sus principales discípulos fueron Celestio y Julián de Eclana. El pelagianismo fue refutado principalmente por san Agustín y san Jerónimo; y condenado en varios concilios provinciales (I y II de Cartago, Milán y II de Orange) y por el ecuménico de Éfeso (a. 431).

459 Cf GILSON, E., *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, ; DE PLINVAL, G., *Pour connaître la pensée de Saint Augustin*, Bordas, 1954; DUFOUR L.X, “Grâce et Libre arbitre chez St. Augustin. A propos de «consentire vocationi Dei...propriae voluntatis est»”, en *Recherches de science religieuse*; PORTALIÉ, E. “Augustin”, en DTC, I, 2268-2472.

Existen en su concepción algunos principios claros, bastante conocidos; otros lo son menos, dada la dificultad para entenderlos.

a) El hombre ya no se encuentra en el estado en el cual Dios lo creó; ya no posee la naturaleza humana tal como la recibió Adán. Sin embargo, esa era su verdadera naturaleza. Comportaba un conjunto de dones y bienes denominados *gracia*, sobrenaturales sí, pero correspondientes a la constitución misma de esa naturaleza tal cual Dios la creó. No insiste sobre esta distinción, pero sí sobre la pertinencia —concretada por Du Bay (Bayo) en términos de derecho y exigencia— del debe y el haber. Mas el problema no reside allí. En aquella naturaleza original, Adán podía realizar el bien con sus solas fuerzas; su naturaleza era suficiente para ello. La voluntad, cuyo motor es amor no obligado, era verdaderamente libre por cuanto *podía no-pecar*; no era la libertad todavía reservada al cielo, consistente en *no-poder pecar*, porque le era absolutamente necesaria la asistencia divina. Pero *substantialiter* su naturaleza se encontraba al nivel de una vida sin pecado y no necesitada de otros dones.

b) El pecado pervierte esa naturaleza; la recibimos corrupta y mutilada: apenas merece el nombre de naturaleza. Hemos conservado la voluntad, capaz de bien y de mal, un “*arbitrium*”, pero hemos perdido la “*libertas*”, o sea, el poder de usar bien de la voluntad. Adán era dueño de la concupiscencia sensible, nosotros nacemos con una concupiscencia desbocada y viciada que nos arrastra y nos domina. Ya *no podemos no-pecar*. No nos falta el libre albedrío, pero sí el poder hacer buen uso de él para permanecer en el bien. ¿Cómo recobrar la independencia que nos permita dominar el impulso de la concupiscencia? Existe un solo camino: la gracia de Cristo. Observemos este detalle en la doctrina de san Agustín: en el estado original no se distingue bien entre la gracia y las fuerzas naturales; todo estaba unido y era natural en un sentido histórico; en el estado de pecado, por el contrario, se subraya la distinción, recalcando la impotencia de la naturaleza sin el socorro externo de una gracia que ya no posee y es absolutamente gratuita.

c) ¿Cómo concibe la gracia? Hay que cuidarse mucho al responder de no confundir sus nociones con las tomistas. 1) La voluntad es esencialmente amor, deleite. El deleite no es un peso opuesto a la voluntad, es el mismo querer. La voluntad se inclina espontáneamente a lo que más la deleita. En el estado de naturaleza caída lo que más la deleita son los placeres carnales, entendiendo por éstos las “tres concupiscencias” de san Juan, pero principalmente la lujuria. 2) La gracia libera la voluntad sólo a modo de deleite contrario. Si es suficientemente fuerte (sin lo cual se queda en simples veleidades) esta delectación sobrenatural triunfa. Es la noción de “*delectatio victrix*”, que aparece en Agustín sin el rigor sistemático del cual será investida en la tradición agustiniana; en tiempos del jansenismo se convertirá en el eje de todos los malentendidos sobre la eficacia de la gracia. Gracia eficaz en el sentido tomista y en el jansenista son conceptos opuestos. Pascal no salió de esta confusión por no haber analizado el concepto tomista de acto libre.

d) De todos modos, esta gracia todopoderosa es nuestra única fuerza para la salvación. Nada podemos sin ella: ni glorificarnos por algo, ni consentir en ella, ni pedirla, ni hacer buen uso de ella, ni prepararnos para recibirla; todo eso es don de la misma gracia. En Adán estábamos condenados. Si Dios da su gracia es por pura misericordia; si la rehúsa es por justicia; ni el pecador puede recriminar, ni el justo gloriarse. Dos amores han construido dos ciudades; pero el amor constructor de la ciudad de Dios es siempre gratuito, una gracia. Esta doctrina, abrupta en su conjunto, coincide sin dificultad con la *Epístola a los Romanos* y le es sustancialmente fiel, a pesar de utilizar una filosofía de la voluntad y de la libertad que no llega hasta las últimas consecuencias y permitirá a du Bay y a Janssens sostener la tesis de la compatibilidad del libre albedrío con una moción *necesitante*; le bastaría la “*libertas* a

coactione”, pero no exigiría la “libertas a necessitate”. De todas maneras, este pensamiento, rico, sutil y vigoroso es el contexto doctrinal de las primeras formulaciones dogmáticas. Permite comprender mejor el vocabulario y las intenciones exactas del Concilio XVI de Cartago. Pero es digno de notar que fue utilizada —a veces incluso literalmente—, no en lo que tiene de más arriesgado, sino en lo que tiene de más cercano al texto de san Pablo.

3) La definición dogmática. Los cánones de Cartago

Del Concilio XVI de Cartago (a. 418), durante largo tiempo confundido con el de Milevi cuyo nombre conservó hasta el día de hoy, ya conocemos la historia. Ya hemos estudiado⁴⁶⁰ los tres primeros cánones, enumerando como 3º uno que Denzinger trae como nota del nº 102.⁴⁶¹ Hay otros seis (Dz. 103-108). Son textos venerables que se han de leer con cuidado pero, lógicamente, en la perspectiva de la controversia pelagiana. En dicha perspectiva no es de extrañar que todas las decisiones conciliares comiencen con la doctrina sobre el pecado original, no sólo porque Pelagio lo había negado, sino además porque en la presentación agustiniana la doctrina de la gracia le es absolutamente inseparable; no se puede concebir la gracia sin referencia a la naturaleza, y la naturaleza es siempre considerada históricamente, ya sea en su verdadera realización antes de la caída, ya sea en su actual estado de corrupción y pecado.

Después de haber definido el pecado original, el Concilio condena las afirmaciones de Pelagio sobre la gracia, cerrando el paso a todas sus sutilezas y escapatorias. Dichas afirmaciones eran las siguientes tres:

1ª) La gracia es la remisión de los pecados ya cometidos, pero no un socorro para no cometerlos (canon 3º);

2ª) Si se pretende que sea un socorro, en todo caso lo será objetivamente, en cuanto nos indica lo que se ha de hacer, pero sin otorgarnos el poder hacerlo (canon 4º);

3ª) Si se quiere que este socorro nos conforte, será tan sólo para ayudarnos a hacer más fácilmente lo que, sin embargo, hubiéramos podido hacer por nosotros mismos (canon 5º).

Los últimos tres cánones atacan la pretensión pelagiana de que un hombre puede hallarse sin pecado y tener que pedir perdón sólo por los pecados ajenos.

a) Naturaleza y sentido de la gracia (cc. 3-5)

a. 1. Es un auxilio:

Dz. 103: 3.- “*Item placuit, ut quicumque dixerit, gratiam Dei qua iustificatur homo per J.C.D.N. ad solam remissionem peccatorum valere quae iam commissa sunt, non etiam ad adiutorium ut non committantur, A.S.*”⁴⁶²

No es verdad que la gracia consista en el sólo perdón de los pecados ya cometidos, como si el no cometerlos dependiera únicamente de la voluntad. La gracia es un *auxilio* necesario para no pecar, aún después de haber sido “justificados”. Nótese esta expresión “*gratiam qua iustificatur homo per J.C.D.N.*”: encierra todo lo que denominaremos “*gratia*

⁴⁶⁰ Me estoy refiriendo a mi libro, DOMINGO BASSO, *Justicia Original y Frustración Moral*, ed. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000.

⁴⁶¹ Dicho canon, de cuya autenticidad hoy nadie prácticamente duda, se refiere a la salvación de los niños muertos sin el bautismo. La cuestión muy controvertida es cómo debe interpretarse. Se ha escrito mucho sobre ello. En la Bibliografía General citamos diversas obras, pero existen muchas más.

⁴⁶² “Igualmente plugo: Quienquiera dijere que la gracia de Dios por la que se justifica el hombre por medio de Nuestro Señor Jesucristo, solamente vale para la remisión de los pecados que ya se han cometido, pero no ayuda para no cometerlos, sea anatema”.

gratum faciens”, la gracia justificante o santificante. San Agustín no se había interesado por la distinción entre gracia actual y habitual que no le imponían sus categorías. La gracia justificante es al mismo tiempo un auxilio conducente al bien y dador de fuerzas contra el mal. Ella mediante, Dios obra constantemente en nosotros.

a. 2. Este auxilio nos otorga *amor y fortaleza*:

Dz. 104: 4.- “*Item, quisquis dixerit eandem gratiam Dei per D.N.J.C. propter hoc tantum nos adiuuare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus quid appetere, quid vitare debeamus, non autem per illam nobis praestari ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus, A.S. Cum enim dicat Apostolus «scientia inflat, charitas vero aedificat» (I^a Co 8, 1), valde impium est ut credamus ad eam quae inflat nos habere gratiam Christi et ad eam quae aedificat non habere, cum sit utrumque donum Dei et scire quid facere debeamus et diligere ut faciamus, ut aedificante charitate scientia nos non possit inflare. Sicut autem de Deo scriptum est: «Qui docet hominem scientiam» [Sal 93, 10], ita etiam scriptum est: «charitas ex Deo est» [I^a Jn 4, 7]”.⁴⁶³*

La luz sobre cuanto ha de hacer el hombre también es un don de Dios, una gracia; pero la gracia no se limita a ser eso: nos da asimismo, y esto es lo más esencial, la posibilidad de amar lo que debemos hacer y el poder hacerlo: “facere diligamus atque valeamus”. La segunda parte del texto es, como en todos los cánones siguientes, una justificación escriturística de la doctrina contenida en el canon. Se reduce a lo actualmente denominado “consideranda”, cuyo interés es el de explicar mejor la aserción definida y la intención exacta del Concilio. Mucho se ha discutido si la interpretación de estos textos debe considerarse o no dogmática. A pesar de los subterfugios de Pelagio y de sus discípulos, es obligatorio afirmar que la gracia atañe a la voluntad, otorgándole la capacidad de amar y de obrar.

a. 3. Este auxilio es tan necesario que sin él nada podemos

D. 105: 5: “*Item placuit ut quicumque dixerit: ideo nobis gratiam iustificationis dari ut quod facere per liberum iubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tamquam et si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, A.S. De fructibus enim mandatorum Dominus loquebatur, ubi non ait «sine me difficilius potestis facere», sed ait: sine me nihil potestis facere» (Jn 15, 5)”.⁴⁶⁴*

463 “Igualmente, que la misma gracia de Dios por Jesucristo Señor nuestro sólo nos ayuda para no pecar en cuanto por ella se nos revela y se nos abre la inteligencia de los preceptos para saber qué debemos desear, qué evitar, pero que por ella no se nos da que amemos también y podamos hacer lo que hemos conocido debe hacerse, sea anatema. Porque diciendo el Apóstol: *la ciencia infla, mas la caridad edifica* [I Co 8. 1], como quiera que una y otra cosa son don de Dios, lo mismo el saber qué debemos hacer que el amar a fin de hacerlo, para que edificando la caridad, no nos pueda hinchar la ciencia. Y como de Dios está escrito: *El que enseña al hombre la ciencia* [Sal 93, 10], así también está: *La caridad viene de Dios* [I de Juan 4, 7]”.

464 “Igualmente plugo : Quienquiera dijere que la gracia de la justificación se nos da a fin de que más fácilmente podamos cumplir por la gracia lo que se nos manda hacer por el libre albedrío, como si, aun sin dársenos la gracia, pudiéramos, no ciertamente con facilidad, pero pudiéramos al menos cumplir los divinos mandamientos, sea anatema. De los frutos de los mandamientos hablaba, en efecto, el Señor, cuando no dijo: «Sin mi más difícilmente podéis obrar», sino que dijo: *Sin mí, nada podéis hacer* [Juan, 15, 5]”.

Estos son los motivos decisivos que excluyen toda escapatoria: la gracia no solamente “facilita” el cumplimiento de los preceptos divinos; es de tal modo indispensable que, sin ella, no podemos cumplirlos. Lo que le falta al hombre sin la gracia no es el “libre albedrío” (en el sentido agustiniano), pues sin él ni siquiera sería susceptible de recibir mandatos divinos “quod facere per liberum iubemur arbitrium”; le falta realmente poder, fuerza, para cumplirlos. No solamente es más difícil, es simplemente imposible. Afirmación grave ésta, sobre la cual la teología posterior se verá constreñida a efectuar agudos análisis y distinciones (constituye el trasfondo de la q. 109 de la I-II). No se puede explicar sino con una noción más exacta del libre albedrío y distinguiendo, pero desde el punto de vista de las esencias, el plano de la naturaleza y el de la gracia. De todos modos, los análisis y las distinciones deberán preservar esta afirmación fundamental, definitivamente incorporada al dogma católico y ya inmutable. Las cuestiones por ella suscitadas contienen en germen la interminable querrela “de auxiliis” entre dominicos y jesuitas en el siglo XVI... Se muestra no haberla comprendido cuando se afirma, como hacen hoy muchos, que esta querrela planteó falsos problemas; es lamentable que el interés absorbido por ella haya relegado otros aspectos, quizás más importantes, del dogma de la gracia. Bajo este punto de vista, la reacción es explicable; pero aquel problema también existe y no se lo puede desconocer si no se quiere caer en un naturalismo a lo pelagiano o en un falso misticismo negador de toda consistencia a la naturaleza.

b) El hombre es pecador (cc. 6-8)

Los tres últimos cánones, cuyos “considerandos” están más desarrollados, son menos importantes para la formulación dogmática propiamente dicha que para definir la verdadera actitud espiritual del cristiano frente a Dios.

D. 106: 6.- “*Item placuit quod ait S. Ioannes Apostolus: «si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et veritas in nobis non est» (I^a Jn 1, 8) quisquis sic accipiendum putaverit ut dicat propter humilitatem oportere dici nos habere peccatum, non quia vere ita est, A.S. Sequitur enim Apostolus et adiungit: «si autem confessi fuerimus peccata nostra, fidelis est et iustus qui remittat nobis peccata et mundet nos ab omni iniquitate» (I^a Jn 1, 9). Ubi satis apparet hoc non tantum humiliter sed etiam veraciter dici. Poterat enim Apostolus dicere: «si dixerimus: non habemus peccatum, nos ipsos extollimus et humilitas in nobis non est». Sed cum ait: «nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est» satis ostendit eum qui se dixerit non habere peccatum, non verum loqui sed falsum”.*⁴⁶⁵

No por afectar humildad debemos reconocernos pecadores, sino ser conscientes de una verdad pura y simple. Todos somos realmente pecadores. Lutero reprochará más tarde a la Iglesia católica el no haber mantenido esta doctrina al enseñar que la gracia de la

⁴⁶⁵ “Igualmente plugo: Lo que dijo el Apóstol san Juan: Si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros [1 Jn, 1, 8], quienquiera pensare ha de entenderse en el sentido de que es menester decir por humildad que no tenemos pecado, no porque realmente sea así, sea anatema. Porque el Apóstol sigue y dice: Mas si confesáremos nuestros pecados, fiel es Él y justo para perdonarnos los pecados y limpiarnos de toda iniquidad [1 Jn, 1, 9]. Donde con creces aparece que esto no se dice sólo humildemente, sino también verazmente. Porque podía el Apóstol decir: «Si dijéremos: “no tenemos pecado”, a nosotros mismos nos exaltamos y la humildad no está en nosotros»; pero como dice; Nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros, bastantemente manifiesta que quien dijere que no tiene pecado, no habla verdad, sino falsedad”.

justificación nos santifica interiormente, borra completamente el pecado original y los demás pecados. Para poder llamarnos pecadores, según él, es menester que el pecado permanezca siempre actual en nosotros, sólo recubierto por un perdón consistente en una no-imputación. Pero la doctrina católica de la justificación de ninguna manera impide considerarnos pecadores con toda verdad, no solamente porque hemos nacido en pecado y únicamente podemos ser un conjunto de redimidos o perdonados, sino, además, porque en nosotros la justicia no proviene de nosotros mismos, en cambio el pecado, en el cual por otra parte todos caemos con tanta frecuencia, proviene en su totalidad de nosotros mismos.

Los cánones siguientes reiteran este punto, aclarados, a su vez, por el Concilio II^o de Orange.

D. 107, 7: “*Item placuit ut quicumque dixerit, in oratione dominica ideo dicere sanctos: «Dimitte nobis peccata nostra» ut non pro seipsis hoc dicant, quia non est eis iam necessaria ista petitio, sed pro aliis qui sunt in suo populo peccatores; et ideo non dicere unumquemque sanctorum: «dimitte mihi debita mea», sed «dimitte nobis debita nostra», ut hoc pro aliis potius quam pro se, iustus petere intelligatur, A.S. Sanctus enim et iustus erat Apostolus Iacobus cum dicebat In multis enim offendimus omnes (St 3, 2). Nam quare additum est «omnes», nisi ut ista sententia conveniret et Psalmo ubi legitur: Ne intres in iudicium cum servo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens (Sal 142, 2). Et in oratione sapientissimi Salomonis: Non est homo qui non peccavit (3 R 8, 46). Et in libro sancti Iob: In manu omnis hominis signat, ut sciat omnis homo infirmitatem suam (Jb, 37, 7). Unde etiam Daniel sanctus et iustus, cum in oratione pluraliter diceret: Peccavimus, iniquitatem fecimus (Dn 9, 5-15) et caetera quae ibi veraciter et humiliter confitetur: ne putaretur, quemadmodum quidam sentiunt, hoc non de suis, sed de populi sui potius dixisse peccatis, postea dixit: Cum... orarem et confiterer peccata mea et peccata populi mei (Dn 9, 20) Domino Deo meo, noluit dicere «peccata nostra», sed peccata populi sui dixit et sua, quoniam futuros istos, qui tam male intelligerent, tamquam propheta praevidit”.*⁴⁶⁶

Esta larga justificación nos muestra el estilo de la discusión contra Pelagio. Por cierto no ha sido “definido” que Daniel haya previsto claramente los errores pelagianos y se haya pronunciado en consecuencia. Era un modo de razonar usado en ambos campos. Resulta diáfano, según el Concilio, que cada uno, aún justo y santo, pide perdón a Dios no sólo por

466 “Igualmente plugo.: Quienquiera dijere que en la oración dominical los Santos dicen: *Perdónanos nuestras deudas* [Mt 6, 12], de modo que no lo dicen por sí mismos, pues no tienen necesidad ya de esta petición, sino por los otros, que son en su pueblo pecadores, y que por eso no dice cada uno de los Santos: *Perdóname mis deudas*, sino: *Perdónanos nuestras deudas*. De modo que se entienda que el justo pide esto por los otros, más bien que por sí mismo, sea anatema. Porque santo y justo era el Apóstol Santiago cuando decía: *Porque en muchas cosas pecamos todos* [St 3, 2] Pues, ¿por qué motivo añadió «todos», sino porque esta sentencia conviniera también con el Salmo, donde se lee: *No entres en juicio con tu siervo, porque no se justificará en tu presencia ningún viviente?* [Sal 142, 2]. Y en la oración del sapientísimo Salomón: *No hay hombre que no haya pecado* [3 R, 8, 46]. Y en el libro del santo Job: *En la mano de todo hombre pone un sello, a fin de que todo hombre conozca su flaqueza* [Jb 37, 7], De ahí también Daniel, que era santo y justo, al decir en plural en su oración: *Hemos pecado, hemos cometido iniquidad* [Dn 9, 5 y 15], y lo demás que allí confiesa veraz y humildemente; para que nadie pensara, como algunos piensan, que esto lo decía, no de sus pecados, sino más bien de los pecados de su pueblo, dijo después: *Como ... orara y confesara mis pecados y los pecados de mi pueblo* [Dn 9, 20] al Señor Dios mío; no quiso decir «nuestros pecados» sino los pecados de los pueblos y los suyos. Pues previó, como profeta, a éstos que en lo futuro tan mal lo habían de entender”.

los pecados de los demás —lo cual hace, ciertamente, por caridad— sino también por los suyos propios —lo cual debe hacer por necesidad y de veras, y no por simular humildad— como repite el canon siguiente.

D. 108: 8.- *“Item placuit ut quicumque ipsa verba dominicae orationis, ubi dicimus: Dimitte nobis debita nostra ita volunt a sanctis dici ut humiliter non veraciter hoc dicatur. A.S. Quis enim ferat orantem et non solum hominibus sed ipsi Domino mentientem, qui labiis sibi dicit dimitte velle, et corde dicit, quae sibi dimittantur debita non habere?”*.⁴⁶⁷

Por más santos que seamos, todos tenemos deudas con Dios, no solamente porque todo lo hemos recibido de Él, sino porque en múltiples ocasiones lo hemos ofendido. Desde luego es humildad reconocerlo, pero porque era ya antes la pura verdad.

Otras dificultades no se presentaron en esta polémica; y las mismas que se discuten se deben a las sutilezas ridículas a las cuales recurrieron sus discípulos, para conciliar con los textos del Evangelio una doctrina tan radicalmente antievangélica como la de Pelagio.

B.- La polémica con los semipelagianos y el IIº Concilio de Orange

Recordemos como, antes de la muerte de san Agustín y durante todo el siglo V, la polémica se reanudó a raíz de otros errores menos radicalizados que constituyen el denominado “semipelagianismo”. No volveremos sobre lo ya dicho y escrito al tratar del pecado original. Pero es conveniente recordar la idea central: si el hombre no hace nada ¿cómo la acción divina y el don de la gracia no son una arbitrariedad? Digamos mejor que el hombre no puede acabar nada o llevar a su término la obra de la salvación; pero es menester que sea él quien comienza. Entonces Dios se acerca a él y le concede su gracia. Mas, si no se vuelve hacia Dios, si no abre sus oídos a la predicación de la Fe, no se puede esperar que Dios fuerce la situación; quiere encontrar al menos la buena voluntad.

Esta nueva polémica tuvo su fin en el II Concilio de Orange, en el a. 529. Pero anteriormente se había redactado un texto, obra probablemente de san Próspero de Aquitania, en el cual recogió las sentencias de varios Pontífices Romanos sobre el tema de la gracia, y fue reconocido, hacia fines del siglo V, como formulación de la doctrina de la Iglesia de Roma. Es demasiado largo para citarlo íntegro.⁴⁶⁸ Se lo conoce con el nombre de “De Gratia Dei Indiculus”. Algunos puntos son muy importantes y debemos analizarlos.

1) El “De Gratia Dei Indiculus”

Este documento abarca una introducción referida a la controversia del momento y diez “capitula”.

a) La *introducción* (Dz. 129) se dirige a quienes, no queriendo seguir a Pelagio y a Celestio a los que anatematizan, pero tampoco a los Maestros (especialmente san Agustín) a quienes acusan de exageraciones, declaran no admitir lo aprobado por la Sede de Pedro. Se van a recordar las decisiones de los Pontífices Romanos respecto de estas herejías, lo determinado por ellos en relación a la gracia contra “los muy nefastos defensores del libre

⁴⁶⁷ “Igualmente plugo: todo el que pretenda que las mismas palabras de la oración dominical: *Perdónanos nuestras deudas* [Mt 6, 12], de tal modo se dicen por los Santos que se dicen humildemente, pero no verdaderamente, sea anatema. Porque, ¿quien puede sufrir que se ore y no a los hombres, sino a Dios; que con los labios se diga que se quiere el perdón, y con el corazón se afirme no hay deuda que deba perdonarse?”

⁴⁶⁸ Se lo puede encontrar en Denzinger (nn. 129-142).

albedío” (*contra nocentissimos liberi arbitrii defensores*), y se agregarán algunas sentencias de los Concilios africanos que los Sumos Pontífices han hecho suyas al aprobarlas. Pero se vincularán esas sentencias para mostrar su coherencia. A decir verdad, los breves comentarios tienen casi más relieve que las mismas citas y son, indudablemente, de estilo agustiniano.

b) Los cuatro primeros capítulos resumen el pensamiento del Papa san Inocencio I. Transcribo las frases iniciales que contienen lo sustancial del texto:

1. Dz. 130. “In praevaricatione Adae, omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse, et neminem de profundo illius ruinae per liberum arbitrium posse consurgere, nisi eum gratia Dei miserentis erexerit...”⁴⁶⁹

Siempre la misma idea: el hombre no ha perdido el libre albedrío, pues se precisa que no basta para levantarlo; pero perdió la “naturalem possibilitatem”, el poder característico de su naturaleza original; perdió la “libertas”.

2. Dz, 131. “Neminem esse per semetipsum bonum, nisi participationem sui ille donet, qui solus est bonus”.⁴⁷⁰

3. Dz.132 “Neminem, etiam baptismatis gratia renovatum, idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adiutorium Dei perseverantiam bonae conversationis acceperit”.⁴⁷¹

La gracia del bautismo no basta para asegurar la perseverancia, nos hace falta una asistencia cotidiana de Dios. Esta idea de perseverancia, de la cual Cartago todavía no habla pero sobre la cual san Agustín había insistido mucho, representará un papel importante en la teología de la gracia. No se hace alusión a la distinción, tan familiar para nosotros, entre gracia habitual y actual. La gracia es concebida simultáneamente como renovándonos en el bautismo y socorriéndonos a cada instante.

4.- Dz. 133 “Quod nemo nisi per Christum libero bene utatur arbitrio”.⁴⁷²

Como se ve, todo esto debe entenderse según el vocabulario agustiniano. La voluntad sólo puede inclinarse libremente a cualquier cosa, es esencialmente un libre albedrío. Pero la verdadera cuestión es la de nuestras fuerzas, del poder del cual realmente gozamos de usar ese libre albedrío para el bien. Se trata siempre del bien salvífico, aquel al cual la naturaleza humana estaba proporcionada en Adán y ya no puede conquistar después del pecado. Sin embargo, solamente lográndolo podemos hacer buen uso del libre albedrío; y eso ahora es posible únicamente por la gracia de Cristo. Aquí no se discute si el hombre puede realizar actos relativamente buenos por la sola conformidad con la razón y revestidos de una verdadera honestidad natural (naturaleza en el sentido esencial, no “histórico”), y si los infieles pueden adquirir virtudes naturales en ese mismo sentido. No implica de ninguna manera la tesis de du Bay y de Janssens (y de de Lubac) sobre la pecaminosidad de todos los

469 “En la prevaricación de Adán, todos los hombres perdieron «la natural posibilidad» e inocencia, y nadie hubiera podido levantarse, por medio del libre albedrío, del abismo de aquella ruina, si no le hubiera levantado la gracia de Dios misericordioso...”

470 “Nadie es bueno por sí mismo, si por participación de sí, no se lo concede Aquel que es el solo bueno”

471 “Nadie, ni aun después de haber sido renovado por la gracia del bautismo, es capaz de superar as asechanzas del diablo y vencer las concupiscentias de la carne, si no recibiere la perseverancia en la buena conducta por la diaria ayuda de Dios.”

472 “Que nadie, si no es por Cristo, usa bien de su libre albedrío”.

actos realizados por los infieles, el hecho de que el buen uso del libre albedrío sólo sea posible por la gracia de Cristo. Pero ya pueden preverse todos los problemas surgidos posteriormente, y como hemos de precavernos de los equívocos.

c) Los capítulos 5 y 6 reportan el pensamiento del Papa san Zózimo, cuya “Tractoria” había aprobado el concilio XVI de Cartago y había extendido sus cánones a la Iglesia universal.⁴⁷³

5.- Dz, 134. “Quod omnia studia et omnia opera ac merita sanctorum ad Dei gloriam laudemque semper referenda sint; quia nemo aliunde ei placet nisi es ex quod ipse donaverit”.⁴⁷⁴

Esta afirmación, en todo coherente con las ya conocidas, tendrá también gran importancia para el dogma y la teología del mérito.

6.- Dz. 135. “Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium omnisque motus bonae voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus”. [Jn, 15, 5].⁴⁷⁵

Esta afirmación, retomada luego por Orange, ataca de lleno las pretensiones semipelagianas: cualquier acto del hombre, aunque fuese un simple comienzo de la obra de salvación, proviene de Dios, ya que sin Él nada podemos.

d) El capítulo 7 retoma nuevamente los cánones 3, 4 y 5 de Cartago, ya considerados. Se los cita en este “Indiculus” por haber sido aprobados por el Romano Pontífice: “quasi proprium Apostolicae Sedis amplectimur” (abrazamos como propio de la Sede Apostólica).

e) Los capítulos 8 y 9 presentan algo interesante: apelan a la liturgia, como a lo hoy denominado “un lugar teológico irrecusable”; el primero se refiere a las oraciones litúrgicas en general, y el segundo a la liturgia especial del bautismo.

8.- Dz. 139. “Praeter has autem beatissimae et Apostolicae Sedis inviolabiles sanctiones, quibus nos piissimi Patres, pestiferae novitatis elatione deiecta, et bonae voluntatis exordia, et incrementum probabilium studiorum, et in eis usque in finem perseverantiam ad Christi gratiam referre docuerunt, obsecrationem quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab Apostolis tradita in todo mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi”.⁴⁷⁶

473 “Dios obra de tal modo sobre el libre albedrío en los corazones de los hombres que, el santo pensamiento, el buen consejo y todo movimiento de buena voluntad procede de Dios, pues por Él podemos algún bien, sin el cual no podemos nada [Juan 15, 5]”.

474 “Todas las intenciones todas las obras y merecimientos de los Santos han de ser referidos a la gloria y alabanza de Dios. Porque nadie le agrada, sino por lo mismo que Él le da.” Esta fórmula es repetida por la Liturgia en el prefacio de los santos confesores.

475 “Dios obra de tal modo sobre el albedrío en los corazones de los hombres que, el santo pensamiento, el buen consejo y todo movimiento de buena voluntad procede de Dios, pues por Él podemos algún bien, *sin el cual no podemos hacer nada*”

476 “Mas aparte estas inviolables definiciones de la beatísima Sede Apostólica por la que los Padres piadosísimos, rechazada la soberbia de la pestífera novedad, nos enseñaron a referir a la gracia de Cristo tanto los principios de la buena voluntad como los incrementos de los laudables esfuerzos, y la perseverancia hasta el fin de ellos, consideramos también los misterios de las oraciones sacerdotales que, enseñados a los Apóstoles, www.traditio-op.org

El autor evoca entonces las oraciones solemnes; son relativamente las conservadas en el ritual del Viernes Santo (hoy reformadas):

“Ut infidelibus donetur fides, ut idololatrae ab impietate suae liberentur erroribus, ut Judaeis ablato cordis velamine lux veritatis appareat, ut haeretici catholicae fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivae caritatis accipiant, ut lapsis poenitentiae remedia conferantur, ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis coelestis misericordiae aula reseretur”.⁴⁷⁷

Plegarias cuyos frutos demuestran su eficacia; y esos frutos se remontan sólo a Dios:

“Quod adeo totum divini operis esse sentitur, ut haec efficienti Deo gratiarum semper actio laudisque confessio pro illuminatione talium vel correctione referatur”.⁴⁷⁸

9.- “Illud etiam quod circa baptizandos in universo mundo sancta Ecclesia uniformiter agit, non otioso contemplamur intuitu”.⁴⁷⁹

¿Cuál es el motivo de los exorcismos sino el de que, expulsado el demonio, el catecúmeno pase a las manos del vencedor que hizo cautivo al cautiverio y distribuye sus dones a los hombres? Se agrega una conclusión resumiendo el conjunto de la doctrina:

“His ergo ecclesiasticis regulis et ex divina sumptis auctoritate documentis, ita adiuvante Dominno confirmati sumus, ut omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profiteamur auctorem, et non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit ut aliquid boni et *velle* incipiamus et *facere*. Quo utique auxilio et munere Dei, *non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur*, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum. Tanta enim est erga omnes homines bonitas Dei, ut *nostra velit esse merita quae sunt ipsius dona*, et pro his, quae largitus est, aeterna praemia sit donaturus. Agit quippe in nobis ut, quod vult, et velimus et agamus, nec otiosa in nobis esse patitur, quae exercenda, non negligenda donavit, ut et nos cooperatores simus gratiae Dei. Ac si quid in nobis est nostra viderimus remissione languescere, ad illum sollicito recurramus, *qui sanat omnes languores nostros et redimit de interitu vitam nostram* [Ps. 102, 3 s], et cui quotidie dicimus: *Ne inducas nos in tentationem, sed libera nos a malo*”. [Mt. 6, 13].⁴⁸⁰

uniformemente se celebran en todo el mundo y en toda la Iglesia Católica, de suerte que la ley de la oración establezca la ley de la fe.”

477 “...Que se conceda la fe a los infieles, que los idólatras se vean libres de los errores de su impiedad, que a los judíos, quitado el velo de su corazón, les aparezca la luz de la verdad, que los herejes, por la comprensión de la fe católica, vuelvan en sí, que los cismáticos reciban el espíritu de la caridad rediviva, que a los caídos se les confieran los remedios de la penitencia y que, finalmente, a los catecúmenos, después de llevados al sacramento de la regeneración, se les abra el palacio de la celeste misericordia”.

478 “Todo lo cual hasta punto tal se siente ser obra divina que siempre se tributa a Dios que lo hace esta acción de gracias y esta confesión de alabanza por la iluminación o por la corrección de los tales”.

479 “Tampoco contemplamos con ociosa mirada lo que en todo el mundo practica la Santa Iglesia con los que han de ser bautizados.”

480 “En conclusión, por estas reglas de la Iglesia, y por los documentos tomados de la divina autoridad, de tal

f) Finalmente el capítulo 10º aporta la nota más característica y como la firma de la Iglesia de Roma; ya lo vimos al hablar del pecado original:

“Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt qui haereticis restiterunt (se refiere a san Agustín) sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere, quia ad confitendum gratiam Dei, cuius operis ac dignationi nihil poenitus substrahendum est, satis sufficere credimus quidquid, secundum praedictas regulas, Apostolicae Sedis nos scripta docuerunt: ut prorsus non opinemur catholicum, quod apparuerit praefixis sententiis esse contrarium”.⁴⁸¹

2) Los errores del semipelagianismo

¿En qué consistió propiamente esta nueva herejía? Es un intento de moderar los errores pelagianos y la existencia de los dones de integridad en la primera condición del hombre; admitían los semipelagianos que el pecado original es transmitido por Adán a sus descendientes y afirmaban la necesidad de la gracia sanante y elevante de Cristo, pero negaban que se requiera para el “initium fidei”. Se puede sintetizar esta teoría en los siguientes tres puntos:

a) El “initium fidei” depende de las energías naturales de la voluntad, la cual puede determinarse a obrar sin que medie gracia alguna. Esta *buena* voluntad es un homenaje que el hombre ofrece a Dios por su cuenta y cargo, y al que Dios, en consecuencia, premia con gracias de salvación que posibilitan acciones a ella ordenadas. Éste es el *fundamento* del semipelagianismo enseñado por no pocos monjes galicanos (Abadía san Victor de Marsella), Casiano, Fausto de Riez y Genadio de Marsella.

b) De este primer error emanaban otros sobre la predestinación y la perseverancia. Cargaban solamente sobre el libre albedrío la tarea de obtener la perseverancia final, negando la necesidad de toda gracia especial. Con respecto a la predestinación, afirmaban que depende de la previsión de los méritos humanos por Dios. Dios predestinaría solamente a aquellos de quienes prevé han de efectuar libremente el acto inicial de la fe y han de cooperar, hasta el fin de sus días, en las gracias posteriormente recibidas. A los que prevé no han de perseverar, los condena.

modo con la ayuda del Señor hemos sido confirmados, que confesamos a Dios por autor de todos los buenos efectos y de obras y de todos los esfuerzos y virtudes por los que desde el inicio de la fe se tiende a Dios, y no dudamos que todos los merecimientos del hombre son prevenidos por la gracia de Aquel, por quien sucede *que empecemos tanto a querer como a hacer algún bien*. Ahora bien, por este auxilio y don de Dios, no se quita el libre albedrío, sino que se libera. A fin de que de tenebroso se convierta en lúcido, de torcido en recto, de enfermo en sano, de imprudente en pródigo. Porque es tanta la bondad de Dios para con todos los hombres, que quiere que sean méritos nuestros lo que son dones suyos, y por lo mismo que Él nos ha dado, nos añadirá recompensas eternas. Obra efectivamente en nosotros que lo que Él quiere, nosotros lo queramos y hagamos, y no consiente que esté ocioso en nosotros lo que nos dio para ejercitarlo, no para ser descuidado, de suerte que seamos también nosotros cooperadores de la gracia de Dios. Y si viéremos que por nuestra flojedad algo languidece en nosotros, acudamos solícitamente al *que sana todas nuestras languideces y redime de la ruina nuestra vida* y a quien diariamente decimos: *no nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del mal*”

481 “En cuanto a las partes más difíciles de las cuestiones que ocurren y que más largamente trataron quienes resistieron a los herejes, así como no nos atrevemos a despreciarlas, tampoco nos parece necesario alegarlas, pues para confesar la gracia de Dios, a cuya obra y dignación nada absolutamente puede quitarse, creemos ser suficiente lo que nos han enseñado los escritos, de acuerdo con las predichas reglas, de la Sede Apostólica; de suerte que no tenemos absolutamente por católico lo que parece como contrario a las sentencias anteriormente fijadas.”

c) Necesariamente, a partir de estos postulados, debían llegar a formular una extraña doctrina sobre el bautismo. Los niños son aún incapaces de usar de su libre albedrío, sin embargo unos reciben el bautismo y se salvan, otros no lo reciben y se condenan. Enseñaban, pues, que la predestinación de unos y la reprobación de los otros tenía lugar porque Dios, en su ciencia infinita, preveía quienes de ellos, al llegar la edad de la discreción, realizarían libremente el acto inicial de la fe y quienes no. Por lo tanto, unos son predestinados y premiados en virtud de un acto bueno futurible que nunca llega a ser realizado; otros son reprobados y condenados, no por una culpa real, sino por una *culpa futurible* que tampoco llega a verificarse. Invocaban esta misma *previsión de lo futurible* para explicar el problema de cómo es que algunos pueblos reciben la predicación del Evangelio y otros, en cambio, no.⁴⁸²

3) Las definiciones del IIº Concilio de Orange (a. 529)⁴⁸³

Para el dogma de la gracia, el Concilio de Orange tiene una importancia suma. Ya hemos estudiado los cánones sobre el pecado original; mas, sobre ese tema, ha sido superado y prácticamente reemplazado por el Decreto del Concilio de Trento, que retomó todo lo sustancial con mayor amplitud y más precisiones. Por lo que respecta a la gracia, el Concilio de Trento aportará asimismo mucho, pero sobre puntos determinados que la Reforma cuestionaba, especialmente en lo referente a la justificación y al mérito; mas no reasumirá el conjunto de las definiciones de Orange que siguen siendo, en varios aspectos, las formulaciones dogmáticas más precisas que poseemos. Sobre esos mismos aspectos encontraremos posteriormente un mayor desarrollo y el Magisterio se verá implicado, aunque por actos menos solemnes y menos decisivos, como por ejemplo las condenaciones de du Bay y de los jansenistas. En conclusión, debemos examinar atentamente las fórmulas de Orange.

a) La condenación de Orange

La exposición comienza por el pecado original: son los dos primeros cánones, ya explicados en mi libro sobre el pecado original.⁴⁸⁴ Los seis cánones siguientes están consagrados a la gracia y deben considerarse en el contexto de los errores semipelagianos. Se pretendía reservar para el hombre al menos un “comienzo” de la obra salvífica. El Concilio nos dirá que la gracia divina precede a nuestra plegaria (c. 3), a nuestros deseos (c. 4), al mismo acto inicial de la fe (c. 5), en una palabra a toda acción salvífica (c. 6). Los dos últimos cánones subrayan la impotencia de la naturaleza caída (c. 7) y del libre albedrío (c. 8).

D. 176: 3.- “Si quis invocatione humana gratiam Dei dicti posse conferri, non autem ipsam gratiam facere *ut invocetur* a nobis, contradicit Isaiæ Propheta vel

482 Notemos, de paso —pues más adelante deberemos volver sobre ello—, que esta doctrina sobre la previsión de futuribles o futuros condicionados que no se verifican, independientemente de la voluntad o decreto divino, es muy semejante a la doctrina sobre la *ciencia media* de Luis de Molina S.J., que suscitó la celeberrima polémica “de auxiliis” entre dominicos y jesuitas en el siglo XVI. El semipelagianismo fue refutado por san Agustín (+ 430; ya comenzaba a insinuarse en su tiempo), Próspero de Aquitania (+ 463), Fulgencio de Ruspe (+ 520) y Cesáreo de Arlès (+ 542). Fue condenado como herético por el II Concilio de Orange (a. 529), cuyos anatemas fueron refrendados por lo Papas Bonifacio II y Celestino I.

483 Cf CAPPUYNS, M. “L’origine des «Capitula d’Orange»”, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 68 (1934) 9, 128-143

484 BASSO D, *Justicia original y frustración moral*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2000.
www.traditio-op.org

Apostolo idem dicenti: *Inventus sum a non quaerentibus me; palam apparui his qui me non interrogabant (Rm 10, 20; Is 65, 1)*.⁴⁸⁵

Dios no responde solamente a nuestra plegaria, Él mismo nos concede poder orar.

D. 177: 4.- “Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem ut etiam *purgari velimus* per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomonem dicenti: *Praeparatur voluntas a Domino (Pr 8, 35, en los LXX)*; et Apostolo salubriter praedicanti: *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate (Flp 2, 13)*”.⁴⁸⁶

En el texto de san Pablo no se ha de entender que Dios obra en nosotros “de acuerdo con nuestra buena voluntad”: *pro bona voluntate*. Se trata del beneplácito de Dios. La Nueva Biblia Española traduce: “que sobrepasan la buena voluntad”; esta traducción no coincide con la propuesta por otros especialistas (Colunga, Benoît, M. Osty, etcétera) que traducen “según su beneplácito (el de Dios)” o equivalentemente.

D. 178: 5.- “Si quis, sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui iustificat impium, et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, id est per inspirationem Spiritus Sancti corrigenstem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur, beato Paulo dicente: *Confidimus quia qui coepit in vobis bonum opus, perficiet usque in diem Christi Jesu (Fil 1, 6)*; et illud: *Vobis datum est pro Christo non solum ut in eum credatis, verum etiam ut pro illo patiamini (Ib. 1, 29)*; et *Gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non es vobis: Dei enim donum est (Ef 2, 8)*. Qui enim fidem, qua in Deum credimus, dicunt esse naturalem, omnes eos, qui ab Ecclesia Christi alienati sunt, quodammodo fideles esse definiunt”.⁴⁸⁷

Este “initium fidei”⁴⁸⁸ era uno de los puntos cruciales de la controversia semipelagiana. Para llegar hasta Dios, para abrirse a Él, ¿no hace falta, por lo menos, creer? Sí, pero esa misma fe es un don. Más tarde se buscará apoyo en este texto para afirmar el

485 “Si alguno dice que la gracia de Dios puede conferirse por invocación humana, y no que la misma gracia hace que sea invocado por nosotros, contradice al profeta Isaías o al Apóstol, que dice lo mismo: He sido encontrado por los que no me buscaban; manifiestamente aparecí a quienes por mí no preguntaban”

486 “Si alguno porfía que Dios espera nuestra voluntad para limpiarnos del pecado, y no confiesa que aún el querer ser limpios se hace en nosotros por infusión y operación sobre nosotros del Espíritu Santo, resiste al mismo Espíritu Santo que por Salomón dice: *Es preparada la voluntad por el Señor*, y al Apóstol que saludablemente predica: *Dios es el que obra en nosotros el querer y el acabar según su beneplácito*”

487 “Si alguno dice que está naturalmente en nosotros, o mismo el inicio que el aumento de la fe y hasta el afecto de credulidad por el que creemos en Aquel que justifica al impío y que llegamos a la regeneración del sagrado bautismo, no por don de la gracia —es decir, por inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad—, se muestra enemigo de los dogmas apostólicos, como quiera que el bienaventurado Pablo dice: *Confiamos, que quien empezó en nosotros la obra buena, la acabará hasta el día de Cristo Jesús*; y aquello: *A vosotros se os ha concedido por Cristo, no sólo que creáis en Él, sino también que por Él padezcáis*; y: *De gracia habéis sido salvados por medio de la fe, y esto no de vosotros, puesto que es don de Dios*. Porque quienes dicen que la fe por la que creemos en Dios es natural, definen en cierto modo que son fieles todos aquellos que son ajenos a la Iglesia de Dios”.

488 Cf CHENE, J. “Que signifiaient «Initium fidei» et «Affectus credulitatis» pour les semipélagiens” en *Recherches de science religieuse*, 35 (1948) 566-588.

carácter esencialmente sobrenatural de la fe cristiana; es verdad, pero con la condición de no pretender dirimir partiendo de él la discusión entre tomistas, según quienes la fe es intrínsecamente sobrenatural a causa de su motivo, y los molinistas, para quienes lo es en virtud de su causa, a saber Dios que la infunde, pero no por su motivo que de suyo puede ser alcanzado por una fe puramente natural de la misma especie. La Teología posterior también hará gran espacio a la fórmula “pius credulitatis affectus”, designando con ella la voluntad de creer, que entra en la estructura del acto de fe. Pero ése es un alcance y una precisión técnica no contemplados por el Concilio. Lo que desea definir es que nada precede a la gracia: los mismos comienzos son ya su fruto.

D. 179: 6.- “Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, orantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus, vel haec omnia sicut oportet agere valeamus, per infusionem et inspirationem Spiritus Sancti in nobis fieri confitetur, et aut humilitati aut oboedientiae humanae subiungit gratiae adiutorium nec ut oboedientes et humiles simus, ipsius gratiae donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti: *Quid habes quod non accepisti? (I Co 4, 7); et Gratia Dei sum id quod sum (I Co 15, 10)*”.⁴⁸⁹

Más que el mismo pelagianismo, el semipelagianismo reclutaba sus adeptos en los medios monásticos. Encontraba allí una tendencia natural a poner el acento sobre el esfuerzo voluntario en todas las prácticas de la ascesis cristiana: el cielo se gana con gran lucha. Vigilias, ayunos, trabajos manuales, plegarias, se apuesta a quien hace más. Casiano daba a conocer al Occidente las proezas de los Padres de los desiertos de Egipto. Esos hombres, en cierta medida, hacían violencia a la misericordia de Dios a quien atraían a fuerza de generosidad. Y hete aquí que el obispo de una obscura ciudad de África viene a decirles: no es porque ellos hayan sido generosos que Dios les concedió misericordia, sino porque antes Dios les concedió misericordia y les dio creer y querer fueron ellos generosos... En principio se reconoce eso, pero al mismo tiempo se siente que hay algo por el lado del hombre, y lamentablemente se le atribuye el “comenzar”. No, responde el Concilio, es siempre la gracia la que otorga asimismo el comenzar y, con mayor razón, continuar y acabar la obra de la salvación. Cualquiera sea el acto considerado, la gracia no es concedida porque ese acto se haya realizado, sino que ese acto es realizado porque la gracia ha sido concedida antes para realizarlo.

D. 180: 7.- “Si quis per naturae vigorem bonum aliquid quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare ut expedit, aut eligere, vel salutari i.e. evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in evangelio dicentis: *Sine me nihil potestis facere (Jn 15, 5); et illud Apostoli:*

489 “Si alguno dice que se nos confiere divinamente misericordia cuando sin la gracia de Dios creamos, queremos, deseamos, nos esforzamos, trabajamos, oramos, vigilamos, estudiamos, pedimos, buscamos, llamamos, y no confiesa que por la infusión y la inspiración del Espíritu Santo se da en nosotros que creamos y que queramos o que podamos hacer, como se debe, todas estas cosas; y condiciona la ayuda de la gracia a la humildad y obediencia humanas y no consiente en que es don de la gracia misma que seamos obedientes y humildes, resiste al Apóstol que dice: *¿Qué tienes que no lo hayas recibido?*; y: *Por la gracia de Dios soy lo que soy*”.

Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est (II Co 3, 5)".⁴⁹⁰

Tema conocido de la impotencia de la naturaleza tal como la tenemos en relación a cualquier bien ordenado a la salvación. Somos fácilmente llevados a leer en esas fórmulas la distinción entre natural y sobrenatural, y está ciertamente implícita en ellas; pero la terminología es propiamente agustiniana. Si nuestra naturaleza es impotente, se debe a su caída; ya no es nuestra verdadera naturaleza. Esto es confirmado por el último canon de condenación.

D. 181: 8.- "Si quis alios misericordia, alios vero per liberum arbitrium quod in omnibus qui de prevaricatione primi hominis nati sunt constat esse vitiatum, ad gratiam baptismi posse venire contendit, a recta fide probatur alienus. Is enim non omnium liberum arbitrium per peccatum primi hominis asserit infirmatum, aut certe laesum putat, ut tamen quidam valeant sine revelatione Dei mysterium salutis aeternae per semetipsum posse conquirere. Quod quam sit contrarium, ipse Dominus probat, qui non «aliquos», sed «neminem» ad se posse venire testatur, nisi quem Pater attraxerit (Jn 6, 44), sicut et Petro dicit: *Beatus est, Simon Bar-Iona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in caelis est (Mt 16, 17)*; et Apostolus: *Nemo potest dicere: Dominum Iesum, nisi in Spiritu Sancto (I Co, 12, 3)*".⁴⁹¹

Esas expresiones no querrá retomarlas el Concilio de Trento porque los errores de Lutero le habían dado un contexto deplorable. Su verdadero alcance no es difícil de determinar, a condición de permanecer en el lenguaje del siglo V y no poner en la expresión "liberum arbitrium" todo lo que en sus elaboraciones los escolásticos se habían acostumbrado a poner. Decir que el libre albedrío es viciado, herido, enfermo, no tiene el mismo sentido en el vocabulario agustiniano y en el escolástico. Aquí nos hallamos en plena problemática agustiniana. Resulta esencial para el hombre realizar las cosas de manera voluntaria y libre, en virtud de un querer iluminado por la inteligencia, de encaminarse hacia el bien o el mal "secundum arbitrium", sabiéndolo, por lo tanto siendo responsable. Eso no se halla en discusión y san Agustín jamás dudó de ello. Pero no basta conocer y desear el bien, es menester poder hacerlo; y toda la discusión versa precisamente sobre ese poder. En su realización original, que era su verdadera naturaleza, el hombre *podía* con los recursos propios de dicha naturaleza (de la cual sabemos que estaba efectivamente dotada de una

490 "Si alguno afirma que por la fuerza de la naturaleza se puede pensar, como conviene, o elegir algún bien que toca a la salud de la vida eterna, o consentir a la saludable, es decir evangélica predicación, sin la iluminación o inspiración del Espíritu Santo, que da a todos suavidad en el consentir y creer a la verdad es engañado de espíritu herético, por no entender la voz de Dios que dice en el Evangelio: *Sin mí nada podéis hacer*; y aquello del Apóstol: *No que seamos capaces de pensar nada por nosotros como de nosotros, sino que nuestra suficiencia viene de Dios*"

491 "Si alguno porfia que ceden venir a la gracia del bautismo unos por misericordia, otros en cambio por el libre albedrío que consta estar viciado en todos los que han nacido de la prevaricación del primer hombre. Se muestra ajeno a la recta fe. Porque ése no afirma que el libre albedrío de todos quedó debilitado por el pecado del primer hombre, o ciertamente piensa que quedó herido de modo que algunos, no obstante, pueden sin la revelación de Dios conquistar por sí mismos el misterio de la eterna salvación. Cuan contrario sea ello, el Señor mismo lo prueba, al atestiguar que no algunos, sino ninguno puede venir a Él, *sino aquel a quien el Padre atrajere*; así como al bienaventurado Pedro le dice: *Bienaventurado eres . Simón, hijo de Joná, porque ni la carne ni la sangre te lo ha revelado, sino mi Padre que está en los cielos*; y el Apóstol: *Nadie puede decir Señor a Jesús, sino en el Espíritu santo*"

gracia perteneciente a su primera institución) realizar el bien salvífico conducente a la bienaventuranza eterna, y evitar el mal (podía no-pecar); poseía la “libertas a peccato”: El “*posse non peccare*”.

Pero, después de la caída de Adán, sólo existe una naturaleza corrompida y mutilada. Entre otras taras (por ejemplo, la mortalidad), en este aspecto preciso de su proporción con los bienes salvíficos, perdió, no el “*arbitrium voluntatis*”, sin el cual es inconcebible (ya no sería un ser humano sino una bestia, y ni siquiera podría pecar), sino la “libertas” que significa justamente un poder de usar bien el “*arbitrium voluntatis*”. Ya no cuenta con los recursos que le permitían observar el bien salvífico, ya no tiene el poder de resistir al arrastre de las concupiscencias: “*non potest non peccare*”. Y la gracia que ahora tiene ya no la posee como institución, sólo puede ser un auxilio misericordiosamente concedido, trayéndole desde afuera y desde arriba el *poder* de hacer el bien salvífico y evitar el pecado; la gracia aporta nuevamente la «libertas», libera el libre albedrío de la voluntad que estaba viciado, enfermo, cautivo, etcétera. En este sentido (un sentido “histórico”) no esencial, este “*arbitrium*” es más o menos “*liberum*”, es decir, más o menos “*liberatum*”. Y sólo lo será con plenitud cuando tenga unido el poder de alcanzar el verdadero bien del hombre, es decir, el bien salvífico.

Cualquiera sea su estado (antes de la definitiva liberación del cielo), el hombre siempre puede hacer el bien o el mal, precisamente porque no puede existir sin libre albedrío; pero, en el estado presente de frustración, no puede utilizar su libre albedrío para el bien salvífico, porque este bien lo sobrepasa, ya no posee el poder y únicamente lo recibe por gracia. Puede hacer el bien, pero es un bien que nada tiene que ver con aquel otro; respecto de él (el bien salvífico) no puede evitar el pecado, porque la concupiscencia lo arrastra, no coaccionándolo desde fuera y destruyendo el “*arbitrium*”, sino a manera de amor dominante: lo cual es, en relación con el verdadero bien, un cautiverio; pero sigue siendo una manera voluntaria, “arbitral”, y libre de ir tras de la concupiscencia.

En esta perspectiva, y dando a las palabras ese sentido, Orange define esta verdad perfectamente católica: el libre albedrío no está viciado sólo en algunos, sino en todos, porque todos han perdido esa condición de libertad perteneciente al estado original y ya no puede obtenerse sino por gracia. Esto nada tiene de contrario a lo sostenido después por el Concilio de Trento: la permanencia del libre albedrío en la misma naturaleza caída, por donde ésta resulta capaz de pecar y susceptible de recibir la gracia liberadora.

b) Las sentencias positivas

Las distintas afirmaciones siguientes son de hecho textos de san Agustín recogidos por san Próspero.⁴⁹² Quede claro que la sanción conciliar, y luego pontificia, al revestirlas con su autoridad suprema, las han convertido en algo más que simples textos de san Agustín. Pero las observaciones hechas hace un momento siguen en pie: esas fórmulas deben entenderse según el vocabulario agustiniano. Me parece que, después de las explicaciones dadas, no ofrecen mayores dificultades. Su ventaja es la de haber enriquecido la enseñanza del Magisterio con fórmulas admirables que es necesario meditar con frecuencia, si se quiere penetrar a fondo en la verdad católica sobre la gracia.

492 Cf BELLELLI, F. *Mens Augustini de statu creaturae rationalis ante peccatum*, Lucerna, 1711; *Mens Augustini de modo reparationis humanae post lapsum*, Roma, 1737.
www.traditio-op.org

III.- LA ALTA EDAD MEDIA

Un estudio histórico más completo nos llevaría al examen de otros documentos; pero éstos no aportan nada esencial a las cuestiones ya tratadas. El contenido de esos textos se vuelca más bien hacia problemas conexos, en los cuales (como el de la predestinación) no podemos detenernos aquí. Sobre el tema de la gracia sólo encontramos reiteraciones. A título informativo, señalo esos textos:

- 1.- Concilio de Quiercy (a. 853), contra el predestinacionismo de Gottschalk (Dz 316-319).
- 2.- El IIº Concilio de Valence (855), contra Escoto Erígena (Dz 320-325).
- 3.- El Concilio de Sens (1142), contra Abelardo (Dz 368-386).

II PARTE: LA SÍNTESIS TOMISTA

CAPÍTULO II

LA NECESIDAD DE LA GRACIA

ARTÍCULO I

LA NECESIDAD DE LA GRACIA EN GENERAL

A) OBSERVACIONES PREVIAS

1.- El concepto teológico de gracia

Supuesta toda la doctrina anterior, y antes de examinar los fundamentos teológicos de la existencia de la gracia ya conocida por la fe, es menester definir el concepto sobre el cual vamos a elaborar nuestras consideraciones. Evidentemente, no podemos apartarnos de los presupuestos bíblicos sobre los cuales se funda el dogma, especialmente de las enseñanzas de san Pablo. Por ello, al exponer el concepto de gracia, parte santo Tomás de los cuatro sentidos ya considerados, para establecer en cual de ellos se debe poner el acento. Recordemos, pues, esas cuatro significaciones fundamentales. La gracia:

a) *Es una cualidad buena*: atrae la benevolencia o el amor. En esta significación se dice que una persona “es graciosa o tiene gracia”, es decir, posee belleza o buenas maneras.⁴⁹³

b) *Es amor o benevolencia*: provocados en alguien por la gracia de otra persona; así se afirma de alguien que tiene la gracia de otro o le “ha caído en gracia”. En otros términos, se trata del favor concedido por otro.⁴⁹⁴ Es necesario observar, sin embargo, que el favor de Dios no depende de la gracia o bondad ya presente en las criaturas, sino, por el contrario, la bondad de las criaturas depende del favor o de la gracia de Dios. La voluntad del hombre supone siempre la perfección del objeto amado, pues es precisamente el objeto bueno (real o aparente) el que mueve al amor. El amor de Dios, en cambio, es fuente suprema de todas las perfecciones existentes en las cosas. Esta doctrina, ampliamente expuesta por san Pablo, la encontramos magistralmente sintetizada en el siguiente principio de santo Tomás: “*amor Dei est creans et infundens bonitatem in rebus*”.⁴⁹⁵

c) *Es un don gratuito*: es el sentido poseído por la palabra “gracia” cuando se afirma, por ejemplo, “el juez concede la gracia al reo”.⁴⁹⁶

493 En la Sagrada Escritura encontramos frecuentemente este significado, por ejemplo, en *Sal* 44, 33; *Pr* 1, 9; *Lc* 4, 22; etc.

494 También este significado abunda en la Biblia; cf *Gn* 30, 27; 32, 5; *Pr* 12, 2; *Sab* 4, 15; *Rm* 4, 5; etc.

495 I, 20, 3; I-II, 109, 1; etc.

496 Éste es el principal y más frecuente significado que encontramos en la Sagrada Escritura cuando habla de la gracia de Dios y de Cristo; se quiere significar que todo don (gracia) recibido de Dios no es postulado por un derecho o exigencia naturales de quien lo recibe: “*si por gracia, ya no es por las obras, que entonces la gracia ya no sería gracia*” (*Rm* 11, 6; cf 4, 4). Con elegancia nos presenta esta verdad san Agustín: “¿Qué es la gracia?”
www.traditio-op.org

d) *Es gratitud*: o respuesta del beneficiado ante un beneficio gratuitamente recibido; así, “damos gracias a nuestros benefactores”: es “la acción de gracias”.⁴⁹⁷

De todo lo dicho se deduce que el término “gracia” puede tomarse en teología en tres sentidos: 1. *Amplísimo*: se aplica de cualquier beneficio otorgado gratuita y liberalmente por Dios al hombre, tanto si es natural como sobrenatural; 2. *Amplio*: se aplica a un don indebido a la naturaleza por creación o conservación; 3. *Estricto*: se aplica a un don absolutamente indebido para cualquier criatura existente o posible.⁴⁹⁸ Algo puede ser debido ya sea por la razón de la misma persona, como retribución por sus obras (“las acciones pertenecen a la persona”),⁴⁹⁹ ya sea por razón de la naturaleza, como todo lo referente a sus condiciones, propiedades y fin. Aquello debido a la persona nunca se denomina gracia; lo debido a la naturaleza se puede llamar gracia en sentido amplísimo, pues nada se podría deber a la persona si no poseyese esa naturaleza, con tales propiedades, condiciones, etcétera. Lo sobrenatural estricto es lo no debido al hombre ni por razón de la persona ni por razón de la naturaleza.⁵⁰⁰ La gracia es, por consiguiente, un don sobrenatural —indebido a la naturaleza— que excede la capacidad de la naturaleza y sus energías. No debemos llamarnos a engaño, por tanto, cuando santo Tomás en lugar de “gratia” pone, a veces, “auxilium divinum”.

2.- Los efectos del amor de Dios

En lo relativo al presente tratado utilizaremos la noción de gracia en especial referencia con el *amor de Dios* hacia los hombres y con sus *dones gratuitos*. Santo Tomás observa que todo acto de amor de Dios hacia la criatura origina en ésta una determinada bondad o perfección. Según la diferencia de los distintos bienes y perfecciones causados por Dios, se distinguen dos tipos de amor divinos o, mejor, dos efectos distintos del amor de Dios: el *amor común*, por el cual Dios ama a todas las criaturas existentes, que precisamente existen porque Dios las ama; y el *amor especial*, por el cual eleva las criaturas intelectuales a la participación de un bien divino. De este amor especial se dice que es *simple* o absoluto, pues por él Dios quiere para las criaturas el bien eterno constituido por Él mismo. Así, cuando afirmamos que un hombre posee la gracia de Dios, queremos señalar un *don sobrenatural en el hombre, procedente del amor especial de Dios y gratuitamente concedido, que lo conduce a la participación de un bien divino*. Este doble amor de Dios es el origen (= causa eficiente) de la distinción entre los bienes *naturales* y *sobrenaturales*, y los órdenes respectivos, además de la distinción que se pueda establecer entre ellos por el fin al cual se ordenan (= causa final).⁵⁰¹

Lo que se otorga gratuitamente. ¿Y qué es lo que se otorga gratuitamente? Lo que se dona, no lo que se debe” (*Comm. al Ev. de Jn.*, t. III, n. 9).

497 Particularmente los Evangelios señalan la obligatoriedad de esta actitud en las relaciones del hombre con Dios; p.e. *Lc* 6, 32; 17, 9; etc.

498 Lo que se confiere “gratuitamente” es lo “no debido”: “al que trabaja no se le computa el salario como gracia, sino como deuda” (*Rm* 4, 4)... “pero si por gracia, ya no es por las obras, que entonces la gracia ya no sería gracia” (ib., 11, 6)

499 “Acciones sunt suppositorum”

500 Cf I-II, 111, 1, 2m

501 Sobre la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, cf D. BASSO O.P., *Los fundamentos de la Moral*, ed. CIEB, Buenos Aires, 1990, pp. 70-78. En la bibliografía general se encontrarán citados muchos títulos que tratan sobre el tema: la inmensa mayoría de ellos han sido provocados (en pro o en contra) por la publicación del libro de H. DE LUBAC, *Le surnaturel*, Paris, 1946 (1ª ed.), donde, de hecho, niega la distinción entre ambos órdenes.

Los bienes naturales, que constituyen e integran nuestra naturaleza, también proceden de la voluntad gratuita de Dios pues ésta —como dije— es la raíz profunda de todas las perfecciones y bienes. En este sentido, hablando estrictamente, esos dones naturales podrían ser denominados “gracias”. Pero, considerado el específico significado dado en teología a este término, no debemos usarlo para los dones naturales. Estos son “debidos” a la naturaleza ontológicamente hablando (en ningún caso podrían serlo jurídicamente, conforme a lo acabado de decir), porque corresponden a la idea creadora ejemplar de la naturaleza humana en cuanto distinta de todas las demás naturalezas.

Los dones sobrenaturales (= gracia), en cambio, son los que Dios otorga, por su amor especial, a la criatura intelectual, superando las exigencias de la humana naturaleza. No son, por tanto, de ninguna manera “debidos” a la misma (ni ontológica ni, menos aun, jurídicamente).⁵⁰²

3.- Distinciones en la noción de lo “sobrenatural”

Los tomistas, además de la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, suelen agregar, dentro del mismo concepto de lo sobrenatural, otras distinciones. Cuando hablamos de la naturaleza creada, o nos referimos a una en particular, o la entendemos en su totalidad; lo que supera las exigencias de una naturaleza particular, pero no de todas las naturalezas, lo denominamos sobrenatural *relativo* (como la inmortalidad lo es para el hombre, pero no para el ángel); en cambio, lo que supera las fuerzas y exigencias de toda naturaleza (por ejemplo, la visión intuitiva de la esencia divina) lo llamamos sobrenatural absoluto. Este sobrenatural absoluto, a su vez, se distingue en sobrenatural “sustancial” (o “quoad substantiam”) y “modal” (o “quoad modum”). ¿Cuál es el motivo de esta distinción? El *sobrenatural sustancial* es aquel don que supera (está por encima de) todo el orden natural humano, elevándonos a un nivel divino. A este tipo de sobrenatural pertenecen la gracia denominada “*gratum faciens*”, las virtudes teologales y las morales infusas, los dones del Espíritu Santo, etcétera; en líneas generales, podemos decir que se trata de todos los auxilios divinos que nos tornan capaces de efectuar actos intrínsecamente ordenados a la salvación eterna. El “sobrenatural modal”, en cambio, es aquello proveniente de Dios en orden a la salvación eterna del hombre, sin ser estricta y propiamente de orden sobrenatural en sí mismo o en cuanto a su sustancia, como, por ejemplo, algunas gracias “*gratis datae*” (dones de curaciones, de profecía, de lenguas, etcétera). En otras palabras, se puede decir, el sobrenatural sustancial es aquel que lo es por su principio u origen y por su término; el modal lo es por su principio u origen (directamente causado por Dios), pero no por su término. Por ejemplo, el milagro de la resurrección de Lázaro efectuado por Jesús es de origen sobrenatural (el poder divino de Cristo), pero el término de esa acción (la vida devuelta) es algo natural, pues puede producirse también naturalmente.

4.- El concepto de necesidad de la gracia

502 Pelagio, según testimonio de san Agustín (*Epist.* 177, nº 2), llamaba “gracia” al libre albedrío; por ello consiguió engañar a los Padres del Concilio de Dióspolis (a. 415) diciendo que la gracia era necesaria para la salvación, sin aclarar que esa necesidad no se refería a un auxilio sobrenatural. A partir de entonces, y para evitar equívocos, se reserva la palabra “gracia” exclusivamente para indicar los dones “no debidos” a la naturaleza humana. Según veremos más adelante, el agustinismo exagerado (Lutero, du Bay, Janssens, H. de Lubac) atribuyó un “débito ontológico” a los dones sobrenaturales llegando, por ese camino, a no poder distinguir entre naturaleza y gracia.

Cuando hablamos de “necesidad” de la gracia, nos referimos a la necesidad de alcanzar el fin de la vida humana; 503 éste es, en la economía presente, de orden sobrenatural, pues el hombre ha sido creado en gracia y por su condición espiritual está ordenado a un fin sobrenatural consistente en la visión de la esencia de Dios. La absoluta necesidad de la gracia o auxilio divino gratuito para la elevación del hombre al orden sobrenatural (u orden que excede completamente la capacidad de la naturaleza), es algo manifestado como evidente. No sólo porque la naturaleza humana se encuentra lesionada por el pecado original (realidad histórica) sino, además, porque le resulta metafísicamente imposible adecuarse de manera natural a su fin, pues éste supera las energías y capacidades de la naturaleza del hombre y de toda naturaleza. La gracia de la Redención (gracia sanante) necesaria después de la caída en el pecado de origen, cura la naturaleza, pero también la eleva; la curación de la gracia redentora alcanza las mismas energías naturales, destituidas por el pecado de la armonía que les correspondía en el estado de justicia original. En quien se encuentra en posesión de la gracia santificante (“gratum faciens”), los efectos de la gracia son principalmente dos: reintegrar en cierta medida el orden natural de subordinación entre las potencias del alma y habilitar al sujeto para la producción de actos sobrenaturales.

5.- Los estados de la naturaleza humana

Para comprender mejor las distintas tesis que hemos de demostrar, es imprescindible considerar los diversos estados en los cuales, según los teólogos, puede encontrarse la naturaleza humana o, al menos, puede ser considerada, pues sus energías varían notablemente según el estado en el cual se la suponga. No voy a exponer aquí este punto, pues lo he analizado extensamente en mi libro sobre el pecado original.⁵⁰⁴

B) LA NECESIDAD DE LA GRACIA PARA EL CONOCIMIENTO DE LA VERDAD

Como explicamos al hablar de la cuestión de la “premoción física” (ver “Artículo” correspondiente más adelante), sólo nos resta sacar las conclusiones:

1ª.- Para el movimiento no basta la misma forma, principio del movimiento o de la acción; es necesaria la moción de un primer motor.

2ª.- Todos los movimientos, tanto corporales como espirituales, se reducen a un primer motor absoluto, Dios: “Dios es causa de la acción de cualquier ser en cuanto le otorga el poder de obrar, en cuanto lo conserva, en cuanto lo aplica a la acción y en cuanto por Su poder obra todo poder”.⁵⁰⁵

3ª.- Ninguna criatura, tanto corporal como espiritual, por perfecta sea, puede realizar un acto si no es movida por Dios.

503 “La palabra necesidad tiene múltiples acepciones. Necesario es lo que no puede menos de ser. Y esto se puede predicar de un sujeto por razón de su principio intrínseco, ya sea material, como al decir que todo compuesto de contrarios necesariamente debe corromperse; ya sea formal, como al decir que todo triángulo necesariamente tiene tres ángulos iguales a dos rectos. Esta es una *necesidad esencial y absoluta*. Hay otra manera de necesidad, originada en el sujeto por razón de un principio extrínseco, ya sea final, ya eficiente. Por razón del fin, ocurre cuando sin algo determinado no puede conseguirse o difícilmente es alcanzable el fin; y en este sentido se dice que el alimento es necesario para la vida, y el caballo para viajar. A ésta llamamos *necesidad de fin*, y también *de utilidad*. Por razón del agente, la necesidad brota cuando un sujeto es obligado por él a una cosa, sin serle posible obrar de otro modo. Es lo que se llama *necesidad de coacción*” (I, 82, 1).

504 Cf D. BASSO, *Justicia Original y Frustración Moral*, ed. Abeledo Perrot, Buenos Aires, 2000, c. III, p. 43 sgts.

505 I, 105, 5; *De Potentia*, 3, 7; *CG* 3, 70; etc.

El conocimiento de la verdad, acto de la inteligencia humana, supone por dos capítulos el auxilio divino: a) En cuanto el hombre recibe la forma (= entendimiento), principio de la operación intelectual; y b) En cuanto ese mismo principio es aplicado al acto. Una forma, aplicada a su propio acto, no trasciende sus propios fines y límites: “todo agente obra en cuanto está en acto, y por lo mismo que es obra”. Ahora bien, “exceden la natural capacidad de la razón humana las cosas que no pueden deducirse de los principios evidentes (*“per se nota”*)... estas cosas son las pertenecientes a la fe o son futuros contingentes o algo semejante” (*II St*, 1, 5). Podemos concluir:

1º.- *Para el conocimiento de cualquier verdad (tanto si es natural como si es sobrenatural), el hombre necesita del auxilio divino por el cual el entendimiento es movido a su acto propio.*

Explicué en el artículo anterior el significado de este principio metafísico. Se trata de una afirmación presupuesta por la teología, procedente del campo de la filosofía y de aplicación universal.

2º.- *El hombre no necesita de una nueva ilustración sobreañadida para conocer, bajo la moción divina, verdades que no exceden su capacidad natural.*⁵⁰⁶

Toda naturaleza o esencia creada por Dios necesariamente debe tener eficacia respecto de una serie de acciones y operaciones propias; si la forma de las cosas, su principio de existencia, no tuviese una finalidad y una operación determinadas, exigiendo en cada uno de sus actos una intervención especial de la Primera Causa (diversa, por tanto, de la moción metafísica aludida en el punto anterior), deberíamos concluir que Dios ha creado seres completamente inútiles, lo cual es absurdo en cuanto opuesto a la infinita sabiduría de Dios quien hace todas las cosas con orden, peso y medida. Ahora bien, el entendimiento humano es sólo una de tantas formas o esencias creadas por Dios; naturalmente se ordena al conocimiento de la verdad, pues esa es su finalidad y por eso se llama entendimiento. La inteligencia humana se encuentra esencialmente ordenada a la verdad, que puede alcanzar a través de los objetos sensibles. Si se niega la posibilidad del conocimiento natural de la verdad sin una intervención especial de Dios, estamos negando, al mismo tiempo, que Dios haya creado algo útil al crear una esencia o forma carente de finalidad o, al menos, de capacidad para alcanzarla. Por el contrario, así como el entendimiento extrae de las cosas sensibles un cúmulo de verdades naturales por su propia capacidad cognoscitiva, así también extrae, de esas mismas cosas, muchas nociones y verdades acerca de Dios, a quien conoce no ciertamente como autor del orden sobrenatural de la gracia, pero sí como autor del orden natural del universo y primera causa de todo cuanto existe. Esas verdades naturales se encuentran proporcionadas a la capacidad del entendimiento del hombre, y por eso puede éste penetrarlas. Si no fuese así —repito— el entendimiento humano no podría llegar a conocer ninguna verdad, si no es por una ilustración o iluminación divina, y sería completamente inútil o incapaz de alcanzar el fin asignado por el mismo Dios.

506 Clemente XI confirmó esta tesis al condenar algunas proposiciones de Pascasio Quesnel (+1719) en las cuales afirmaba que el hombre, sin la luz de la fe, sin la gracia de Cristo y sin la virtud infusa de la caridad es tan sólo tinieblas, aberración y pecado (Dz. 1389 y ss.; 1398). El Concilio Vaticano I enseña: “Dios, Uno y Verdadero, Creador y Señor nuestro, puede ser conocido con certeza por medio de la luz natural de la razón a través de las cosas creadas” (Dz 1785, cf 1806). Cf CARRÈRE, I. “Quesnel et le quesnellisme”, en DTC, 13, 2176-2199.

3°.- *El hombre necesita, para conocer bajo la moción de Dios cosas que superan el conocimiento natural, la ilustración de la Fe o de la Profecía, denominada “lumen gratiae”.*⁵⁰⁷

Esta verdad ha sido definida en los Concilios de Cartago, Orange y Vaticano I.⁵⁰⁸ Las verdades sobrenaturales exceden completamente la capacidad del entendimiento humano y de todo entendimiento no solamente en lo relacionado a su existencia, sino también a su naturaleza íntima. Siendo Dios el único en posesión de esas verdades, es absolutamente necesario, para poder conocerlas, que Él nos las revele. Esta revelación puede efectuarla Dios directamente (como en el caso de los autores inspirados de la Sagrada Escritura) o por medio de otros (como en el caso de los demás hombres). De todos modos, aun después de conocidas, muchas de esas verdades superan todavía la capacidad de nuestro entendimiento, de modo que *nunca* llegaremos a comprenderlas. Ahora bien, supuesta nuestra elevación al orden sobrenatural, la revelación de esas verdades es absolutamente necesaria; y esto hace que la virtud de la fe —como afirma de tantas maneras Nuestro Señor Jesucristo— sea imprescindible y obligatoria para la salvación. Ha sido definido como dogma de Fe, en el Concilio de Trento, que, supuesta la gracia *externa* de la Revelación para conocer las verdades sobrenaturales, hace falta todavía la gracia *interna* para asentir en ellas.⁵⁰⁹

4°.- *Algunas veces Dios a algunos los instruye milagrosamente por el “lumen gratiae”, para que puedan conocer, siempre bajo su moción, cosas no excedentes de la capacidad de la razón natural (= ciencia infusa).*

Se trata de una de las gracias “*gratis datae*”, a estudiar en el momento oportuno.

5°.- *El hombre puede, con el sólo auxilio general de Dios como primer motor, conocer todas las verdades naturales, tanto especulativas cuanto prácticas (nos referimos, sobre todo, a la verdades de orden religioso y moral), consideradas individualmente o por separado, pero no en su conjunto.*

Como no existe ninguna verdad natural que no quepa dentro de los límites proporcionados al entendimiento humano, y siendo el número de estas verdades casi infinito mientras la vida es breve, los tomistas sostuvieron la tesis enunciada, siguiendo a santo Tomás. Se trata, por supuesto, de una necesidad “relativa” al estado de frustración actual de la naturaleza humana. Muchos son quienes “por indisposición de su temperamento, están incapacitados de saber”.⁵¹⁰ Para conocer todo el conjunto de esas verdades el hombre

⁵⁰⁷ Además del pelagianismo, el primero en negar la necesidad de la gracia, el Magisterio ha reprobado también el “racionalismo” moderno absoluto (enseña que la razón humana, por sus propias fuerzas, puede demostrar la existencia de los misterios sobrenaturales y penetrar en su naturaleza íntima) o mitigado (admite la necesidad de la revelación para conocer la existencia de los misterios, pero no la necesidad de la gracia para penetrar en su íntima naturaleza). Cf Dz 1619, 1655-59, 1668-69, 1808, 1816, 1915. Los más destacados racionalistas son Jorge Hermes, Ludovico E. Bautain, Antonio Günther y Santiago Frohschammer. Lo mismo se atribuía otrora a Antonio Rosmini, pero, por lo visto, no fue correcto. Cf Pío X, *Syllabus* (Dz 1701-14).

⁵⁰⁸ Define expresamente que en Dios existen misterios tan recónditos, que sólo mediante la divina revelación pueden ser conocidos por la razón humana y que, aún después de la revelación permanecen envueltos en la oscuridad (Dz 1795-96).

⁵⁰⁹ Dz 813

⁵¹⁰ Explica esto largamente, señalando los muchos inconvenientes encontrados por los hombres para conocer la verdad, y concluye: “por eso fue necesario presentar a los hombres por la vía de la fe una certeza fija y una verdad pura de las cosas divinas; la divina clemencia proveyó, pues, saludablemente al mandar aceptar como de fe verdades que la razón puede descubrir, para que todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo divino, sin duda ni error” (CG, I, 4).

necesita de la gracia, sobrenatural en cuanto a su principio eficiente, pero no en cuanto a su término o a su sustancia (sobrenatural “quoad modum”).

OBSERVACIÓN: Algún teólogo sostuvo en el pasado⁵¹¹ que el hombre no puede conocer la verdad natural ordenada a rectificar la voluntad para vivir rectamente sin la gracia de Cristo. Esto, de acuerdo con lo explicado, es indefendible, puesto que toda facultad tiene eficacia respecto de su acto propio. Y, de hecho, muchos paganos (como Aristóteles, Séneca y otros) enseñaron cosas magníficas sobre la vida moral. La existencia de Dios puede la mente humana conocerla con certeza sin la ayuda de la gracia propiamente dicha, al ser demostrable por medios naturales, según recordábamos antes.⁵¹²

C) LA NECESIDAD DE LA GRACIA PARA LA PRÁCTICA DEL BIEN

A fin de resolver con precisión este punto, es menester distinguir entre el estado del hombre antes y después del pecado original. En el primer caso, la naturaleza es considerada en su *integridad*; en el segundo, se la considera en cuanto *corrupta*. Cuando santo Tomás habla de “integridad” no entiende este término como otros teólogos de su tiempo; para él “integridad” no indica el estado del hombre en su realidad natural (“in puris naturalibus”),⁵¹³ sino el inmediatamente anterior al pecado, o sea, el estado de *justicia original*.

De lo anteriormente explicado se sigue, como para el conocimiento de la verdad, que:

1º.- En ambos estados el hombre necesita del auxilio de Dios como primer motor, es decir, en cuanto aplica las potencias humanas al acto; pero no necesita absolutamente de la gracia para realizar actos buenos de orden natural.⁵¹⁴

Como en el caso del conocimiento de la verdad, también para la práctica del bien el hombre tiene necesidad del auxilio general de Dios como Primer Motor universal. Esta moción divina, necesaria para todos los actos buenos o malos, no está en litigio. Se trata ahora de saber si el hombre, privado de la gracia, puede realizar alguna obra buena en el orden de la moralidad natural o simplemente racional. La moción divina discutida es, por consiguiente, la de orden sobrenatural. Algunos supusieron una total corrupción de la naturaleza humana por el pecado original. Pero, si esto fuese cierto, entonces tampoco sería

511 GABRIEL VAZQUEZ S.J., *Tract. Theol.*, Disp. 188, cap. 2 y 3

512 Cf I, 2, 2 s.; Dz 1785, 1806, 2145; etc. A esta doctrina se opuso también el “tradicionalismo”; según esta corriente: a) el hombre no puede conocer ninguna verdad sin el Magisterio de la Iglesia; b) los hombres, sin la revelación, no pueden conocer las verdades metafísicas o las relativas a la moral y a la religión; c) el hombre, si estuviera al margen de la sociedad, no podría llegar a conocer dichas verdades. Las dos primeras proposiciones se oponen abiertamente a la Sagrada Escritura (*Rm.* I, 18); ambas han sido condenadas por la Iglesia (Dz. 1806 y 2145). La última es un error contrario a la doctrina común.

513 Para santo Tomás el estado de “pura naturaleza” es posible, pero no histórico. Admite su posibilidad porque es menester para distinguir entre naturaleza y gracia.

514 Cf I-II. 109, 1; 2 (al principio y al final). Esta verdad ha sido negada por los protestantes, Juan Hus, du Bay y Janssens. Ya Gregorio de Rimini había sostenido que se requiere una gracia actual, por la que Dios sana y eleva al hombre, para realizar cualquier acto bueno. Pero los otros autores mencionados llegan más lejos al afirmar que la gracia y la caridad se requieren necesariamente para realizar cualquier acto bueno. Por tanto — según ellos— todo acto realizado por un pecador sería pecado; con mayor razón si, además, le faltase la virtud de la fe. De este modo, todos los actos de los infieles, aún negativos, serían pecados. La Iglesia reprobó en numerosas oportunidades estas afirmaciones y otras semejantes, especialmente en el Concilio de Trento (Dz 887), en el Concilio de Constanza (1414-18), San Pío V (Dz 1022, 1025, 1027, 1028, 1035, 1040), Alejandro VIII (Dz 1298) y Clemente XI (Dz 1389).

posible ninguna reconstrucción efectuada por la gracia, pues ésta supone cierta bondad en la naturaleza sobre la cual edificar. La gracia —diremos más adelante— no destruye la naturaleza sino que la eleva; pero, si la eleva, la supone. Mas si se piensa que toda la naturaleza está corrompida, necesariamente se ha de concluir en la negación de cualquier posibilidad de elevación. Y si, por el contrario, se concede que no toda la naturaleza ha sido corrompida, pero, no obstante eso, se insiste en afirmar que todos los actos de los pecadores son pecado, entonces se habría de concluir que el hombre siempre querría ordenar a un fin malo todos los actos de suyo buenos (inexorabilidad del pecado). Esto sería algo antinatural, y lo antinatural no puede realizarse siempre. Por otra parte, si los pecadores cuando obran pecan, porque ya se encuentran en pecado, entonces —como ya observaba santo Tomás—, “no se ve la conveniencia de aconsejarles traten de realizar el bien posible”;⁵¹⁵ por el contrario, sería mejor aconsejarles no obraran en absoluto, a fin de no aumentar el número de sus pecados. Pero se llegaría al absurdo de afirmar que también pecan no obrando, pues la ley natural y positiva, eclesiástica y civil, prescribe muchos actos: si el pecador los cumple peca, y si no los cumple también. ¿Cómo puede ser esto verdad? Sin embargo, es cierto que ninguna acción de los pecadores posee el mérito necesario para la salvación, pues carecen de la gracia y de la caridad, raíces del mérito; también es cierto que el desorden causado por el pecado dispone a cometer nuevos pecados con mayor facilidad, como explicaremos comentando a santo Tomás;⁵¹⁶ pero esos no son obstáculos para realizar acciones que, aún desprovistas de mérito sobrenatural, sean intrínsecamente buenas en el orden natural. Si el hombre puede llegar al conocimiento de verdades religiosas y morales de orden natural sin la gracia, también puede realizar actos buenos naturales sin el auxilio sobrenatural de Dios, pues por el pecado no ha sido privado del buen uso de su libre albedrío. Si no fuese así se habrían de considerar inútiles todos los preceptos, admoniciones, consejos, premios, penas, prohibiciones, etcétera, dirigidos a los infieles y pecadores. Tampoco habría por qué considerar “inexcusables” —como hace san Pablo— a quienes, de entre ellos, no rinden a Dios el culto debido.⁵¹⁷

2°.- *En ambos estados el hombre necesita asimismo del auxilio de Dios para querer eficazmente y realizar el bien que sobrepasa la capacidad de la potencia operativa natural, vale decir, para el bien de las virtudes infusas.*

Esto es precisamente lo definido por los Concilios con mayor énfasis.

⁵¹⁵ *De Malo*, 2, 5, 7m

⁵¹⁶ I-II, 109, 3 y 8

⁵¹⁷ En realidad existen bienes honestos que dicen un orden al bien verdadero de la naturaleza humana; y esos bienes, aunque no constituyan el fin último del hombre, están con él relacionados o, por lo menos, no discrepan con él. El hombre puede desear esos bienes y desearlos sin por ello pecar. La naturaleza humana, si bien debilitada (Cf I, 83, 1; 82, 1; *De Veritate*, 24, 14; etc.) La Sagrada Escritura aconseja con frecuencia a los pecadores e impíos hacer actos de penitencia (*Dn* 4, 24; *Is* 55, 7; *Jl* 2, 12-19; *Lc* 3, 7-4); supone obras buenas en los gentiles y pecadores (*Lc* 6, 32-43); pondera y alaba algunas obras de los pecadores, como la de la mujer que lavó los pies a Jesús (*Lc* 7, 36-50); ensalza la oración del publicano (*Lc* 18, 13-14), la conducta de Zaqueo (*Lc* 19, 1-10) y la del buen ladrón (*Lc* 23, 42). San Pablo afirma: “en verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin ley, cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para ellos mismos ley; y con esto muestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia y las sentencias que entre sí unos y otros se acusan o se excusan” (*Rm* 2, 14-15). Según du Bay es erróneo interpretar que por “gentiles” deban entenderse quienes no poseen la gracia de la fe, pero san Pío V reprobó su interpretación. Por lo tanto, los “gentiles”, esto es los pecadores, aún sin poseer la fe pueden practicar el bien natural naturalmente y, si no lo hacen, no tienen excusas (*Rm* 1, 20).

3°.- *En el estado de naturaleza íntegra, o sea, antes del pecado, el hombre no necesitaba del auxilio divino —o de una fuerza sobreañadida— para querer y hacer el bien proporcionado a su naturaleza, como el bien de la virtud adquirida (bastaba para ello la sola naturaleza).*

Esto fue defendido ya por san Agustín, y santo Tomás lo hace suyo con algunas salvedades que consideraremos más adelante; la razón teológica más importante se descubre en lo explicado a continuación.

4°.- *Después del pecado, aunque el hombre pueda absolutamente hablando por sus solas energías naturales querer y hacer el bien natural, no puede realizarlo en todo su conjunto sin el auxilio de la gracia sanante:*

“De una manera se ha de hablar del hombre según el estado de su primera naturaleza (“*naturae conditae*”),⁵¹⁸ y de otra según el estado de naturaleza corrupta (“*naturae corruptae*”). En el primer caso, nada había en el hombre que lo empujara hacia el mal; aunque el bien natural no le alcanzase para obtener la gloria y le fuese menester el auxilio de la gracia para merecerla, sin embargo, le bastaba para evitar el pecado, ya que, por lo recibido naturalmente, podía lograr esto. En cambio, en el segundo caso, hay algo que lo impele hacia el mal y, por consiguiente, necesita el auxilio de la gracia para no caer”.⁵¹⁹ La corrupción de la naturaleza humana consiste en que, al perderse por el pecado original la gracia de la justicia original, armonizadora perfecta de todas las potencias del alma bajo la égida de la razón iluminada por la fe, dichas potencias quedan destituidas de su propio ordenamiento por el cual se orientaban naturalmente a la práctica de las virtudes.⁵²⁰ La naturaleza ha quedado herida a causa del pecado por cuanto ha perdido los dones en virtud de los cuales las potencias sensibles estaban sometidas a la voluntad,⁵²¹ pero no le han sido quitadas aquellas cosas que “constituyen la naturaleza y las propiedades por ellas causadas”.⁵²² En consecuencia, por sus solas fuerzas naturales el hombre puede hacer algo, pero no puede hacer todo. Después de la caída, el hombre solamente con gran esfuerzo y venciendo numerosas dificultades puede recobrar dicho orden armónico; esto hace que la práctica de las virtudes sea a menudo sumamente dificultosa. El entendimiento llega al conocimiento de la verdad después de un pesado esfuerzo (principalmente cuando se trata de verdades religiosas y morales) y la voluntad, cuyo objeto es el bien de toda la persona, se siente fácilmente inclinada hacia bienes aparentes, a los cuales es poderosamente impulsado el hombre por su concupiscencia desordenada (= “*fomes peccati*” o proclividad hacia el pecado), y rehuye el bien inductor de grandes esfuerzos. Y esto, tan difícil para el hombre, es imposible obtenerlo siempre y constantemente sin la ayuda de la gracia sanante, sobre todo en aquellas circunstancias en las cuales es más necesaria una detenida deliberación y una resolución

518 El hombre fue creado en estado de gracia.

519 *De Malo*, 3, 1, 9m

520 La inteligencia queda privada de su ordenación a la verdad: es la *lesión de ignorancia*; la voluntad se ve destituida de su inclinación al bien real: es la *lesión de malicia*; el apetito irascible queda privado de su orden natural a lo arduo o difícil: es la *lesión de fragilidad* o debilidad; el apetito concupiscible pierde su ordenación al bien deleitable moderado por la razón: *lesión de concupiscencia*. El origen de la destitución de todos estos órdenes reside principalmente en la pérdida de la gracia y de los dones de ella dependientes, que, si no son sustancialmente sobrenaturales, lo son al menos modalmente. Estos dones perfeccionaban la naturaleza de Adán en la misma línea de la naturaleza y eran los que le conferían ese orden o armonía de todas las facultades inferiores sujetas a la razón, facilitando el ejercicio de la virtud. San Pablo da testimonio de esta “lucha” en el interior del hombre, propia de nuestra naturaleza frustrada (Cf *Rm.* 7, 14-25).

521 I-II, 85, 3

522 I-II, 85, 1

inmediata, o cuando las pasiones arrecian, inclinando poderosamente hacia un bien inmediato en disonancia con el fin último.⁵²³ Si, en el estado de naturaleza caída, el hombre no es restaurado en sus energías por la gracia, se encuentra separado o apartado de su fin último. Directamente se encuentra apartado del fin último sobrenatural; indirectamente del fin último natural. Y esto porque, en la actual condición del hombre, no puede darse una ordenación a Dios, como fin último natural, supuesta una ausencia de orden a Dios como fin último sobrenatural. Esta situación torna el orden moral débil e inestable, de tal modo que el hombre difícilmente puede permanecer largo tiempo en el bien, si no es sanado por la gracia divina, por la cual se recupera la ordenación al fin último sobrenatural. No obstante, esta doctrina no se opone a la posibilidad de actos morales naturales buenos “considerados aisladamente”; por ello se ha de conceder que un infiel pueda realizar buenas obras.⁵²⁴ Doctrina, por otra parte, confirmada por el Concilio de Trento.⁵²⁵

OBSERVACIÓN: El auxilio divino para la aplicación al acto, siempre necesario (y en todos los estados), no lo es por el mismo motivo cuando se trata de actos buenos naturales y sobrenaturales, ni antes y después del pecado. Antes del pecado, para un acto referido al bien proporcionado a la naturaleza, basta la “premoción física”; lo mismo sucede en el estado de corrupción para quienes no poseen la gracia. El auxilio divino para el acto referido al bien sobrenatural es también sobrenatural en ambos estados: “el beneficio divino no sólo se extiende a la infusión de la gracia por la cual el hombre es justificado, sino también al *uso de la gracia*, de manera similar a como, en las cosas naturales, no solamente Dios causa las formas en las cosas, sino también los movimientos y operaciones de las formas, a raíz de ser eficaz. Ya hemos estudiado la condenación correspondiente. Dios es principio de todo movimiento; si cesara su operación de mover, no surgiría de las formas ningún movimiento u operación. Así como se comporta el hábito de la gracia o de la virtud en su uso por el alma, de la misma manera se comporta la forma natural para su operación...”⁵²⁶ En cambio, el auxilio de Dios que mueve a un bien proporcionado a la naturaleza en quienes poseen la gracia habitual, en cuanto ésta es también sanante, corresponde a esta gracia y, por tanto, es sobrenatural.

523 Cf I-II, 109, 3

524 II-II, 10, 4

525 Contra Lutero y Calvino, quienes sostuvieron que aún las buenas obras del justificado eran inmundas y dignas de castigo, define: “Si alguno dijera que las obras que se hacen antes de la justificación, por cualquier razón que se hagan, son verdaderos pecados o que merecen el odio de Dios; o que cuanto con mayor vehemencia se esfuerza el hombre en prepararse para la gracia, tanto más gravemente peca, sea anatema” (Dz 817; cf 835). Más tarde la Iglesia condenará también una doctrina semejante de du Bay (“todas las obras del pecador son pecado: se necesitan siempre la gracia y la caridad”; Dz 1025-1035) y Janssens (“todas las obras de los infieles son pecados, pues para toda obra buena se necesita la fe”; Dz 1298). Por el contrario, los pelagianos primero sostuvieron que la gracia no era necesaria ni siquiera para merecer la vida eterna; luego aceptaron la necesidad, por lo menos, de la gracia externa de la ley, la doctrina y los ejemplos de Cristo. Finalmente, presionados por los rotundos argumentos de sus adversarios, concedieron la existencia de alguna gracia interior excitante, pero no eficaz. Ya hemos estudiado la condenación correspondiente.

526 *Comm. in Ep. ad Rom.*, lect. 3

Artículo II

LA NECESIDAD DE LA GRACIA, EN QUIEN CARECE DE ELLA, PARA HACER EL BIEN

Ya no se trata ahora de la necesidad de la gracia para el bien en general, sino para algunos bienes concretos y en quien está privado de la gracia. Por supuesto, se trata siempre del bien moral. Este bien, cuando se determina en orden a la razón por sí sola, se dice natural; cuando se determina en orden a la razón informada por la Fe, se dice sobrenatural o salvífico.

1.- El cumplimiento del primer precepto

Por “primer precepto” entendemos el amor de Dios por encima de todas las cosas. Pero no se trata todavía del amor sobrenatural, denominado caridad, cuyo objeto —la misma bondad divina— es el fin sobrenatural último de todo otro bien o de toda acción. La caridad, por sus mismos motivo y modo de amar, sobrepasa todo amor meramente natural. Éste tiene también a Dios como objeto, pero solamente en cuanto fin del bien natural.⁵²⁷ Ninguna duda puede cabernos de que la caridad, como virtud teologal, supone absolutamente la gracia, pues es totalmente desproporcionada a la naturaleza humana. Aquí se trata de saber si el amor *natural* de Dios, por encima de todas las cosas, es o no proporcionado a dicha naturaleza.

Este interrogante plantea una vez más la noción de *apetito* y sus modalidades. Para responderlo, los teólogos escolásticos han sometido dicho concepto a una larga serie de distinciones y subdistinciones, que es menester exponer para valorar los diversos tipos de soluciones.

Se distinguen, ante todo, dos clases de amor de Dios: el *natural* y el *sobrenatural*. El natural es aquel por el cual el hombre ama a Dios como principio y fin del bien de toda la creación; el sobrenatural aquel por el cual se ama a Dios en cuanto objeto de la bienaventuranza eterna y por medio del cual se establece entre el hombre y Dios una sociedad espiritual o una comunicación (*κοινωνία*) de amistad.⁵²⁸ El amor natural, a su vez, se distingue en *innato* y *elícito*: el innato es el que impulsa la voluntad humana y todas las otras criaturas hacia Dios por el mismo peso de la naturaleza y que, por tanto, *no supone ningún conocimiento previo*; el elícito es el que impulsa la voluntad humana hacia Dios, intelectual o racionalmente conocido. El amor elícito se subdistingue en *necesario* y *libre*: el necesario, según algunos, es aquel que se da en el cielo, donde la voluntad no puede no amar a Dios, conocido como bien universal y absoluto;⁵²⁹ según otros, es el que mueve la voluntad a Dios confusa e implícitamente conocido y se da, por ejemplo, cuando al amar cualquier bien limitado y participado, amamos en él al Sumo Bien: como no podemos dejar de amar el bien, objeto propio de la voluntad, no podemos por lo mismo dejar de amar implícitamente a Dios (pero no se ve, en este caso, cómo se distingue este amor necesario del amor innato); el libre, por el contrario, es el amor de Dios supuesto un conocimiento explícito y claro de Él, como

⁵²⁷ Cf I-II, 109, 3, 1m y 3m

⁵²⁸ Que se deba admitir esta distinción parece algo obligatorio en la teología católica, pues han sido condenadas la siguiente proposición de du Bay: “La distinción del doble amor, a saber, natural, por el que se ama a Dios como autor de la naturaleza; y gratuito, por el que se ama a Dios como santificador, es vana y fantástica y excogitada para burlar las Sagradas Letras y muchísimos testimonios de los antiguos” (Dz 1034). En general, el agustinismo exagerado siente repugnancia en admitir esta distinción. Santo Tomás escribe: “Dios, en cuanto es bien universal, del que depende todo bien natural, es amado con amor natural por cada uno; en cuanto, en cambio, es el bien que beatifica naturalmente a todos mediante la bienaventuranza sobrenatural, es amado con amor de caridad” (I, 60, 5, 4m). Pero el asunto estriba en saber qué entiende por “amor natural”.

⁵²⁹ Cf I-II, 10, 2

un bien concreto y determinado al cual se puede amar o no. El amor libre de Dios todavía es subdividido en *afectivo* y *efectivo*: el *efectivo* consistiría en la observancia fiel de los preceptos divinos, no sólo en el deseo sino, sobre todo, en la realidad, según aquello del Evangelio: “el que me ama cumple mis mandamientos”⁵³⁰ y, por lo tanto, importa un conjunto de actos; el *afectivo* es un acto particular o singular por el cual la voluntad sólo se complace en Dios. Finalmente, ese amor afectivo es subdividido en *eficaz* e *ineficaz*: el *ineficaz* o imperfecto es cierta complacencia en la bondad de Dios, sin deseo o propósito de observar sus mandamientos y, en ese caso, constituye una simple *veleidad*, pues la voluntad “desearía” amar a Dios pero, de hecho, no lo desea real y absolutamente; el *eficaz* o perfecto, por oposición, incluye una volición real y absoluta de agradar a Dios, supone amar a Dios por sobre todas las cosas con el deseo o propósito de observar los mandamientos (otra vez, no se ve en qué se distingue este amor afectivo eficaz del efectivo, como para contraponerlos). Presento esquemáticamente la división:

AMOR DE DIOS:

(1ª Propuesta)

I) Sobrenatural

II) Natural

A) Innato

B) Elícito

1) Necesario⁵³¹

a) en cuanto a la especificación (natural)

b) en cuanto al ejercicio (sobrenatural)

2) Libre

a) efectivo

b) afectivo

b.1. Ineficaz

b.2. Eficaz ⁵³²

(2ª Propuesta)

Es casi en todo igual a la anterior, pero el amor libre lo divide así:

2) Libre

a) Eficaz

a.1. “ab intrinseco”

a.2. “ab extrinseco”

b) Ineficaz

b.1. condicionado

b.2. absoluto.⁵³³

⁵³⁰ Jn. 14, 23. San Gregorio escribe: “la mejor prueba del amor es la demostración de las obras” (*Homilía 30 sobre S. Mateo*; PL, 76, 1220)

⁵³¹ El amor de la beatitud en común (por lo tanto, en la presente vida) es un voluntario necesario en cuanto a la especificación; el amor de la beatitud en concreto (por lo tanto, sólo la del cielo) es voluntario también en cuanto al ejercicio.

⁵³² Esta división se encuentra, por ejemplo, en P. LUMBRERAS O.P., *De Gratia*, ed. Arnodo, Roma, 1947, p. 11; F. PEREZ MUÑIZ O.P., “Tratado de la gracia”, en *Suma Teológica de Santo Tomás*, ed. BAC, Madrid, 1956, p. 623; etcétera. Es la más corriente.

⁵³³ Esta variante se encontrará, por ejemplo, en M. CUERVO O.P., “El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética inmanentista”, en *La Ciencia Tomista*, 37 (1928) 310-340, p. 314. Intenta www.traditio-op.org

Esta terminología —repito— es la utilizada por los escolásticos posteriores, y los miembros de la división son sugeridos para resolver los problemas planteados. Santo Tomás tiene una terminología mucho más simple, con la añadidura de que casi nunca emplea el término “natural” por contraposición a “sobrenatural”, pues lo opone a “elícito”. De esta manera:

APETITO:

I) Natural (significado 1º)

II) Elícito

A) Sensitivo

1) Irascible

2) Concupiscible

B) Racional (= voluntad)

1) Natural (significado 2º)

2) Sobrenatural o Caridad.⁵³⁴

Como se comprueba, es una terminología distinta y el término “natural” se toma en diversos sentidos (ordinariamente en el 1º, equivalente al “innato” de la otra división). Se ha de poner mucho cuidado, pues, al leer sus textos, en atender a qué se está refiriendo cuando habla de “amor natural”.⁵³⁵ Se evitarán muchas confusiones.

En lo referente al amor de Dios, si se trata de la caridad o amor sobrenatural, no surge ningún problema, pues, evidentemente, se trata de un acto procedente de un hábito sobrenatural infuso (la virtud teologal), cuyo objeto (la bondad divina en sí misma) supera totalmente las energías de la naturaleza. Este amor sobrenatural causado por la caridad es siempre elícito, pues supone necesariamente el don de la fe o conocimiento sobrenatural de Dios. Como todas las virtudes infusas, ambas sobreentienden la gracia y se nos dan junto con ella.⁵³⁶ Tampoco hay problemas con el amor natural (primer sentido de la división de santo Tomás) o innato (de la otra división), ni con el concepto de *amor elícito necesario*, porque o bien es puramente implícito (y entonces viene a ser lo mismo que el anterior),⁵³⁷ o bien es la caridad del cielo (y entonces es sobrenatural). La pregunta que ahora nos ocupa debe, por consiguiente, formularse de la siguiente manera: ¿es posible un amor elícito de Dios por encima de todas las cosas sólo natural (2º sentido de santo Tomás), es decir, no procedente de la caridad?

corregir las antinomias de la anterior, la más común.

⁵³⁴ Puede encontrarse esta división en: I, 80, 1 y 2; *De Veritate*, 22, 3 y 4; 25,1; *In III St.*, d. 27, q. 1, a. 2; *In III De Anima*, lect. 14; y otros muchos pasajes. Para la distinción apetito natural-sobrenatural, cf I, 60, 5; I-II, 109, 3; II-II, 26, 3; *In III St.* d. 29, a. 3; *De Virtutibus*, 2, 2, 16m; 4, 1, 9m; *Quodlibetum I.*, 4, 3; etc.

⁵³⁵ Sólo puede determinarse por el contexto y por una asidua lectura de sus obras. A veces incluye un tercer sentido, como cuando habla de “apetito recto natural”; en este caso, el adjetivo “natural” no se refiere directamente a “apetito” sino a “recto”, significa: “naturalmente recto” (pero es un apetito elícito, puesto que sigue al conocimiento de la sindéresis). Cf D-M. BASSO, “Un pilar de la moral tomista: la doctrina de apetito recto natural”, en *Atti del Congresso Internazionale*, vol. 5: “L'Agire morale”, 375-402

⁵³⁶ Véase el *Tratado de las Virtudes Teologales*.

⁵³⁷ Enseña santo Tomás que la operación sigue al ser y, por lo mismo, todas las criaturas tienden espontáneamente por “amor natural” (1er. sentido) más hacia el bien divino que al propio (Cf I, 60, 5; II-II, 26, 3). Por otra parte, el amor de la beatitud en común (=necesario en cuanto a la especificación = amor implícito de Dios) o del bien en general es el principio de cualquier otro amor y, por ende, de todos los actos humanos (cf I-II, 9, 1 y 3) que el hombre puede realizar con sus solas fuerzas naturales.

Antes de explicar donde está la dificultad y cómo se soluciona, debemos hacer una observación sobre el modo de hablar de santo Tomás. En I-II, 109, 3 se pregunta si el hombre puede amar a Dios por sobre todas las cosas, sin la gracia, “ex solis naturalibus”; es evidente que no quiere emplear la expresión “con amor o apetito natural”. Pero, cuando se lee atentamente el artículo, por las referencias y los ejemplos, se comprueba que comienza hablando del apetito natural en el primer sentido y, al final del artículo, salta de repente al segundo sentido. Si no se lo lee en su propia terminología, se puede llegar a entender lo siguiente: el hombre, en el estado de naturaleza íntegra, podía amar a Dios por encima de todas las cosas “con sus solas fuerzas naturales” con un amor elícito; en cambio, en el estado de naturaleza caída, no puede y necesita de la gracia sanante para hacerlo.

Ahora bien, por no haberlo entendido correctamente, unos objetan y otros sacan conclusiones absurdas. Los primeros dicen: nunca el hombre pudo amar a Dios con un amor natural (contrapuesto a sobrenatural) sobre todas las cosas si se trata de un “amor eficaz”, pues éste, al superar las fuerzas humanas, siempre supone la gracia elevante; luego, sólo podía tratarse de un amor afectivo, ineficaz, veleidoso, condicionado; y, si se trata del estado de naturaleza caída, se necesita además la gracia sanante. De Lubac, favorable a la corriente agustinista, se aferra de este texto —entendiéndolo como los otros— sosteniendo la existencia de un “débito ontológico” en la naturaleza humana para el fin último sobrenatural.

Pero santo Tomás, leído en su contexto y respetada su propia terminología, dice otra cosa, o sea la siguiente: El hombre, como toda criatura, tiene una tendencia natural a amar a Dios más que a sí mismo (“amor naturalis”). En el estado de “naturaleza íntegra”, cuando intervenía la voluntad libre, ésta respondía automáticamente a esa inclinación natural. ¿Por qué? Precisamente porque se hallaba en ese estado; no se olvide que para él “estado de naturaleza íntegra” quiere decir “estado de gracia” (no se lo entienda, pues, como a otros teólogos contemporáneos suyos, para quienes “naturaleza íntegra” quiere decir otra cosa).⁵³⁸ ¿Para qué opinar que necesitaba una nueva gracia, si ya la tenía, si ya se encontraba en estado de elevación? Por eso, en ese estado, “no necesitaba un don de gracia sobreañadida a los bienes naturales para amar a Dios *naturalmente* sobre todas las cosas”. Ese “naturalmente” ha dado tantos dolores de cabeza por haber olvidado que hablaba de un estado especial.⁵³⁹ En cambio, en el estado de “naturaleza caída”, cuando la voluntad libre interviene, no responde ya automáticamente a la tendencia natural, ¿por qué?, pues precisamente porque está caída, “sine gratia” (el pecado original es formalmente la “privación de la gracia”),⁵⁴⁰ en consecuencia, debe ser “saneada” y no puede ser saneada sin ser, al mismo tiempo, “elevada” (“sanación” y “elevación” son efectos de un solo y mismo don). A partir de allí, puede amar a Dios sobre todas las cosas, no sólo en una tendencia natural o innata, sino libre, voluntaria, o sea, elícitamente. Dicho esto, quiero hacer ahora algunas observaciones sobre el modo como solía proponerse la tesis de la necesidad de la gracia en este caso concreto. Se afirmaba que:

538 Ver en mi libro *Justicia Original y Frustración Moral*. el tema de los “Estados de la naturaleza humana”.

539 Léase bien el texto: “*el hombre, en el estado de naturaleza íntegra, ordenaba el amor de sí mismo al amor de Dios como a su propio fin, y lo mismo el amor de todas las demás cosas, y así amaba a Dios más que a sí mismo y sobre todas las cosas*”. Describe un acontecimiento histórico, cuenta como sucedían las cosas. Pero no dice en ningún momento que eso se debiera a la sola naturaleza humana; por el contrario, dice expresamente que eso se debía a la naturaleza íntegra, es decir, a la gracia.

540 Léase ahora este otro texto: “*Pero en el estado de naturaleza caída, el hombre falla en esto, según el apetito de la voluntad racional (o sea, el acto de la voluntad siguiente al conocimiento), que por la corrupción de la naturaleza (luego no por razón de la tendencia natural) sigue el bien particular, a no ser que sea sanado por la gracia de Dios*”.

1º) *Para amar a Dios con amor natural (por oposición no a ilícito sino a sobrenatural) ilícito, libre, afectivo e ineficaz o imperfecto el hombre no necesita de la gracia propiamente dicha.*

Pero tal acto de amor, puramente veleidoso, no es salvífico ni meritorio. El problema del amor natural de Dios sobre todas las cosas se planteó porque el pelagianismo sostuvo que el hombre podía salvarse con sus solas fuerzas naturales, sin la gracia; esa herejía no concebía el acto de amor natural de Dios en este sentido, pues así es un acto muy fácil de realizar y puede coexistir con vicios y pecados. Un objeto, cuanto más amable es, más fácil es de amar, y Dios puede ser concebido como Bondad Suprema, Principio Universal y Autor de todos los bienes posibles para el hombre. Esta superficial complacencia en Dios puede coexistir con la complacencia real en la criatura, así como se puede admirar la sabiduría, el ingenio y el poder de síntesis de santo Tomás y, sin embargo, no ser para nada tomista o ser completamente perezoso en el estudio. Por eso, incluso el hombre en estado de pecado mortal, habiendo colocado su fin último o su felicidad en las riquezas, la fama o el placer, puede amar a Dios de esta manera. No obstante, no se puede decir sea intrínsecamente perverso este amor.⁵⁴¹

2º) *Para amar a Dios con amor natural, ilícito, libre, afectivo y eficaz o perfecto es absolutamente necesaria la gracia.*

Pero, si ese amor supone la gracia es causado por ella, y, si es causado por ella, ya no es “natural”, ¿por qué se lo sigue llamando “natural”? ¿No hay aquí una contradicción? Se agrega, entonces, que es sobrenatural en cuanto al modo pero no en cuanto a la sustancia. ¿Es eso verdad? Santo Tomás, al referirse al estado de gracia anterior al pecado, puede denominarlo natural por cuanto es el amor propio de un determinado estado histórico “de la naturaleza humana”. Pero, hablando en un sentido absoluto y prescindiendo de los estados históricos, ¿qué sentido tiene denominarlo “natural”? He aquí donde reside el epicentro de todo este sismo teológico. Para poder resolver adecuadamente tal problema deberíamos prescindir de los estados históricos de la naturaleza humana (íntegra o elevada y caída) y preguntarnos: ¿en un estado — solamente hipotético y posible, según santo Tomás— de “naturaleza pura”, habría podido el hombre, sin la gracia, realizar un acto de amor de Dios sobre todas las cosas? La doctrina pelagiana sostenía eso precisamente (he ahí el fundamento de su negación de un pecado original transmitido por vía generativa); teniendo en cuenta tal herejía, en la senda ortodoxa se le dio a esa pregunta la siguiente respuesta: “el estado actual del hombre no es de naturaleza pura sino caída (dogma del pecado original) y, por tanto, en esta situación histórica no puede, sin la gracia, realizar ese acto”. Pero quedaba en pie otro problema, el suscitado posteriormente por el agustinismo, y es el siguiente: antes del pecado y de la corrupción de la naturaleza, cuando el hombre podía —incluso según santo Tomás— realizar ese acto de amor de Dios, ¿lo podía por la sola naturaleza (“ex solis naturalibus”) o lo podía por la gracia? La respuesta del agustinismo fue: lo podía por la naturaleza, pues la gracia es un elemento ontológicamente integrante de la naturaleza humana.⁵⁴²

541 No sin motivo fueron proscritas las siguientes afirmaciones de du Bay: “El amor natural de Dios, que emana de las naturales energías, con la sola filosofía y por un alarde de presunción humana, despreciando la cruz de Cristo, es defendido por no pocos autores” (Dz 1036); “Todo amor de la creatura racional, o bien constituye una viciosa complacencia por la que se ama el mundo y es prohibida por San Juan, o bien constituye aquella laudable caridad, por la que, difundida por el Espíritu Santo en nuestros corazones, se ama a Dios” (Dz 1038).

542 De allí que su conclusión, al tratar el tema de la posibilidad de la justificación, sea no solamente afirmar la ineficacia de los actos naturales para alcanzar ese fin (principio aceptado también por el dogma católico), sino simplemente negar su existencia: no hay, no pueden existir actos naturalmente buenos, pues la naturaleza, perdida la gracia, ha quedado ontológicamente corrompida. Así piensan los luteranos, los calvinistas, du Bay, www.traditio-op.org

No voy a entrar en una disertación sobre el concepto de naturaleza pura, ya explicado en mi citado libro. Pero es necesario ponernos en esa perspectiva para solucionar la cuestión. Ahora bien, la necesidad de la gracia para alcanzar la vida eterna no es una necesidad circunstancial debida a la existencia del pecado original: es una necesidad ontológica debida a los límites intrínsecos de la naturaleza creada. Si el hombre, aún en un hipotético estado de naturaleza pura, pudiese realizar, por sus solas fuerzas naturales, un acto de amor de Dios por encima de todas las cosas estaría realizando *naturalmente* un acto *sobrenatural*. Si afirmamos la “posibilidad teórica de la no-elevación del hombre a la visión de la esencia de Dios” es precisamente por eso; no pudiendo realizar ese acto sino por una intervención de un “don gratuito” de Dios, Dios no está “obligado” de ninguna manera a dárselo.⁵⁴³ Ahora bien, ¿por qué decimos que el amor de Dios por encima de todas las cosas es un acto intrínsecamente sobrenatural? Cuando distinguimos el fin último natural (Dios en cuanto creador) y el fin último sobrenatural (Dios como bondad infinita en sí misma), estamos estableciendo una distinción concebida por parte del conocimiento humano pero no, como es evidente, por parte de Dios. Si el hombre lo estuviese amando por encima de todas las cosas, aunque lo haya conocido solamente como autor de la creación, lo estaría amando también como bondad infinita, aunque no lo supiese. Y Dios, bondad infinita, sólo puede ser objeto de la virtud teologal de la caridad, amor sobrenatural. Eso excede la capacidad de las energías humanas, a causa de la infinitud del objeto. Por consiguiente, necesitaría siempre de la ayuda de la gracia elevante para poder realizar un acto tal. Así, el célebre axioma “al que hace cuanto está de su parte, Dios no le niega la gracia”,⁵⁴⁴ de rancio abolengo en teología, no se interpretaría correctamente si se pensase que se refiere a cuanto “uno puede hacer por sus solas fuerzas naturales” y le sea conferida la gracia como premio a un “mérito propio”; eso sería suponer la existencia de algún tipo de preparación natural para la gracia, y se caería en el semipelagianismo, aunque se lo mitigase con una referencia al mérito de Cristo. Su verdadero sentido es el siguiente: quien hace cuanto está de su parte *siendo dócil a las energías de la gracia* Dios no le niega una gracia ulterior.⁵⁴⁵ Si alguien pudiese, por sus solas fuerzas naturales, realizar un acto de amor de Dios por sobre todas las cosas, estaría haciendo cuanto está de su parte (¿qué más podría hacer?) y Dios no podría negarle la gracia. Esto último es falso.⁵⁴⁶

Janssens, etcétera.

543 Por lo tanto, añadir la existencia de un “débito ontológico” en la naturaleza humana a esa visión es una tesis contraria al principio de la gratuidad de ese don. Y tal es la postura de de Lubac.

544 Cf BOUCCERONI, G., *Commentarium de axiome “Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam”*, Roma, 1890

545 Por ejemplo: una gracia eficaz si es dócil a la suficiente, habitual si es dócil a la actual, aumento de gracia si es dócil a la habitual. Así se llega hasta una gracia dada a alguien “que nada hizo” para merecerla.

546 M. de Molina S.J. sostuvo que el hombre caído, sin la ayuda de la gracia, puede con sus solas fuerzas naturales amar a Dios por sobre todas las cosas, al menos por breve tiempo. Esta sentencia fue enérgicamente refutada por los tomistas; una potencia enferma no puede realizar, ni siquiera por breve tiempo, el acto nobilísimo de la potencia sana si antes no es sanada. El amor de Dios sobre todas las cosas contiene virtualmente el cumplimiento de toda la ley y rectifica la voluntad respecto de todo apetecible. Se trata, indudablemente, de que sea un amor eficaz (el ineficaz es demasiado fácil), por el cual el hombre, conociendo claramente a Dios, lo ama por encima de todo, refiriéndose él mismo y refiriendo todas las cosas a Dios, proponiéndose agradarlo en todo y huir de todo cuanto le desagrade. La gracia exigida para este amor natural de Dios en estado de naturaleza caída es algo sobreañadido, pero de suyo y por parte del objeto no trasciende el orden natural. El amor de Dios como autor del orden natural y como autor de la gracia no se oponen sino que el primero se subordina al segundo (cf I, 62, 7o y 3m). Por eso ha sido condenada las proposiciones de du Bay y de Janssens que niegan la distinción del doble amor (Dz 1034). Lo que aquí decimos es que el amor de Dios, como autor del orden natural, no es suficiente para la salvación eterna, cuyo objeto supremo es Dios autor de la gracia.

www.traditio-op.org

Una última pregunta: ¿por qué, si las cosas son así, se afirma que este precepto de amar a Dios sobre todas las cosas es el primer precepto de la ley natural? Se dice que pertenece a la ley natural, no porque sea practicable por las solas fuerzas naturales, sino porque puede ser conocido por la razón, pues el deber de amar a Dios se halla implícito en el conocimiento de su existencia. Pero, podría argüirse, que si es posible el conocimiento natural, también debe ser posible el amor natural. Mas ese conocimiento es meramente implícito, y la teología tradicional ha negado que el conocimiento meramente implícito (sin la fe) sea suficiente para la salvación. Es indudable que un cierto amor natural de Dios es posible en una naturaleza pura (superior en esto a la naturaleza caída) y que ese amor es el fundamento de la elevación. Tal cumplimiento limitado del primer precepto y de los otros preceptos de la ley natural, le habría alcanzado al hombre para merecer una felicidad solamente natural o imperfecta (I-II, 3, 6); pero no es suficiente para la salvación o felicidad perfecta, es decir, para merecer la vida eterna (I-II, 5, 5). Tal es, al menos, la doctrina del Concilio de Cartago, que la atribuye a san Pablo.

2.- El cumplimiento de los otros preceptos⁵⁴⁷

Además del primero y principal precepto de la ley natural, existen otros preceptos morales prescritos por la misma ley natural. Como la práctica de estos preceptos, que podríamos denominar de dignidad secundaria, ofrece menor dificultad, uno se pregunta espontáneamente si también para ellos es necesaria la gracia. En teología se llaman “preceptos” a las leyes que *obligan gravemente* y cuya trasgresión debe considerarse como un acto contrario a la ley natural. Además, los preceptos de los cuales aquí se trata son los *afirmativos*, o sea, aquellos que nadie puede observar realmente sin poner un acto positivo; los *negativos*, en cambio, son aquellos que vetan la comisión de un acto malo: quien los observa no pone ningún acto. Por otra parte, es menester tener en cuenta que el comienzo y el complemento de la virtud no consiste solamente en evitar el mal, sino, principalmente, en practicar el bien. Por eso mismo, el cumplimiento de los preceptos positivos es más difícil que el de los negativos: es más arduo practicar el bien que evitar el mal.

Los actos por los cuales se observan los preceptos naturales son naturales “quoad substantiam, así como son sobrenaturales también “quoad substantiam” aquellos por los cuales se cumplen los preceptos sobrenaturales. Los actos naturales “quoad substantiam” pueden ser sobrenaturales por su origen o “quoad modum” (si se hacen por caridad) y los sobrenaturales “quoad substantiam” ser alguna vez naturales “quoad modum” (por ejemplo, en el caso de la fe informe).⁵⁴⁸ Resumimos la doctrina en varias conclusiones:

Se podría objetar diciendo que nadie está obligado a lo imposible; pero el hombre —aún en estado de naturaleza caída— está obligado a amar a Dios por encima de todo. Si naturalmente está obligado, naturalmente puede. A esto responde el mismo santo Tomás; “para que el hombre esté obligado a algo y eso se considere posible, basta que lo pueda hacer con el auxilio de la gracia, la cual es recibida suficientemente por todos” (cf I-II, 109, 4, 2m). De lo contrario, el hombre nunca podría verse obligado a nada (cf II-II, 2, 5, 1m).

⁵⁴⁷ Entre los comentaristas de santo Tomás se suscitó una polémica sobre cuáles son los preceptos a que se refiere. Unos (Cayetano, del Prado) dicen que se trata de los preceptos de la ley divina *indistintamente* y, por lo tanto, de los de ambas leyes, natural y sobrenatural. Otros (es la sentencia más común) sostienen que se trata solamente de los preceptos de la ley natural. Santo Tomás afirma aquí que el hombre, en estado de naturaleza íntegra, podía observar sin la gracia todos los preceptos; esto sería manifiestamente falso si se refiriese también a los de orden sobrenatural.

⁵⁴⁸ Es santo Tomás mismo quien sostuvo que en el estado de naturaleza íntegra, aunque el hombre podía cumplir todos los preceptos de la ley natural *en cuanto a su sustancia*, para cumplirlos también *en cuanto al modo* (o sea, por caridad) aún en ese estado necesitaba de una gracia especial (cf I-II, 109, 4). Esta proposición debe ser admitida, pues la contraria de du Bay y Janssens ha sido condenada; es la siguiente: “La famosa www.traditio-op.org

1^a) *En el estado de naturaleza íntegra o elevada, al hombre le bastaban sus propias energías naturales para cumplir todos los preceptos de la ley natural en cuanto a la sustancia de los mismos; en el estado de naturaleza caída no puede cumplirlos todos.*

La primera parte de esta afirmación es admitida por todos los teólogos católicos. La segunda parte es considerada por algunos como de fe definida. Los preceptos a los cuales se refiere este enunciado, son leyes fáciles de observar; santo Tomás explica⁵⁴⁹ como hay hombres que se encuentran naturalmente dispuestos a una u otra virtud, por ejemplo la misericordia o la fortaleza. En este caso, y precisamente debido a esa natural inclinación, esos tales realizan los actos virtuosos correspondientes a dichas virtudes sin la ayuda de la gracia.

2^a) *El hombre, en estado de naturaleza caída, tiene necesidad de la gracia para cumplir todos los preceptos de la ley natural en su conjunto.*

La observancia simultánea de todos los preceptos de la ley natural ofrece, evidentemente, una dificultad especial y mayor que la observancia de uno de esos preceptos aislado de los demás. Ese esfuerzo, tenida cuenta del estado de naturaleza caída, no lo puede realizar el hombre en pecado. Un tirador inexperto puede dar en el blanco un tiro u otro, pero es prácticamente imposible que acierte todos los tiros, debido precisamente a su inexperiencia; no es extraño, en cambio, que un buen tirador acierte todos los tiros. Algo semejante sucede con el cumplimiento de todo el conjunto de los preceptos de la ley natural. Lo posible para un hombre fortalecido por la gracia no lo es, de hecho, para un hombre debilitado por el pecado. En efecto, existen preceptos naturales de difícil cumplimiento considerados en sí mismos, cuanto más si suponemos la corrupción de la naturaleza, como verbigracia el precepto de la penitencia, el de exponer la propia vida por la salvación de la patria, el de la castidad, etcétera.

3^a) *En ambos estados el hombre tiene necesidad de la gracia para cumplir los preceptos también en cuanto al modo (por caridad).*

Esta proposición es de Fe. Precisamente la herejía pelagiana consistía en afirmar que el hombre, con sus solas fuerzas y sin la gracia, podía cumplir todos los preceptos, y que la gracia sólo servía para cumplirlos con mayor facilidad.⁵⁵⁰

3.- El mérito de la vida eterna

La expresión “vida eterna” es equivalente a la de “felicidad eterna”, consistente en la *visión de la esencia divina*.⁵⁵¹ La palabra “mérito” significa la retribución debida al hombre en proporción al valor de sus obras; en este sentido, equivale al término “premio”. La pregunta es si la visión de la esencia divina puede constituir el premio de las obras del

distinción de los doctores, según la cual, de dos modos se cumplen los mandamientos de la ley divina uno sólo en cuanto a la sustancia de las cosas mandadas, otro en cuanto a determinado modo, a saber, en cuanto pueden conducir al que obra al reino eterno (esto es, por modo meritorio), es imaginaria y debe ser reprobada” (Dz. 1061)

⁵⁴⁹ I-II, 63, 1

⁵⁵⁰ Cf Dz 105. Calvino y Lutero, por el contrario, opinan que el hombre ni siquiera con la gracia divina puede cumplir los preceptos, pues la gracia no es dada para eso; las obras de suyo malas, no son consideradas malas por Dios a causa de la imputación de los méritos de Cristo por la fe (condenados por el Concilio de Trento; Dz 828). Cornelio Janssens sostuvo que algunos preceptos de la ley natural son imposibles de cumplir para los hombres y, por lo tanto, en esos casos es absolutamente necesaria la gracia (condenado por Inocencio X, el 31 de mayo de 1653, con otros errores extraídos de su obra *Augustinus*; Dz 1092).

⁵⁵¹ Cf I-II, 3, 8

hombre realizadas sin el auxilio de la gracia divina, o si, por el contrario, solamente es un premio de las obras únicamente realizables con el auxilio de la gracia. Nótese como no especificamos aquí todavía de qué clase de gracias ni de qué clase de méritos se trata; estos dos problemas los analizaremos más tarde, en el capítulo correspondiente. Por ahora la pregunta tiene un carácter genérico. La esencia de la herejía pelagiana consiste en negar esta necesidad. Hagámonos, entonces, la siguiente pregunta: *¿Es absolutamente necesaria la gracia para poder merecer la vida eterna?*⁵⁵²

La razón teológica de esta enseñanza dogmática es la siguiente: lo que excede totalmente la capacidad del hombre operante sin el auxilio de la gracia, de ningún modo puede constituir un premio a sus obras; el premio debe ser proporcional al valor de las mismas, de lo contrario no se observaría el orden de la justicia. La vida eterna o felicidad última es un premio excesivo y desproporcionado al valor de las obras naturales del hombre. En efecto, excede la proporción del valor de las obras todo aquello que excede la capacidad del principio productor, así como excede la proporción del efecto el poder o la capacidad de la causa. La visión de la esencia divina, en la cual consiste la vida eterna, está en completa desproporción con la capacidad natural de las potencias humanas. Por consiguiente, de ningún modo puede el hombre merecerla por sus solas fuerzas naturales.⁵⁵³

4.- La preparación a la gracia

Una cosa es *merecer la gracia* y otra *prepararse para recibirla*.⁵⁵⁴ Del primer problema nos ocuparemos más adelante, cuando hablemos del mérito; por ahora, analizaremos solamente el segundo. La recepción de la gracia habitual o santificante va precedida de una preparación. Nos preguntamos aquí si esta preparación es algo dependiente sólo de nuestra voluntad libre, o si ya debe ser considerada un don de Dios o una gracia en sí misma. Los teólogos distinguen dos modos de preparación: uno, el denominado *formal*, consistente en un pleno conocimiento o conciencia de que lo realizado se ordena a la obtención de la gracia, como, por ejemplo, cuando se ora pidiéndola; otro, al que dan el nombre de *material*, cuando no se tiene esa conciencia o intención de realizar esa obra para obtener la gracia. En otras palabras, podemos distinguir entre preparación consciente e inconsciente a la gracia de Dios. La distinción entre gracia actual y habitual la analizaremos más tarde, cuando hablemos de las divisiones de la gracia. Mientras tanto, llamaremos “gracia actual” a toda intervención transitoria o pasajera de la gracia divina, y “gracia habitual o santificante” a la entidad permanente en el alma, recibida en el bautismo o en el sacramento de la penitencia. Estas tesis van dirigidas especialmente contra el semipelagianismo, defensor del principio de que el “*initium fidei*” (acto inicial de fe) depende sólo de la voluntad libre del hombre; ya hemos analizado los cánones correspondientes del II Concilio de Orange.⁵⁵⁵ La enseñanza de dicho Concilio planteaba un interrogante que los

⁵⁵² Du Bay, avanzando aún más que Pelagio, llegó a negar esto incluso para el estado de naturaleza elevada: “Tanto para los ángeles buenos como para el hombre, si hubiera perseverado en aquel estado hasta el fin de su vida, la felicidad hubiera sido retribución, no gracia” (Dz 1003). La Sagrada Escritura dice: “La gracia de Dios es la vida eterna en Nuestro Señor Jesucristo” (Rm 6, 23). Por su parte la Iglesia ha condenado la siguiente afirmación: “Si alguno dijere que la gracia divina se da por medio de Cristo Jesús sólo para que el hombre pueda más fácilmente vivir justamente y merecer la vida eterna, como si una y otra cosa las diera por medio del libre albedrío, sin la gracia, si bien con trabajo y dificultad, sea anatema” (Dz 812)

⁵⁵³ Cf I-II, 5, 5; 109, 5.

⁵⁵⁴ Cf DHONT, R., *Le problème de preparation a la grâce*, Paris, 1946

⁵⁵⁵ Santo Tomás advierte al respecto: “en esta cuestión hay que precaverse del error de Pelagio, quien sostuvo que por el libre albedrío el hombre podía cumplir la ley y merecer la vida eterna, y sólo necesitaba del auxilio divino para conocer lo que debía hacer... Pero como parecía demasiado poco afirmar que solamente

www.traditio-op.org

teólogos debían responder: si siempre es necesaria la gracia para prepararse a la gracia, podríamos caer en el proceso al infinito, lo cual es absurdo. En efecto, la preparación al bien es doble. Por un lado, para obrar bien, y, por otro, para gozar de Dios; ninguna de las dos cosas es posible sin la gracia habitual. Precisamente para mostrar el motivo por el cual, de parte nuestra, a algunos se les da la gracia “*gratum faciens*” (santificante) y a otros no, se plantea el tema de la necesidad de la gracia. Si ni la misma preparación a la gracia puede darse sin una gracia habitual, entonces esta gracia o se da o no se da a todos. Si decimos que se da a todos, no parece ser otra cosa que un bien natural. Si no se da a todos, luego es menester retornar a la preparación y, por el mismo motivo, poner otra gracia, y así en infinito.⁵⁵⁶ Por eso debemos excluir que el don sobrenatural preparatorio del cual se trata sea de la misma naturaleza que la gracia habitual. Y, sin embargo, el hombre necesita del auxilio divino. Esto se prueba por el principio “el orden de los fines es proporcionado al orden de los agentes”. Toda causa ordena sus efectos a su fin, pues no obra sino por el fin. Tender al fin último de tal manera es propio del Primer Agente; todas las cosas obran por Él y Él sólo por sí mismo. Simultáneamente, al fin último se puede tender bajo la *razón común de bien*,⁵⁵⁷ por donde también de esa manera Dios convierte el hombre hacia Sí.⁵⁵⁸ Pero al hombre justo Dios todavía lo atrae hacia Sí como fin especial, para que no sólo tienda a Él bajo la común razón de bien, sino bajo este aspecto especial según el cual Dios en sí mismo es el fin último o la beatitud concreta del hombre.⁵⁵⁹ Por eso se distingue una triple conversión del hombre a Dios: la primera por el amor perfecto, que es la de la criatura ya en posesión de Dios, y para ella se requiere la gracia consumada (=gloria); la segunda es la merecedora de la bienaventuranza, y para ésta se requiere la gracia habitual, principio del mérito; la tercera es aquella por la cual alguien se prepara para la gracia, y para ésta no es necesaria la gracia habitual sino solamente la operación de Dios para convertir el alma hacia Sí.⁵⁶⁰ Eso hizo comprender la necesidad de distinguir entre gracia moción (actual) y gracia hábito (habitual). Luego veremos si esta distinción tiene o no asidero en la Sagrada Escritura. Es necesario, por consiguiente, el auxilio divino:

1º) Para el primer movimiento de la voluntad.⁵⁶¹

2º) Para la aplicación a todo acto.⁵⁶²

3º) Para suplir la insuficiencia humana en estado de naturaleza caída.⁵⁶³

recibiéramos de Dios la ciencia, y la caridad, por la cual se cumplen los preceptos, surgiera de nosotros mismos, posteriormente los pelagianos sostuvieron que el comienzo de las buenas obras proviene del hombre, cuando consiente en la fe por su libre albedrío, pero la consumación se la concede Dios. Mas la preparación pertenece al comienzo de la obra buena; por lo tanto, es error pelagiano sostener que el hombre puede prepararse a la gracia sin el auxilio de la gracia divina...” (*Quodlibetum I*, 7). Se citan, en favor de esta tesis, los siguientes textos de la Sagrada Escritura: *Fil* 1, 6; 2, 13; *I Co* 3, 5; *Jn* 31, 18 (Cf *Dz* 178, 813). La herejía contraria es la de Lutero y Calvino, quienes negaban toda preparación, incluso con gracia; fueron condenados también por esto en el Concilio de Trento (*Dz* 814).

⁵⁵⁶ Cf *De Veritate*, 24, 15

⁵⁵⁷ Cf I-II, 9, 1

⁵⁵⁸ “Dios mueve la voluntad del hombre, como motor universal, al objeto universal de ella, que es el bien. Sin esta moción universal el hombre nada puede querer” (I-II, 9, 6, 3m).

⁵⁵⁹ “Ver a Dios en su esencia, en lo cual consiste la última bienaventuranza del hombre, está por encima de la naturaleza de cualquier entendimiento creado; por tanto, ninguna criatura racional puede tener un movimiento de su voluntad ordenado a esa bienaventuranza si no es movida por un agente sobrenatural, y a esto se le llama auxilio de la gracia” (I, 62, 2).

⁵⁶⁰ I, 62, 2, 3m.

⁵⁶¹ I-II, 9, 4; *De Veritate*, 24, 15; *Quodlibetum I*, 7

⁵⁶² I-II, 109, 1,2,3 y 4

www.traditio-op.org

- 4º) Para el conocimiento sobrenatural (gracia elevante).564
 5º) Para el conocimiento milagroso de verdades naturales.565
 6º) Para querer bienes sobrenaturales (gracia elevante).566
 7º) Para prepararse a la gracia.567

Supuestas estas observaciones, concluimos:

1º) *Es absolutamente necesaria la gracia actual para prepararse a recibir la gracia habitual.*

Este postulado se deduce de las declaraciones dogmáticas del Concilio de Orange y de los textos de la Sagrada Escritura interpretados por el Magisterio. La razón teológica estriba en que la preparación formal para la gracia actual supone, por parte del hombre, convertirse a Dios fin último sobrenatural, de manera semejante a como alguien, estando de espaldas al sol, se prepara formalmente a recibir habitualmente su luz volviendo los ojos hacia él. Así, quien está apartado de la luz de la gracia se prepara formalmente a recibirla de una manera habitual volviéndose hacia Dios, fin y, por consiguiente, suministrador de la gracia. Pero es imposible al hombre tornarse hacia Dios sin el auxilio de la gracia actual. ¿Cuál es el motivo? Todo agente obra por un fin y por un *fin propio*; por tanto, según el orden de los fines se establece el orden de los agentes; el fin último es la razón de la moción sólo del Primer Motor. Si los hombres se mueven actualmente hacia el fin último sobrenatural, esa moción únicamente puede explicarse por la intervención de Dios en cuanto primer motor en este orden sobrenatural, es decir, de Dios motor con gracia actual. Aquí no nos estamos refiriendo tan sólo a la necesidad general, invocada por santo Tomás en casi todos los artículos de I-II, 109, de una moción metafísica necesaria para el paso al acto; se trata de un auxilio *especial* de una moción preparatoria de la gracia habitual. Esta moción no tiene, pues, un simple oficio de actuación de una potencia activa ya existente y proporcionada a su propia actividad; tampoco se requiere por una finalidad *curativa*, para devolver a la potencia un vigor perdido pero esencialmente natural. Es necesaria de una manera muy precisa por este fin particular, esencialmente sobrenatural: llegar a la conversión, prepararse a la gracia santificante; su función es “elevante”.568

2º) *Para esta gracia actual preparatoria no se requiere ninguna preparación formal también gratuita (otra gracia).*

Es lógico sea así pues, de lo contrario, se caería realmente en el proceso al infinito. Para ser movido, natural o sobrenaturalmente, por Dios, al hombre le basta existir o tener una potencia obediencial basada en la naturaleza espiritual de sus potencias (inteligencia y voluntad).569

563 I-II, 109, 2,3 y 4

564 I-II, 109, 1

565 I-II, 109, 1

566 I-II, 109, 2, 4, 5 y 6

567 I-II, 109, 6

568 No sólo la gracia habitual es elevante, también lo es la actual. Alguno (un tal BOUILLARD H., “Conversion et grâce chez saint Thomas d’Aquin” en *Études Historiques*, Paris, 1944) ha pretendido que la noción de “gracia actual elevante” es extraña a la enseñanza de santo Tomás.

569 Cf GARRIGOU-LAGRANGE, R., «L’appétit naturel et la puissance obédientielle», en *Revue Thomiste*, 11 (1928) 474-478; GILLON, L.B. “Aux origines de la puissance obédientielle”, en *Revue Thomiste*, 47, (1947) 304-310; LAPORTA, G., “Les notions d’appétit naturel et de la puissance obédientielle chez saint Thomas”, en *Ephemerides theologiae Lovanienses*, 5 (1928) 257-277; MARTIN, R.M., “De potencia pasiva hominis et de www.traditio-op.org

3º) ***Tampoco es posible una preparación material-natural para la gracia actual.***⁵⁷⁰

Sostener la necesidad de esta preparación equivale a aceptar algún modo de preparación “puramente natural” para la gracia. Ni siquiera por los méritos de Cristo un acto de valor natural puede pasar a tener valor sobrenatural, salvo por imperio de la gracia, y esto supone haya sido previamente concedida. Dios, por los méritos de Cristo, puede concederle a cualquier hombre la gracia, aún en el momento de abrir una puerta o cerrar una ventana, ¡pero no por abrir la puerta o cerrar la ventana! Si esta preparación “natural-material” fuese posible, ya la gracia no sería gracia y el hombre tendría algo para gloriarse, contra la enseñanza de san Pablo.⁵⁷¹ En efecto, esa preparación natural-material ¿confiere o no el derecho de recibir la gracia? Si se dice que no lo confiere, entonces ¿para qué sirve? Si se dice que lo confiere, se cae indefectiblemente en el semipelagianismo. Como consecuencia lógica, una supuesta preparación material negativa sería también insuficiente para prepararse a la gracia. Dicha preparación consistiría en evitar el pecado; pero ni siquiera para quitar los obstáculos a la gracia bastan las solas fuerzas naturales, como veremos luego.

OBJECCIÓN: En la Sagrada Escritura encontramos numerosos textos en los cuales parece afirmarse que Dios esperaría de nuestra parte el deseo de la salvación, a fin de ayudarnos, completando y perfeccionando su obra. En este sentido, el comienzo de la obra de la salvación nos correspondería a nosotros, la perfección a Dios. He aquí algunos de esos textos: “Convertíos a mí, dice el Señor, y yo me convertiré a vosotros”,⁵⁷² “Yo amo a los que me aman”.⁵⁷³

RESPUESTA: Por esos textos sólo se demuestra que la conversión a Dios es voluntaria y libre: es un acto del libre albedrío. Pero eso no significa que esos actos sean meramente naturales. El libre albedrío no puede convertirse a Dios si Dios no lo convierte a Él: “Conviértenos, Señor a Ti y nos convertiremos”;⁵⁷⁴ “en esto está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino que Él nos amó y envió a su Hijo, víctima propiciatoria de nuestros pecados”.⁵⁷⁵ Dice santo Tomás al respecto: “Está en poder del hombre preparar su ánimo, porque lo hace por su libre albedrío; sin embargo, no lo hace sin el auxilio de Dios que le mueve y le atrae hacia Sí...; por eso cuando decimos que el hombre hace lo que puede, presuponemos *previa moción divina*”.⁵⁷⁶

potencia obedientiali”, en *Ephemerides Theologiae Lovanienses*, 1 (1924) 352-354; PIROTTA, A.M., “Disputatio de potencia obedientiali iuxta thomisticam doctrinam”, en *Divus Thomas* (Pl), 32 (1929) 574-585; 33 (1930) 129-148; 360-385; 560-575.

⁵⁷⁰ Molina y sus discípulos sostuvieron la existencia de esta preparación a causa de un pacto establecido entre Cristo y el Padre (cf *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 10). De tal pacto no se encuentra ni siquiera un vestigio en la Sagrada Escritura, en los Concilios y en los Padres de la Iglesia.

⁵⁷¹ *I Co* 4, 7.

⁵⁷² *Za* 1, 3.

⁵⁷³ *Pr* 8, 17.

⁵⁷⁴ *Jr Trens*, 5, 21.

⁵⁷⁵ *I Jn* 4, 10.

⁵⁷⁶ I-II, 109, 3, 3m y 1m. “Para que se dé la fe se requieren dos cosas. Primera, la proposición de los objetos que se han de creer, y esto se requiere para que el hombre crea explícitamente algo. Segunda, el asentimiento del que cree en las cosas propuestas. En cuanto al primero de estos elementos, es necesario afirmar que la fe proviene de Dios. En efecto, las verdades de fe exceden la razón humana; no caen, pues, dentro de la contemplación del hombre si Dios no las revela. A unos, como a los Apóstoles y a los Profetas, les son reveladas por Dios inmediatamente, y a otros les son propuestas por Dios mediante los predicadores de la fe por Él enviados... En cuanto al segundo elemento, o el asentimiento del hombre a las verdades de la fe, la causa es

www.traditio-op.org

De esto trataremos más adelante, considerando las diversas propuestas de solución a tan arduo problema.

ARTÍCULO IV

NECESIDAD DE LA GRACIA, EN QUIEN CARECE DE ELLA, PARA EVITAR EL MAL

Entramos ahora en otro aspecto del tratado de la gracia, aspecto de los más esenciales. La razón de ser de la existencia de la gracia es la realidad del pecado en el hombre; ya expliqué (curso anterior) como el pecado original destruye, no la naturaleza misma del hombre y ni siquiera las energías en cuanto tales de esa naturaleza, sino sus disposiciones al bien. No se da en la naturaleza humana, a raíz del pecado, una destrucción en sentido estricto, sino un debilitamiento de sus energías; debido al pecado original (y también a los otros), encontramos en el ser humano una marcada proclividad hacia el mal o concupiscencia habitual (= *fomes peccati*). Por eso, al hablar del mal que debe ser evitado, nos referimos concretamente al pecado. El pecado puede haber sido ya cometido o puede estar a punto de cometerse. En el primer caso, evitar el mal equivale a una *resurrección espiritual*, pues el pecado es una muerte del alma y el estado de pecado corresponde a un estado de muerte espiritual. En el segundo caso, evitar el mal equivale a una lucha contra el pecado inminente y lograr no cometer la falta. Por supuesto, nos referiremos ahora al pecado mortal, porque de la liberación de los pecados veniales —no constituyen una muerte espiritual en sentido estricto, ni siquiera considerados en su conjunto— y de la posibilidad del hombre con la gracia o sin ella para evitarlos, nos ocuparemos después.

1.- La resurrección del pecado

La expresión “resucitar del pecado” implica, además de la comisión del acto y de los efectos del pecado, la reparación o restauración de los bienes perdidos por el pecado y la condonación (perdón o absolución) de las deudas o males contraídos al cometerlo. Al pecador le sucede algo semejante a lo acontecido a uno que se arroja a un pozo; para salir de él, no es solamente cuestión de detenerse en el movimiento de caída y en el deseo de seguir cayendo, sino, además, recuperar la libertad de movimientos impedida por la caída y ser sacado de la profundidad de esa prisión. Podemos entender de dos maneras la resurrección del pecado: *incoativa o imperfectamente*, en el sentido de que el hombre, antes de recibir la gracia habitual sanante, comienza ya la vivificación espiritual mediante el dolor de los pecados, el amor incipiente de Dios, la aspiración de reconciliarse con Él y una especie de nueva

doble. Una exteriormente inductiva, como el milagro presenciado o la persuasión del hombre que le induce a la fe. Ninguno de estos motivos es causa suficiente, pues viendo un mismo milagro y oyendo la misma predicación, unos creen y otros no. Es, por lo tanto, necesario asignar otra causa interior que mueva a asentir interiormente. Para los pelagianos (= semipelagianos), esa causa sería solamente el libre albedrío; por eso afirmaban que el comienzo de la fe está en nosotros, puesto que de nosotros depende el estar dispuestos a asentir las verdades reveladas; y que su consumación viene de Dios, por quien nos son propuestas las verdades que debemos creer. Pero esto es falso, porque el hombre, para asentir a las verdades de fe, es elevado sobre su propia naturaleza, y ello no puede explicarse sin un principio sobrenatural que le mueve interiormente, que es Dios. Por lo tanto, la fe, en cuanto al asentimiento que es su acto principal, proviene de Dios, que mueve interiormente por la gracia” (II-II, 6, 1)

concepción de la vida cristiana; y *consumativa o perfectamente*, cuando ya es vivificado por obra del Espíritu Santo y se convierte en sarmiento vivo de la Vid que es Cristo, renaciendo a la vida cristiana. Este es el sentido de las palabras dirigidas por Jesús a Nicodemo.⁵⁷⁷

1º) *Es absolutamente necesaria la gracia para resucitar del pecado.*

Este dogma ha sido expresamente formulado por el Concilio de Orange.⁵⁷⁸ Y la razón teológica es que en modo alguno puede salir el hombre del pecado por sí mismo o sin el auxilio de la gracia, pues siendo momentáneo el acto del pecado y duradera la culpa, no es lo mismo salir del pecado que cesar de cometerlo: salir del pecado significa recobrar lo perdido pecando. Ahora bien, al pecar experimenta el hombre un triple daño: la mancha, la destrucción del bien natural y el reato de la pena.⁵⁷⁹ Adquiere la mancha en cuanto es privado del fulgor de la gracia por la fealdad del pecado; se destruye el bien de la naturaleza porque su voluntad sufre un desorden al no someterse a Dios y, una vez perdido el orden, toda la naturaleza del hombre pecador queda desordenada; finalmente, el reato de pena es el castigo eterno merecido a causa del pecado mortal. Se comprende que ninguna de estas tres cosas puede ser reparada, si Dios no lo hace; pues, como el fulgor de la gracia proviene de los resplandores de la luz divina, no puede recuperarla el alma si Dios no la ilumina nuevamente, para lo cual se requiere un don habitual, la luz de la gracia; asimismo, no puede restablecerse el orden de la naturaleza mientras la voluntad del hombre no se someta a Dios, y eso no es posible si Dios no atrae a Sí la voluntad humana; igualmente, nadie puede perdonar el reato de pena eterna sino Dios, contra quien se cometió la ofensa y es Juez Supremo de todos los hombres. En consecuencia, se requiere el auxilio de la gracia para que el hombre salga del pecado, tanto por la moción interior de Dios como por el don habitual.⁵⁸⁰

2º) *Incoativamente puede el hombre resucitar del pecado con el auxilio de la gracia actual; consumativamente no puede sin la gracia habitual o santificante.*⁵⁸¹

En efecto, la resurrección del pecado que hemos llamado incoativa o imperfecta es, en realidad, una preparación a la gracia habitual o santificante la cual, de suyo, supone la intervención de la gracia actual (como ya se explicó); por el contrario, la así llamada

⁵⁷⁷In 3, 1 s. Por ello la Iglesia condenó la siguiente proposición de du Bay: “La distinción de la doble vivificación; una en que es vivificado el pecador, al serle inspirado por la gracia de Dios el propósito e incoación de la penitencia y de la vida nueva; otra, por la que se vivifica el que verdaderamente es justificado y se convierte en sarmiento vivo de la vid de Cristo, es igualmente imaginaria y en manera alguna conviene con las Escrituras” (Dz 1064)

⁵⁷⁸ Dz 188, 192

⁵⁷⁹ Ver Tratado del Pecado. Cf BASSO, D. “La estructura del pecado”, en *Estudios Teológicos y Filosóficos*. II (1960) 87-106

⁵⁸⁰ Cf I-II, 109, 7. “Por el pecado mortal el hombre se aparta del fin Ultimo; al fin Ultimo el hombre no puede ordenarse sino por la gracia; sólo por la gracia, por lo tanto, puede el hombre resucitar del pecado”. (CG III, 157; cf *De Veritate*, 24, 12, 11m)

⁵⁸¹ Esto es dogma de fe. Fueron reprobadas por el Concilio de Trento las siguientes proposiciones: “Si alguno dijere que, sin la inspiración del Espíritu Santo, puede el hombre creer, esperar, amar o arrepentirse, como conviene para que se le confiera la gracia de la justificación, sea anatema” (Dz. 813); “Si alguno dijere que los hombres se justifican o por sola imputación de la justicia de Cristo o por sola remisión de los pecados, excluida la gracia y la caridad que se difunde en los corazones por el Espíritu Santo y les queda inherente; o también que la gracia, por la que nos justificamos, es sólo el favor de Dios, sea anatema” (Dz. 821). Además fue condenada la siguiente afirmación de du Bay: “Pero recházase igualmente la otra distinción de la doble justicia, una que se cumple por medio del Espíritu Santo inabitante por la caridad en el alma; otra que se cumple ciertamente por inspiración del Espíritu Santo que excita el corazón a penitencia, pero que no inhabita aún el corazón ni derrama en él la caridad, por la que se puede cumplir la justificación de la ley divina”. (Dz 1063).

resurrección consumada o perfecta, que otorga al hombre una vida nueva, supone y exige necesariamente la presencia de la gracia habitual, principio de la vida sobrenatural.⁵⁸²

2.- Evitar el pecado

“Evita el pecado” quien se conserva indemne de la trasgresión de un precepto negativo o se abstiene de realizar un acto prohibido por la ley y, por ende, gravemente desordenado. Evitar el pecado es algo ubicado en plena armonía con la naturaleza del hombre, pues el pecado, al ser un mal, inspira la fuga. Por consiguiente, nadie puede apetecer el mal en cuanto tal. El mal, empero, puede tener un bien unido y, en ese caso, lo hace parecer un objeto digno de ser alcanzado. Por otra parte, el mismo hecho de evitar el pecado, implica un cierto mal, por razón de la violencia o del esfuerzo que debe realizar necesariamente el hombre para resistir sus propias inclinaciones y las solicitudes ajenas. Por este motivo, señalan los teólogos diversas causas al pecado: las costumbres o hábitos viciosos, las pasiones, las sugerencias ya del demonio ya de otros hombres.

Según esto, podemos hablar aquí no solamente del pecado, sino también de las tentaciones o invitaciones a cometerlo. Ahora bien, como la tentación tiene por finalidad el consentimiento de la voluntad (la cual no es atraída sino por un bien conocido), según las energías con que la voluntad cuenta para resistir y la naturaleza de los motivos que la inducen a consentir en la tentación, se distingue entre tentaciones graves y leves. Por *tentación grave* entendemos ya sea una voluntad débil (porque tiene inclinación al bien contrario) que debe resistir un mal violento, ya sea una poderosa inclinación al mal. *Tentación leve*, por el contrario, se da cuando la voluntad es vigorosa frente al mal y los estímulos del pecado no son tan intensos. Así sucede que la misma tentación es grave para unos y leve para otros; por ejemplo la tentación de robo es grave para el avaro o el codicioso, y leve, en cambio, para el pródigo o generoso. Si se quiere, se puede llamar tentación grave aquella frente a la cual sucumben la mayoría de los hombres (por ejemplo, la lujuria), y leve la resistida por la mayor parte (por ejemplo, el homicidio). Además, las tentaciones prolongadas y constantes revisten una especial dificultad o incomodidad y, aunque de suyo sean solamente leves, pueden convertirse en graves si duran mucho tiempo.

La victoria frente a las tentaciones puede ser considerada de dos modos: como meritoria o como no meritoria. La victoria o resistencia *no meritoria* se da cuando, por resistir a un pecado (por ejemplo, el homicidio), se cae en otro (por ejemplo, el adulterio), o cuando no se obra por motivos sobrenaturales (por ejemplo, si alguien no se embriaga para poder pensar mejor), o, finalmente, cuando, aún obrando por motivos sobrenaturales, no se posee la gracia santificante que, como veremos, es el principio del mérito. Victoria *meritoria* es la que se inspira en motivos sobrenaturales y supone la presencia de la gracia santificante en el alma de quien resiste a la tentación. Aquí no hablamos de la victoria meritoria, pues estamos tratando de la necesidad de la gracia en quienes se encuentran destituidos de la gracia habitual. Tampoco nos referimos a la victoria contra una tentación que supone la caída en otra, pues la victoria de un crimen sobre otro no puede suponer la ayuda sobrenatural. Hablamos, por consiguiente, de la resistencia natural y moralmente buena a la tentación, sea en razón de los motivos, sea en razón de las circunstancias.

Por último, la resistencia frente a la tentación puede ser *parcial*, en cuanto a los efectos o en cuanto a la ejecución externa del pecado; y *total*, respecto del efecto o

⁵⁸² Esta doctrina es teológicamente cierta, como consta por la condenación de la tesis contraria de du Bay (Dz 1064). Que ambas resurrecciones no pueden darse sin la gracia es Dogma de Fe, como ya sabemos, formulado por Orange (Dz. 177 y 187) y reiterado por Trento (Dz 813; cf 797).
www.traditio-op.org

sentimiento interior. Una cosa es que el hombre se abstenga de la ejecución de un homicidio y otra que se abstenga también del deseo de cometerlo. Ahora bien, como la resistencia únicamente parcial supone un consentimiento interior (como cuando alguien se abstiene de cometer un homicidio por temor a la cárcel, o de cometer un adulterio por temor a la deshonra), no cabe duda que esa resistencia meramente parcial no puede existir sin la gracia. La cuestión planteada se refiere, pues, solamente a la resistencia total o verdaderamente eficaz. De esta manera se concluye:

1º) *Sin la gracia sobrenatural se pueden evitar todos los pecados mortales temporalmente; no se puede permanecer, sin embargo, sin cometer pecados graves mucho tiempo si se carece de la gracia habitual.*

Santo Tomás, en su juventud, había sostenido la tesis contraria, al parecer común en su tiempo.⁵⁸³ Pero ya en *De Veritate* cambia de posición y refuta las razones aducidas por él mismo al principio.⁵⁸⁴ En la Suma resume los argumentos de esta nueva tesis, más razonable y hoy común. Ya los he recordado en varias ocasiones. Durante cierto tiempo es posible evitar el pecado sin el auxilio de la gracia, puesto que el estar destituido de la gracia no supone obrar siempre y permanentemente mal. Ya hemos visto como la Iglesia ha reprobado la doctrina de quienes sostuvieron que todo acto cometido por un pecador es pecado. Hemos visto también, al hablar de la necesidad de la gracia para la práctica del bien en general, que es posible, sin el auxilio de la gracia, realizar algún bien moral natural. Sin embargo, no es posible lograr esa resistencia de un modo permanente y prolongado. Se trata de una imposibilidad práctica y moral, no física (fundada en la corrupción de la naturaleza del hombre por el pecado) o metafísica. Todo aquel que se encuentra en pecado o en estado de naturaleza caída se siente actualmente inclinado hacia un fin falso y apartado del fin verdadero, lo cual supone que de una manera más espontánea el hombre, hallándose en este estado, puede pecar. Es cierto que, deliberando seriamente, puede evitar la comisión de algunos pecados; pero esa deliberación, en semejante situación, no puede ser constante ni darse siempre, pues “tal como uno es, así juzga de las cosas”.⁵⁸⁵

2º) *Para vencer las tentaciones leves, no es necesaria la gracia.*

Cuando la voluntad es más fuerte, según sus naturales energías, que las incitaciones al pecado, fácilmente pueden todos los hombres resistir las tentaciones.⁵⁸⁶

3º) *Para vencer graves tentaciones, es absolutamente necesaria la gracia.*

La tentación grave es la que supone un fuerte atractivo del pecado y una voluntad débil para resistirlo. En ese caso no basta el auxilio ordinario de Dios, es necesario el extraordinario, denominado gracia. (I-II, 109, 8).

⁵⁸³ Cf *In II St.*, d. 28, q. 1, a. 2

⁵⁸⁴ 24, 12; doctrina que mantendrá en lo sucesivo, cf *CG*, III, 160; I-II, 109, 8.

⁵⁸⁵ “*Talis unusquisque est, talis finis videtur ei*”. Encontramos una aplicación de esta doctrina en la orientación práctica propuesta por los maestros de la vida espiritual a las personas que dudan sobre el consentimiento dado a malos pensamientos y deseos contra alguna materia virtuosa. Si alguien vive permanentemente en estado de gracia habitual —dicen— difícilmente tenga consentimiento en ellos; pero, quien de un modo habitual vive en pecado mortal, muy fácilmente consiente, sobre todo en materia de sus vicios dominantes.

⁵⁸⁶ Han sido condenadas las siguientes proposiciones de du Bay: “No son ladrones y salteadores solamente aquellos que niegan a Cristo, camino y puerta de la verdad y la vida, sino también cuantos enseñan que puede subirse al camino de la justicia por otra parte que por el mismo Cristo”, “o que sin el auxilio de su gracia puede el hombre resistir a tentación alguna, de modo que no sea llevado por ella o por ella vencido”, etc. (Dz. 1029 y ss.).

ARTÍCULO V

NECESIDAD DE LA GRACIA, EN ESTADO DE NATURALEZA RESTAURADA, PARA EVITAR EL MAL, REALIZAR EL BIEN Y PERSEVERAR EN ÉL

Para completar este extenso tratamiento de la necesidad de la gracia, examinaremos el último punto: la necesidad de un auxilio especial de Dios aun supuesto el don de la gracia habitual o santificante, cuya presencia en el alma del justificado constituye la esencia de la naturaleza restaurada por Cristo. Para realizar cualquier obra, tenemos necesidad de dos cosas: en primer lugar, del principio de la operación, manifestada como una potencia o facultad y, en segundo lugar, la aplicación de este principio al acto, manifestada como el uso de la potencia o facultad u “obrar actualmente”. Aclaremos esta diferencia con un ejemplo: no basta que el hombre goce de la facultad de entender para que entienda actualmente; aunque sea suficiente para entender, la inteligencia debe todavía entrar en ejercicio.

1.- Evitar el mal

No se trata de evitar un mal pretérito; quien posee la gracia santificante se encuentra libre de todo pecado mortal. Por tanto, se trata de evitar los pecados futuros e inminentes. Ahora bien, como quien se halla dotado de la gracia santificante posee fuerzas mayores que quien se encuentra destituido de ella, se sigue “a fortiori” que puede evitar todos los pecados mortales y superar todas las tentaciones leves. El problema, entonces, se plantea bajos tres aspectos únicamente, es decir, si puede evitar todos los pecados mortales de un modo permanente, resistir a todas las tentaciones graves y, finalmente, librarse de cometer pecados veniales. Resumimos la doctrina en las siguientes conclusiones:

1ª) *El hombre que se encuentra en estado de gracia santificante puede evitar de un modo permanente todos los pecados mortales, sin un nuevo especial y habitual privilegio.*

El motivo se encuentra en la misma naturaleza de la gracia santificante habitual; si ésta es la vida del alma y no alcanza para evitar la muerte espiritual, o sea el pecado mortal, no se entendería para qué sirve. La razón humana, de la cual principalmente depende la comisión del pecado mortal, está restaurada por la gracia. En efecto, quien se halla en gracia, ya está orientado al fin recto y último, y no sufre, por lo mismo, de la proclividad hacia el mal característica de quien se encuentra permanentemente apartado de dicho fin y vuelto hacia un fin no recto.⁵⁸⁷

2ª) *El hombre que se encuentra en estado de gracia santificante tiene necesidad del auxilio de la gracia actual para evitar durante largo tiempo todos los pecados mortales, y aún para evitar algún pecado mortal determinado cuando sobreviene una tentación grave.*

La gracia santificante o habitual deja todavía al libre albedrío humano en un estado de mutabilidad o defectibilidad; el hecho de que el hombre pueda pasar mucho tiempo sin pecar mortalmente no proviene, por lo tanto, del mismo libre albedrío, aunque se halle dotado de la gracia santificante. Las tentaciones graves y violentas son frecuentes en nuestra condición

⁵⁸⁷ El Concilio de Trento define: “Si alguien dijere que los mandamientos de Dios son imposibles de guardar, aún para el hombre justificado y constituido en gracia, sea anatema” (Dz 828).
www.traditio-op.org

presente y con cierta facilidad nuestra mente se distrae de la consideración de la bondad de los actos a los cuales nos inclina la gracia habitual o santificante. Por este motivo es necesario que Dios, mediante sus gracias actuales, excite y ayude nuestra atención para que permanezca fija sobre los fines rectos y no se desvíe hacia los fines perversos sugeridos por las tentaciones. Esto explica que un hombre, aún poseyendo la gracia, pueda caer en pecados mortales: no se halla aún constituido en gracia.⁵⁸⁸

3ª) *Para evitar cada uno de los pecados veniales no hay necesidad de otro privilegio habitual de gracia, además de la gracia santificante.*

La razón es la misma de la conclusión 1ª.

4ª) *Sin un especial privilegio de gracia se pueden evitar por algún tiempo todos los pecados veniales.*

La razón de esto es expuesta por santo Tomás, explicando el siguiente texto: “Si decimos que no tenemos pecados, nos engañamos a nosotros mismos”⁵⁸⁹. “Esas palabras — escribe el Santo Doctor— no deben ser entendidas en el sentido de que los hombres no puedan estar un momento sin pecado venial, sino en el que no se pasa esta vida sin tener algunos”.⁵⁹⁰

5ª) *Sin un privilegio especial y permanente no se pueden evitar todos los pecados veniales durante toda la vida.*

La razón teológica la ofrece también santo Tomás cuando dice que el hombre puede evitar con la gracia de Dios este o el otro pecado venial y aún todos ellos considerados aisladamente, pero no todos colectivamente; pues, mientras se esfuerce en reprimir alguno de esos movimientos desordenados surgirán otros muchos en otros aspectos, que no podrá reprimir pues, dada la fragilidad humana, la razón no puede estar siempre vigilante y alerta para reprimirlos todos.⁵⁹¹

2.- Realizar el bien

En lo relativo a la posibilidad de realizar el bien natural, ya hemos solucionado la cuestión anteriormente. También vimos algo de lo relativo a la gracia para realizar actos intrínseca y sustancialmente sobrenaturales. Ahora, sintetizando, consideraremos la necesidad de la gracia para realizar actos intrínsecamente sobrenaturales y meritorios. Se supone que quien se encuentra en posesión de la gracia santificante posee también las virtudes sobrenaturales o infusas, hábitos que constituyen los principios de todos los actos meritorios

588 Por eso el Concilio de Trento escribe: “... sabiendo (los justificados) que han renacido a la esperanza de la gloria y no todavía a la gloria, deben temer por razón de la lucha que aún les aguarda con la carne, con el mundo y con el diablo, de la que no pueden salir victoriosos *si no es con la gracia de Dios...*”. (Dz 806; ver 808). Un tema importante —pero a ser desarrollado en el tratado correspondiente (de la virtud de Religión)— es la vinculación entre estas gracias actuales y la oración del cristiano. En el Nuevo Testamento, tanto Cristo como los Apóstoles, aconsejan frecuentemente la oración “para no caer en la tentación”.

589 *I Jn* 1, 8

590 *III* 79, 4, 2m

591 *I-II* 109, 8. Esta verdad, además, es de fe; afirma Trento: “Si alguno dijere que el hombre justificado, no puede pecar en adelante ni perder la gracia y, por consiguiente, el que cae y peca no estuvo verdaderamente nunca justificado; o, al contrario, que puede evitar durante su vida entera todos los pecados, incluso los veniales, a no ser por un privilegio especial de Dios, como de la Bienaventurada Virgen María lo enseña la Iglesia, sea anatema” (Dz 833).

del hombre; por lo tanto, el problema a resolver se refiere a la necesidad de un ulterior auxilio de la gracia divina. Concluimos:

1º) *El justificado o renacido no necesita de otro don habitual de la gracia para poder realizar el bien.*

En efecto, la gracia santificante, con todo el conjunto de virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, es principio suficiente de toda operación sobrenatural y meritoria: la gracia sana la naturaleza y la eleva, haciéndola así hábil para ejecutar actos sobrenaturales y meritorios. Una vez sanada y elevada, la naturaleza del hombre no tiene necesidad de serlo nuevamente por otra gracia habitual sobreañadida. Por otra parte, si la gracia santificante no fuese suficiente como principio perfectivo de las obras buenas, un agregado de gracia de la misma especie tampoco llegaría a ser principio suficiente, pues “lo más y lo menos no cambian la especie”.

2º) *El hombre ya justificado y en posesión de los hábitos sobrenaturales (gracias, virtudes, dones) necesita todavía el previo impulso de la gracia actual para realizar actos sobrenaturales y meritorios.*

Esta doctrina, común en la teología clásica, tiene su fundamento —según lo ya indicado— en el hecho de que el hombre, con relación a Dios, es siempre *causa segunda* de sus propios actos; y, por lo mismo, sin la previa moción de Dios como Causa Primera, no puede dar ni un paso, tanto en el orden natural cuanto en el orden sobrenatural. Pero, como diremos más adelante, la gracia actual es sólo la misma moción divina sobrenatural.⁵⁹²

3.- Perseverar en el bien

Por “perseverancia” entendemos la constancia en la práctica del bien hasta el final de la vida humana. Nos preguntamos, pues, si para perseverar tiene necesidad el hombre, además de la gracia santificante habitual, de algún auxilio divino; y, en caso afirmativo, si se trata de una gracia común o de una gracia de naturaleza completamente especial. Además de los pelagianos, quienes negaban la necesidad de la gracia de perseverancia atribuyéndola a las fuerzas naturales del hombre, y de los semipelagianos, quienes no distinguían la gracia de perseverancia de la gracia santificante o, por lo menos, no admitían se tratara de una gracia separable de la gracia habitual, existieron algunos teólogos defensores de la distinción entre perseverancia *activa* y *pasiva*. Enseñaron que, para la perseverancia activa, era necesario un don especial de Dios, mas no para la pasiva, al menos de una manera continua. La perseverancia pasiva consistiría en la unión entre el momento de la muerte y el estado de gracia sin una cooperación laboriosa por parte del justificado; la activa, en cambio, supondría

⁵⁹² San Roberto Bellarmino negó que para toda obra buena fuese necesaria una nueva gracia excitante; pensó que bastaba una gracia ayudante (*De Gratia et Libero Arbitrio*, L. 6, c. 15). Los molinistas pusieron en duda incluso la necesidad de la gracia excitante. Otros, finalmente, consideran esta necesidad sólo como probable. Los tomistas propugnan la necesidad de una gracia excitante, previniente y ayudante para todos los actos salvíficos. La Iglesia, en muchas de sus oraciones, reza “Te pedimos, Señor, que, inspirándolas, prevengas nuestras acciones y nos ayudes a proseguirlas, a fin de que todas nuestras operaciones comiencen y terminen siempre en Ti”. Esta gracia no consiste en persuasiones externas y sus tradiciones, como decían los pelagianos, sino en una moción interna de Dios, por iluminación, inspiración y toque del corazón, que nos mueve de la infidelidad a la fe, del pecado a la penitencia y del ocio a la actividad (= gracia excitante; cf Concilio de Trento, Dz 797).

la existencia de tal cooperación. Agregaban, pues, esos teólogos, que la perseverancia activa exige un don especial de la gracia, por el cual los adultos que han alcanzado el estado de gracia deben esforzarse seriamente para conservarla hasta la hora de la muerte, cumpliendo los preceptos y absteniéndose de realizar actos prohibidos. Negaban, por el contrario, la necesidad de un don especial para conservar la gracia bautismal en el momento de la muerte (perseverancia pasiva) para aquellos que mueren antes del uso de la razón o inmediatamente después de ser justificados (el caso de los adultos), porque, antes del uso de la razón o inmediatamente después de la justificación, no se presentan graves ocasiones de pecar exigentes en el hombre, como hemos dicho antes, la necesidad de una gracia especial para conservarse inmune a todo pecado. Pero debemos decir:

1º) *Para perseverar en el bien, el hombre no tiene necesidad de una gracia habitual sobreañadida a la gracia santificante.*

Los motivos son los mismos antes considerados. La perseverancia consiste precisamente en la conservación del estado de gracia santificante hasta el final.

2º) *Para perseverar el hombre tiene necesidad de un auxilio especial de la gracia divina*

La palabra “perseverancia” tiene varios sentidos. Santo Tomás distingue tres; pero los dos primeros sólo los enumera para evitar equívocos.⁵⁹³ Es el tercero el interesante, siempre

593 Léase este largo, pero hermoso, texto de Santo Tomás, donde se explican las razones de que la perseverancia sea una gracia especial: «Todo lo que de suyo es variable necesita del auxilio de un motor inmóvil para afianzarse en algo concreto. Ahora bien, el hombre varía tanto del bien al mal y como del mal al bien. Luego, para que permanezca inmóvil en el bien, que es lo que significa perseverar, necesita del auxilio divino. Además de esto, el hombre necesita el auxilio de la gracia divina para aquello que supera las fuerzas del libre albedrío. Y así vemos que el poder del libre albedrío no se extiende al efecto que consiste en perseverar hasta el fin en el bien. Lo cual se demuestra de este modo: el poder del libre albedrío versa acerca de las cosas que caen bajo la elección; y lo que se elige es algo particular ejecutable; pero lo particular ejecutable es lo que existe en circunstancias determinadas de tiempo y lugar; luego, lo que cae bajo el poder del libre albedrío es algo que ha de ejecutarse en este momento. Mas perseverar no significa algo como ejecutable en un momento dado, sino la continuación de la operación durante todo el tiempo. Por lo tanto, el efecto que consiste en perseverar en el bien está por encima del poder del libre albedrío. En consecuencia, el hombre necesita del auxilio de la gracia para perseverar en el bien. Aunque el hombre sea dueño de sus propios actos por la voluntad y el libre albedrío, sin embargo no es dueño de sus potencias naturales. Y, por esto, aunque sea libre para querer o no querer algo, sin embargo al querer no puede hacer que la voluntad se mantenga inmóvil con respecto a lo que quiere o elige. Mas para la perseverancia se requiere que la voluntad permanezca inmóvil en el bien. Por lo tanto, la perseverancia no está al alcance del libre albedrío y, en consecuencia, es necesario que haya en el hombre un auxilio de la gracia divina para que persevere. Si hay muchos agentes sucesivos, uno de los cuales después de la acción del otro, la continuidad de su acción no puede ser causada por uno solo de ellos, porque ninguno de ellos obra siempre; ni tampoco por todos, puesto que no obran a la vez; por lo cual es necesario que sea causada por un agente superior que obra siempre... Supongamos, pues, a uno que persevera en el bien. En él hay, por lo tanto, muchos movimientos del libre albedrío que tienden hacia el bien, sucediéndose unos a otros hasta el fin. Luego ninguno de esos movimientos puede ser causa de la continuación del bien, que es la perseverancia, porque ninguno de ellos dura siempre; tampoco pueden ser todos juntos, porque, no existiendo todos simultáneamente, tampoco pueden causar algo simultáneamente. Resulta, pues, que esa continuación es causada por un agente superior para perseverar en el bien. Asimismo, si hay muchos seres ordenados a un mismo fin, todo el orden existente entre ellos depende, hasta que hayan llegado al fin, del primer agente que dirige hacia el fin. Mas en quien persevera en el bien hay muchos movimientos y muchas acciones que se ordenan a un solo fin. Luego es menester que el orden total de esos movimientos y acciones sea causado por el primero que dirige hacia tal fin. Ahora bien, se demostró ya que los hombres se dirigen al fin último mediante el auxilio de la gracia divina. Luego todo el orden y continuación de las buenas obras de quien persevera en el bien obedece al auxilio de la gracia divina. De aquí que se diga: “el que comenzó en vosotros la obra buena la llevará a cabo hasta el día

www.traditio-op.org

enfaticado por la Tradición cristiana. Los dos primeros nos remiten al tratado de las virtudes. Allí se habla de perseverancia en dos sentidos: a) Como una disposición habitual especial, cuyo sujeto es la voluntad, por la cual se permanece estabilizado en el bien a pesar del sufrimiento y de las tristezas, aún si la virtud de la paciencia, sujeta en el apetito sensitivo, no ha echado raíces. En el nivel de la virtud de la fortaleza es una disposición análoga a la continencia en el nivel de la templanza, cuyo papel es resistir los placeres carnales, aunque no se haya todavía adquirido la castidad, radicada en el apetito sensitivo. En este caso, la perseverancia es solamente un elemento del organismo moral, fortalecido por la gracia. b) Como una condición general, común a todas las virtudes, a las cuales les es esencial tender a durar, perseverar, pues es ley interna de todo hábito propiamente dicho ser, de suyo, estable. En este segundo sentido, la perseverancia no se distingue de las otras virtudes.

Pero aquí por “perseverancia” se entiende algo completamente distinto, algo que pertenece al “acontecimiento” y a nadie se puede atribuir hasta después de su muerte; por eso se dice a menudo: “perseverancia final”. Es el hecho de ser sorprendido por la muerte “en estado de gracia”. Antes de ese momento se puede perder la gracia y, por cierto, también recuperarla. De cualquier manera, solamente persevera hasta el fin quien muere en gracia. Esta conclusión nos dice, pues, que la perseverancia es una gracia “especial”, “nueva” por relación a la “primera”. Ningún hombre, por más santo sea, puede estar seguro de morir en gracia si no se le conceden nuevas gracias. Vemos, por tanto, como se introduce ahora una nueva noción. Antes dijimos que la gracia habitual otorga el “poder” de evitar el pecado mortal; ahora, en cambio, decimos que el hombre en estado de gracia no puede estar cierto de permanecer en él, si no recibe un don diverso por parte de Dios. Esto lo expresaremos después con la distinción, no utilizada por santo Tomás, entre gracia suficiente y eficaz, tan mal comprendida y desfigurada por las polémicas.⁵⁹⁴

Algo excede el poder del libre albedrío cuando supera la capacidad de ejecución de lo sujeto al imperio de la libertad; así, por ejemplo, volar no está sujeto al libre albedrío porque excede la capacidad de la potencia locomotiva humana. El hombre, por lo tanto, no puede hacerse perseverar a sí mismo, pues no puede convertirse en impecable, eso no cae bajo el

de Cristo Jesús” (Flp 1, 6). Y en la primera epístola de san Pedro: “el Dios de toda gracia que os llamó en Cristo a su gloria eterna, después de un breve padecer, os perfeccionará y os afirmará, os fortalecerá y os consolidará” (5, 10). Hay también en la Sagrada Escritura muchas oraciones por la que se pide a Dios la perseverancia; por ejemplo, en el Sal 16: “asegura mis pasos en tus senderos para que mis pies no resbalen” (v. 5). Y en la Epístola a los Tesalonicenses: “Dios nuestro Padre consuele nuestros corazones y los confirme en toda obra y palabra buena” (2, 16-17). Esto mismo se pide en la oración dominical, principalmente cuando se dice: venga a nosotros tu Reino, pues no vendrá a nosotros el reino de Dios, si no perseveramos en el bien. Pero sería ridículo pedir a Dios algo de lo que no fuere el Dador. Luego la perseverancia del hombre procede de Dios. Y con esto se rechaza el error de los pelagianos, quienes dijeron que al hombre le basta el libre albedrío para perseverar en el bien y que no necesita para este auxilio la gracia divina. No obstante ha de tenerse en cuenta que, como incluso el que tiene la gracia pide a Dios perseverar en el bien, así como no basta para perseverar en el bien el libre albedrío sin el auxilio exterior de Dios, tampoco es suficiente en nosotros un hábito infuso para perseverar. Pues los hábitos que Dios nos infunde, mientras dura la vida presente, no quitan totalmente del libre albedrío la propensión al mal, aunque por ellos el libre albedrío se establezca en cierto modo en el bien. Luego, cuando decimos que el hombre necesita de la gracia divina para perseverar hasta el fin, no entendemos que sobre la gracia habitual infundida primeramente para obrar bien se le infunda después otra para perseverar; por el contrario, entendemos que, poseídos todos los hábitos gratuitos, todavía necesita el hombre el auxilio de la divina Providencia que le gobierne exteriormente» (CG III, 155).

594 Cf HURTHMACHER H, “La certitude de la grâce au Concil de Trente”, en *Nouvelle Revue de Théologie* (1933), p. 213 sgts.; JAROSZSERVISEZ, I, *De dono perseverantiae, secundum doctrinam sancti Thomae*, Hielciis, 1933; MICHEL, A. “Perseverance”, en DTC, 12, 1283-1286; NEVEUL, E., “Peut-on avoir la certitude d’être en état de grâce?”, en *Divus Thomas* (PI), 1934, p. 32 sgts.

poder de su libre albedrío.⁵⁹⁵ Aunque *el poder pecar* no sea parte del libre albedrío, en la naturaleza creada es algo que sigue a la libertad,⁵⁹⁶ en cuanto por ignorancia, inconsideración, hábito o pasión reputamos bueno lo simplemente malo; así, juzgando falsamente, elegimos lo moralmente malo. Para precaverse de este juicio falso no basta la gracia habitual, porque ésta no sana definitivamente la naturaleza. Por ser de suyo cambiante, y esto no se lo quita la gracia habitual de la vida presente, no está bajo el poder del libre albedrío, aunque reparado por la gracia, estabilizarse en el bien, por más que pueda elegirlo: muy frecuentemente cae bajo el poder de nuestra voluntad la elección, pero no la ejecución de una cosa.⁵⁹⁷ Por consiguiente, no estando esto bajo el poder del libre albedrío, sólo queda pedirlo a Dios y esperararlo de Él.⁵⁹⁸ Acerca de la naturaleza de este “gran don de Dios” no hay acuerdo entre los teólogos. Según unos pocos se trata del conjunto de las gracias actuales ordinarias, concedidas para cada uno de los actos buenos concretos y singulares. Es una extraña e incomprensible idea. Por eso la mayoría piensa que se trata de una especial protección divina contra las tentaciones, y de una disposición providencial que une con el término de la vida el estado de gracia.

4.- Resumen

Para resumir todo lo dicho en este capítulo, propongo el siguiente esquema sintético sobre la necesidad de la gracia; entre paréntesis figuran los números de los artículos de I-II, cuestión 109, donde esto se enseña.

I.- En ambos estados (naturaleza íntegra y caída)

A) Una virtud sobreañadida (*gratia elevans*)

- 1) para conocer verdades sobrenaturales (1)
- 2) para querer bienes sobrenaturales (2)
- 3) para amar a Dios con caridad (3)
- 4) para cumplir los preceptos “quoad modum” (4)
- 5) para merecer la vida eterna (5)

B) La moción de Dios como Primer Motor

- 1) para el uso de la gracia elevante (1,2,3,4)
- 2) para conocer verdades naturales (1)
- 3) para el uso de cualquier facultad (1)

II.- En estado de naturaleza íntegra, el auxilio divino conservador

A) para evitar el pecado (8)

B) para perseverar en el bien (10)

III.- En estado de naturaleza caída

A) Una virtud sobreañadida

1) La gracia sanante

- a) para querer y obrar el bien natural (2)
- b) para amar a Dios por sobre todas las cosas (3)
- c) para cumplir los preceptos “quoad substantiam” (4)
- d) para evitar el pecado (8)

⁵⁹⁵ Cf *De Veritate*, 24, 12 y 13. Cotéjese esta doctrina con la del último artículo sobre el mérito, como efecto de la gracia cooperante.

⁵⁹⁶ Cf *De Veritate*, 24, 7, 4m; *In I St.* d. 42, q. 2, a. 1 ad 3.

⁵⁹⁷ Cf II-II, 137, 4; I-II, 114, 9

⁵⁹⁸ Esto ya fue definido por Orange (Dz 183); Trento reitera (Dz 826 y 832).

- 2) La gracia elevante: para resucitar del pecado (7)
- B) La gracia actual
 - 1) Auxilio motor: para el uso de la gracia sanante (2,3,4,9)
 - 2) Auxilio inspirador del buen propósito
 - a) para prepararse a la gracia habitual (6)
 - b) para resucitar del pecado (7)
 - 3) Auxilio director y protector
 - a) para evitar el pecado (9)
 - b) para perseverar hasta el fin (10).

CAPÍTULO III

LA ESENCIA DE LA GRACIA

ARTÍCULO I

LA NATURALEZA DE LA GRACIA HABITUAL

En el artículo II del capítulo anterior hemos ya considerado los diversos sentidos que, en teología, se atribuye al término “gracia”; también explicamos en qué consiste la diferencia entre el amor “común” y el amor “especial” de Dios. Suponiendo ahora esos conceptos, entramos a la consideración de ese don de Dios, la gracia. Ante todo vamos a ocuparnos de la gracia habitual o santificante en sus aspectos metafísicos; luego trataremos de la gracia en cuanto participación de la naturaleza divina; finalmente, estudiaremos la esencia de la gracia actual. En este primer artículo analizaremos, pues, el primer punto. Como hemos procedido para la necesidad de la gracia, también aquí formularemos la doctrina por medio de tesis, a fin de exponerla con claridad y precisión, aunque la forma literaria no sea la más entretenida. No busquemos elegancia sino profundidad.

1.- La gracia como algo creado

La primera pregunta que cabe formularse, hablando de la gracia, es si se trata de una realidad increada o de un don creado. Ambas respuestas han tenido sus partidarios. Primero hablaremos de la gracia como don creado, para analizar más adelante el concepto de “gracia increada”. La gracia de Dios, por lo visto hasta ahora, significa algo otorgado gratuitamente por Dios al hombre. Podemos, entonces, hablar de ella sea *por parte del acto divino* (al cual se atribuye), sea *por parte de su efecto en el hombre*. Si se considera por parte del acto divino, es manifiesto que la gracia es algo real, pero nada pone en el hombre, pues se identifica con la esencia de Dios, en quien ser y obrar se identifican; en este sentido, la gracia divina es la dilección eterna de Dios. Esto no es, por tanto, lo que ahora nos preguntamos; se trata aquí de saber cuál es el efecto de este amor en el hombre. ¿Pone o no algo en el alma? Muchos han respondido negativamente, tal vez porque en su teología había una raíz

nominalistas⁵⁹⁹ que no les permitía concebir las cualidades intrínsecas. Pero la gracia *no puede ser un mero favor de Dios extrínseco*, sino un don sobrenatural inherente de modo físico y permanente en el alma y derivado del amor de Dios. ¿Cuál es la razón para afirmar esto? La gracia, en su mismo concepto, supone amor de Dios. Y del amor de Dios se sigue siempre un don, algo bueno en la criatura amada por Dios. Amar es querer el bien para alguien. Pero, como hace notar con frecuencia santo Tomás, hay una diferencia profunda entre el amor de Dios y el del hombre. Puesto que la voluntad del hombre se mueve siempre en virtud de un bien ya existente en las cosas, no causa la bondad cuanto ama; la presupone total o parcialmente. El amor de Dios, en cambio, causa cuanta bondad se encuentra en las cosas. Por eso, del amor de Dios *fluye siempre* un bien hacia las criaturas, el bien querido por Él para ellas al amarlas: “Todo lo que existe, por el hecho de ser es bueno, ya que el ser de cada cosa es un bien, como asimismo lo es cada una de sus perfecciones. Hemos demostrado que la causa de los seres es la voluntad de Dios. Luego, en tanto una cosa tiene el ser u otra perfección cualquiera, en cuanto Dios lo haya querido. Por consiguiente, Dios quiere algún bien para cada uno de los seres que existen, y como amar es precisamente querer el bien para otro, se sigue que Dios ama cuanto existe. Sin embargo, no lo ama como nosotros, porque como nuestra voluntad no es la causa de la bondad de las cosas, sino que, al contrario, es ésta la que como objeto la mueve, el amor por el que queremos el bien para alguien no es causa de su bondad, sino que su bondad, real o aparente, es lo que provoca el amor por el cual queremos que conserve el bien que tiene y adquiera el que no posee, y en ello ponemos nuestro empeño. *Sed amor Dei est creans et infundens bonitatem in rebus*”.⁶⁰⁰ Mas este bien,

599 En efecto, eso es lo que sucede —creo— con la teología luterana. Según Lutero, formado en la corriente nominalista y en el agustinismo exagerado, la gracia es solamente un favor de Dios que nada pone en el alma; es una mera denominación extrínseca: el hombre “se dice” agradable a Dios. Expresado de otra manera, el llamado “justo”, o sea, quien pretende estar en gracia, es solamente declarado justo, pero intrínsecamente en nada difiere del impío o de quien “no se dice” en gracia. En sus Comentarios a los Salmos escribe: “Si contemplas al cristiano tal como es en sí, excluyendo la justicia y la pureza de Cristo, aun siendo santísimo, encontrarás que no solamente no se halla en él ninguna limpieza sino, por el contrario, que está poseído por una diabólica, por así decir, negrura” (Salmo 51; ed. Weimar, t. 4, 2º, p. 407). La justicia verdadera y formal no se encuentra sino en Cristo; los hombres “se dicen” justos tan sólo por la “imputación” de esa justicia. Esta imputación —sostiene— supone en el hombre el conocimiento del propio pecado y la fe o “fiducia” por la que el hombre “confía” que Dios le aplique los méritos de Cristo, entregado a la muerte por nosotros y por nuestros pecados. Esta *fe fiducial* ha sido considerada tan importante por los reformadores que, en la práctica, la entienden como el único requisito necesario para la justificación. Calvino piensa casi exactamente igual y llama “ficción a la justicia intrínseca por la que, según los teólogos, el hombre es justificado... Todas las obras humanas, si se las considera según su dignidad, no son más que manchas y pecado; y, lo que vulgarmente se considera justicia, frente a Dios no es más que iniquidad” (*Instituciones Cristianas, Rol.*, III, 2º, nº 23). Los Anglicanos —quienes al principio no admitían esta doctrina de Lutero— terminaron considerándola “doctrina muy saludable y llena de consuelos” (*39 Artículos de la Iglesia Anglicana, art. 11*). Esta doctrina es condenada por el Concilio de Trento (Dz. 799, 800, 809, 820, 821).

600 “El amor de Dios es el que crea e infunde la bondad en las cosas” (I, 20, 2; cf III, 110 a. 1). En una concepción diversa a la de Lutero, renovando la opinión de Statler (+ 1797), Hermes sostuvo que la gracia santificante no se encuentra en el hombre sino en conformidad con los actos buenos que en él suscita; pero, esencialmente, es un favor de Dios o unas benevolencias divinas expresadas en mociones al bien o gracias actuales. Existen en el hombre gracia y caridad, como quiere el Concilio Tridentino, pero esa caridad es algo adquirido por los actos suscitados por la gracia actual, mas no algo sobrenatural infundido por Dios. Todo esto constituye una perfección moral permanente, adquirida por el ejercicio de las virtudes que adornan al justo. Hermes admite, por lo tanto, solamente la “gracia moción”, pero no la gracia forma; y no la admite por no haber entendido los distintos efectos del amor de Dios. En la misma línea, du Bay parece también haber negado que la gracia sea algo inherente en el alma, y enseñó que consiste en los actos buenos con los cuales el justo obedece los mandatos divinos. Es una posición lógica dentro de su mentalidad jurdicista. San Pío V condenó la siguiente proposición que se le atribuye: “La justicia, por la que el impío es justificado mediante la fe, consiste

www.traditio-op.org

del cual aquí tratamos, es distinto del causado por el amor eterno creador de Dios. Las diferencias del amor de Dios se consideran según las diferencias de los bienes causados en las criaturas. Santo Tomás distingue entre un *amor común*, por el cual ama Dios todo cuanto existe y del cual procede el ser natural de todas las cosas presentes en el cosmos, y un *amor especial*, por el cual eleva las criaturas intelectuales por encima de las posibilidades y energías de su propia naturaleza a la participación del bien divino. Según este tipo de amor se dice que Dios ama absolutamente (*simpliciter*) a alguien, pues, en virtud de este amor, Dios quiere absolutamente para su criatura el bien eterno, o sea, Él mismo. Así, cuando se afirma que el hombre tiene la gracia de Dios, se quiere decir que existe en él un don sobrenatural, inherente en él como una perfección y bondad proveniente del amor de Dios. Sería ilógico pensar que, si el amor común de Dios termina en una perfección, en la entidad misma del ser creado el amor especial no termine también y “a fortiori” en una realidad física superior.

2.- La entidad creada de la gracia

Pero, si la gracia es algo creado, una realidad en el alma, ¿cuál es su entidad, metafísicamente hablando? Es esta una pregunta inevitable. Lógicamente, la respuesta exigirá determinados cánones conceptuales de carácter filosófico. Pero será la única manera de responder al interrogante provocado por la misma revelación de este misterio. Santo Tomás sabía muy bien que su respuesta no clasificaría de una manera absoluta la gracia dentro de esos cánones; pero era la sola aproximación posible y lo sigue siendo.

Se debe comenzar advirtiendo la existencia de un doble modo de ser ayudados por Dios en el nivel sobrenatural: uno, en cuanto Dios mueve el alma a realizar actos; otro, en cuanto infunde en el alma un don permanente. Se trata de la distinción entre gracia actual y habitual. Trataremos primero de ésta y más tarde de aquélla.

He aquí, pues, los términos de esa identificación metafísica de la gracia:

a) *Es un accidente sobrenatural*

En efecto, no puede ser sustancia del hombre, pues es algo sobreañadido a la naturaleza humana e inhiere en el alma, como enseña el mismo Concilio de Trento. Si fuese sustancia, formaría composición con el alma y, en ese caso, por la gracia los hombres cambiarían de naturaleza, lo cual es imposible. Por otra parte, según veremos luego a fondo, si la gracia es una participación de la naturaleza divina, siendo sustancia haría que el hombre se convirtiese sustancialmente en Dios; esto es absurdo, como cualquier otro tipo de panteísmo. Por ser la gracia un accidente se sigue que no es algo propiamente creado, ni puede transformarse o corromperse. Se transforma o se corrompe aquello que tiene el ser por sí mismo, es decir, la sustancia. El accidente no existe por sí mismo, sino en otro; todo su ser consiste en inherir en otro. Más que un ser, es algo perteneciente a un ser. Sin embargo un accidente, se puede decir, se corrompe o se transforma en cuanto el sujeto que lo sustenta comienza a ser o deja de ser en acto según el ente de ese accidente. Por eso se dice que la

formalmente en la obediencia a los mandatos divinos, que es la justicia de las obras, y no en una gracia infusa en el alma, por la que el hombre es adoptado como hijo de Dios y renovado según el hombre interior, hecho partícipe de la naturaleza divina, de modo que renovado por el Espíritu Santo comience a vivir bien y a obedecer los mandatos de Dios” (Dz 1042). Esta doctrina ya había sido reprobada por el Concilio de Vienne (a.1311; Dz 483). En la “Declaración Conjunta”, que consideraremos al hablar de la justificación, es indudable que se manifiesta una corriente de opinión, dentro del luteranismo, que parece haber superado estas posiciones extremas.

gracia es creada, porque los hombres son recreados bajo ese nuevo aspecto constituido por ella, vale decir, comienzan a existir con un nuevo ser salido de la nada, o no procedente de los méritos personales. Luego, sólo queda la opción de concebirla como un accidente. ¿Qué clase de accidente?

b) La gracia pertenece al género de la cualidad

La única respuesta posible a la anterior pregunta es decir que se trata de una cualidad, pues por ella el alma es “dispuesta” bien en sí misma y se perfecciona, a fin de poder realizar acciones proporcionadas con su fin sobrenatural. De ella también se sigue la filiación adoptiva del hombre; por tanto, si algo conviene al alma en el orden sobrenatural, le conviene en virtud de la gracia. Y, en esa dimensión, sólo puede tratarse de una cualidad, pues es una forma infusa, y una forma infusa que sobreviene accidentalmente es una cualidad.⁶⁰¹

c) Es un hábito entitativo

La cualidad es un accidente modificador de la sustancia en sí misma.⁶⁰² La primera especie, si se basa en principios de suyo difícilmente desarraigables, se llama “hábito”; de lo contrario, es una “disposición”. El hábito, por tanto, es una cualidad de difícil desarraigo determinante al sujeto bien o mal en sí mismo o en orden a la operación. Los hábitos se dividen en “entitativos”, ordenantes a ser, y “operativos”, ordenantes a obrar. Como la gracia santificante no se ordena inmediatamente al acto, sino a un cierto ser espiritual⁶⁰³ recibido en el alma perfeccionándola y convirtiéndola en principio radical de las

601 En otros lugares santo Tomás agrega argumentos al enunciado. “No es conveniente —dice— que Dios provea menos a quienes ama para la obtención de un bien sobrenatural, que a las criaturas que ama para la obtención de un bien natural; y a éstas no sólo les concede movimiento, sino además principios por los cuales esos movimientos se producen «suavemente», es decir, connaturalmente o por un principio intrínseco y no sólo por un principio extrínseco, que vendría a ser violento” (Cf *CG III*, 150; *Rm 9*, lect. 3). Agrega que el hombre, como es evidente, no sólo es movido sino que también obra, y debe alcanzar su fin último con sus propias operaciones. Ahora bien, todo ser actúa según su forma propia, pues todo agente obra en tanto es, y por aquello que es obra. En consecuencia, el hombre, para alcanzar su fin por medio de sus propias operaciones, requiere, al no bastarle su forma natural para eso, que se le añada alguna forma por la cual sus operaciones adquieran eficacia para obtener el fin último (Cf *In II St.*, d. 26, q. 1, a. 3). El Concilio de Trento dice: “Si alguno dijere que los hombres se justifican o por la sola imputación de la justicia de Cristo o por la sola remisión de los pecados, excluida la gracia y la caridad que se difunde en sus corazones por el Espíritu Santo y *les queda inherente*; o también que la gracia, por la que nos justificamos, es sólo el favor de Dios, sea anatema” (Dz 821). El *Catecismo del Concilio de Trento* dice: “La gracia es, pues, ... *una cualidad divina inherente en el alma* y como un esplendor y una luz.” (parte 2ª, del Bautismo, nº 50). Algunos teólogos, interpretando el texto del Concilio, dicen que, de acuerdo con el Catecismo, debe ser considerado de fe que la gracia es una cualidad (S. Bellarmino, Suárez, Sylvio, etcétera). Otros, en cambio, afirman que como el Concilio sólo “incidentalmente” dice que la gracia se infunde en los corazones, no se puede dudar que sea una cualidad, pero esto no es de fe; según ellos, este canon es contra Calvino, quien expresamente niega que la gracia sea cualidad, mientras, por el contrario, a veces dice que es algo en nosotros; si la intención del Concilio hubiese sido sostener que es una cualidad lo debería haber dicho expresamente (Cano, Medina, los Salmanticenses, del Prado, etcétera.). Quidquid sit, es algo inherente.

602 El accidente cualidad (“cierta forma accidental, por la que la sustancia simple y absolutamente se denomina «cual»; verbigracia, por la ciencia —una cualidad— el hombre se denomina científico”), tiene cuatro especies: hábito y disposición, potencia e impotencia, pasión y cualidad pasiva, forma y figura. Aquí, para determinar la entidad de la gracia, nos basta fijar nuestra atención en la primera de estas especies. Acerca de este tema puede consultarse el largo estudio del P. S. RAMIREZ (*Opera Omnia*, vol 1, “De Habitibus”, p. 32 ss, Madrid, 1973); cfr. D-M. BASSO, *Los principios internos de la actividad moral*, cap. II: “Los hábitos”, Buenos Aires, 1991.

603 *De Veritate*, 27, 2, 7m.

operaciones sobrenaturales, la definición que mejor le compete es la de hábito entitativo. Le conviene evidentemente: es permanente y de difícil desarraigo, y no se pierde sino por el pecado mortal;⁶⁰⁴ por tanto, no es una simple disposición. Dispone al alma en sí misma y de una manera constante, y no en la parte sensitiva sino en la espiritual, por lo cual no puede ser una *pasión o cualidad pasiva*, y menos todavía una *forma o figura* propia de los cuerpos. Dispone al bien sobrenatural, luego no puede ser *potencia o impotencia* que pueden ordenarse también al mal. Pero, aunque se la pueda catalogar como hábito, se trata de un hábito sobrenatural e infuso, no natural o innato ni adquirido, que dispone y perfecciona el alma para un fin desproporcionado para la capacidad de la naturaleza humana. Se la reduce a la especie de los hábitos como un accidente afín a los hábitos naturales. Sin embargo, propiamente no se encuentra en los predicamentos de los filósofos, “ya que los filósofos no conocieron sino aquellos accidentes del alma que están ordenados a actos proporcionados con la naturaleza humana”.⁶⁰⁵ Los hábitos sobrenaturales son infundidos por Dios. La gracia es un hábito infuso, pero no puede ser hábito operativo porque, como veremos, se distingue de las virtudes. Se la reduce, pues, a la especie de hábitos entitativos infusos. Es importante comprender bien, para lo agregado enseguida, que la gracia es un hábito entitativo (ordena a ser sobrenaturalmente) y no operativo, como la caridad. Determina al sujeto a fin de que sea en sí mismo bueno directa, primaria y secundariamente para obrar bien.

2.- La distinción entre gracia y virtudes

Esta es una tesis propia de santo Tomás; ni antes ni después de él han aceptado todos los teólogos esta distinción.⁶⁰⁶ Pero él se funda en la misma noción de virtud.⁶⁰⁷ En efecto, si se considera rectamente la noción de virtud que, como enseña Aristóteles, “es cierta disposición de lo perfecto o de lo dispuesto conforme a la naturaleza”, se deducirá lo siguiente: “Virtud de una cosa se afirma con relación a una naturaleza preexistente, es decir, cuando cada una se halla dispuesta según las exigencias de su naturaleza. Es, pues, evidente que las virtudes adquiridas por actos humanos son disposiciones mediante las cuales el hombre se dispone convenientemente en orden a su naturaleza humana; en cambio, las virtudes infusas disponen al hombre de un modo superior y para un fin más elevado; luego

604 “Aunque por un solo acto de pecado mortal se pierda la gracia, sin embargo no se pierde tan fácilmente; quien tiene la gracia no fácilmente realiza ese acto (de pecado mortal) a causa de la inclinación contraria de la gracia” (*De Veritate*, 27, 1, 9m)

605 *De Veritate*, 27, 2, 7m

606 En efecto, sobre todo Alejandro de Hales y san Buenaventura (pero parece haber sido también la posición de Pedro Lombardo) piensan que la gracia es una perfección infusa general e indeterminada en las potencias, que sería determinada por la caridad, “como la misma salud se dice que está en todos los miembros del cuerpo” (*In II St. d. 26, q. 5, ad 5*). Se distinguiría sí de la caridad, pero como lo indeterminado se distingue de lo determinado, porque “se requiere un hábito que especifique y determine la gracia a tal uso y que habilite las potencias para que prorrumpen en su acto” (*In III St. d. 27, q. 3, a. 1*). Por lo tanto la gracia, aunque no es inmediatamente operativa, sería sin embargo un hábito operativo inherente en las potencias: sería la fe, la caridad, la esperanza significadas de un modo genérico, como el animal en el hombre es el mismo hombre genéricamente significado. No muy alejada de esta opinión se halla la de quienes sostienen que la gracia no se distingue realmente de la caridad sino sólo virtualmente. El mismo hábito, según estos autores (Escoto, S. Bellarmino, Vega, etcétera), considerado según virtualidades diferentes, se llama gracia (porque hace al hombre grato a Dios) o se dice caridad (porque impulsa la voluntad a amar a Dios. Según Durando la distinción entre ambas, gracia y caridad, ni siquiera es virtual es simplemente verbal.

607 “Algunos dijeron que la gracia y la virtud se identifican en su esencia y sólo se diferencian por la razón (distinción de razón); de modo que se llama gracia en cuanto hace al hombre grato a Dios o en cuanto que se da gratuitamente, y virtud en cuanto le perfecciona para obrar el bien. Esto parece que afirmó el Maestro de las Sentencias” (I-II, 110, 3).

deben disponer también en orden a una naturaleza más elevada, es decir, en orden a la naturaleza divina participada, según lo dicho por san Pedro en II, 1, 4: *Nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así partícipes (consortes) de la naturaleza divina*. En cuanto recibimos esta naturaleza divina, se dice que somos hechos hijos de Dios. Así, pues, como la luz natural de la razón es algo distinto de las virtudes adquiridas, las cuales tienen su razón de ser en orden a ella, así también la misma luz de la gracia, participación de la naturaleza divina, es algo distinto de las virtudes infusas, cuyo origen se halla en esta luz y a ella se ordenan. Porque así como las virtudes adquiridas perfeccionan al hombre para caminar conforme a la luz natural de la razón, así las virtudes infusas le perfeccionan para caminar como les conviene a la luz de la gracia”.⁶⁰⁸

En este texto santo Tomás argumenta solamente con la analogía entre virtudes adquiridas e infusas, porque no ha aún analizado el tema del sujeto de la gracia. Pero supuesto que éste, como diremos de inmediato, es la misma esencia del alma, su argumento verdadero es la analogía *alma-potencias = gracia-virtudes infusas* y, por consiguiente, aplica también aquí la distinción entre el orden del ser y del obrar, el acto y la potencia, como cuando distinguió el alma de sus potencias.⁶⁰⁹ Ahora bien, así como la emanación de las potencias es una emanación física y no meramente moral,⁶¹⁰ análogamente la emanación de las virtudes es también física. Una emanación solamente *moral* significaría que Dios infunde las virtudes por una acción distinta de la infusión de la gracia, actuando por la misma gracia otorgada a un alma. Emanación *física*, en cambio, significa que las virtudes emanan de la gracia sin una nueva acción divina, de tal modo que por una misma acción Dios infunde la gracia y las virtudes, siguientes a la gracia como las propiedades a la esencia. Si en la generación natural puede el agente creado producir por una sola acción la naturaleza y los accidentes acompañantes, con muchísima mayor razón Dios causa, por una sola acción, la naturaleza de este orden de regeneración espiritual, o sea, la gracia, y los accidentes connaturales a ella, o sea, las virtudes infusas. El caso concreto de las virtudes informes de la fe y la esperanza, infundidas al margen de la gracia, no se opone a este principio, por cuanto no son perfectas en su ser virtuoso mientras no sean formadas por la caridad. Pero esto debe explicarse en los tratados correspondientes a esas virtudes.

3.- El sujeto de la gracia habitual

Si la gracia es un accidente, debemos necesariamente asignarle un sujeto de inhesión. De acuerdo a como hemos definido a la gracia habitual, éste no puede ser otro que la misma esencia del alma, no sus facultades. En otras palabras, se trata de un hábito entitativo presupuesto por los hábitos operativos de las virtudes, que eleva inmediatamente la sustancia del alma y la capacita para ser raíz de las operaciones sobrenaturales realizadas por las facultades informadas, a su vez, por hábitos propios.⁶¹¹ A diferencia de san Buenaventura y

⁶⁰⁸ I-II, 110, 3

⁶⁰⁹ Cf I, 77, 1. “Así como de la esencia del alma fluyen sus potencias, que son principios de operación, así también de la gracia fluyen las virtudes en las potencias del alma” (I-II, 110, 4, 1m); “Del mismo modo que de la esencia del alma dimanen sus potencias, así también de la gracia dimanen ciertas perfecciones para las potencias del alma, es decir, las virtudes y dones” (III, 62, 2).

⁶¹⁰ Cf I, 77, 6

⁶¹¹ Así justifica santo Tomás su propia sentencia: “Esta cuestión depende de la precedente, pues si la gracia es lo mismo que la virtud, es necesario que resida en la potencia del alma como en su sujeto, puesto que la potencia del alma es el sujeto propio de la virtud, como ya hemos demostrado. Mas si la gracia difiere de la virtud, no puede decirse que la potencia del alma sea sujeto de la gracia, porque toda perfección de la potencia del alma tiene razón de virtud, como hemos demostrado. En consecuencia, siendo la gracia anterior a la virtud, tiene un sujeto anterior a las potencias del alma, es decir, que está en la esencia del alma; pues así como por la potencia

www.traditio-op.org

más tarde de Escoto y otros autores,⁶¹² santo Tomás concibe la gracia santificante como una transformación de la esencia misma del alma. Esta tesis presenta un gran interés desde el punto de vista religioso. La sobrenaturalización no se limita a nuestras facultades, productoras inmediatas de las operaciones, nos alcanza ante todo en lo que tenemos de más profundo. La gracia se halla así en el centro de nosotros mismos.⁶¹³

4.- El ser de la gracia actual⁶¹⁴

Por medio de la “gracia moción” el hombre se prepara para la justificación; y, una vez justificado, es impulsado por ella a la realización de actos en conformidad con la gracia habitual y las virtudes infusas. La existencia de la gracia actual es una simple consecuencia de lo considerado al hablar de la necesidad de la gracia para el “initium fidei” y la conversión, para el progreso en la vida sobrenatural y, sobre todo, para la perseverancia final en la gracia habitual. La gracia actual es también algo gratuito y sobrenatural (cosa común a toda gracia), pero no es algo comunicado de un modo permanente al alma, sino sólo de una manera transitoria, o sea, en cuanto es impulsada a la justificación, o cuando, ya justificada, es movida a la realización de actos virtuosos. ¿En qué consiste este don divino? No todos lo definen como santo Tomás.⁶¹⁵ Él enseña que la gracia actual influye profundamente en las potencias del alma, inteligencia y voluntad, como una moción previa o un impulso elevante, a fin de que puedan realizar actos salvíficos, tanto deliberados como indeliberados. El influjo de la gracia actual se da en los actos, pero mediante la elevación de las potencias. Es

intelectiva el hombre participa el conocimiento divino mediante la virtud de la fe, y por la potencia de la voluntad el amor divino mediante la virtud de la caridad, así también por la naturaleza del alma participa, según cierta semejanza, la naturaleza divina mediante una especie de nueva generación o creación” (I-II, 110, 4). Esta visión lúcida y grandiosa le permitirá, luego, definir con claridad la gracia como “participación de la naturaleza divina”.

612 Como en el caso anterior, no todos los teólogos están de acuerdo con santo Tomás. Los mismos autores que niegan la distinción, lógicamente deben afirmar que la gracia se sujeta inmediatamente en las facultades del alma, o sea, que se trata de un hábito operativo y lo identifican, como vimos, con la caridad. San Buenaventura, extrañamente, aunque distingue la gracia de la caridad, explica de otro modo cómo la gracia se sujeta en la esencia del alma: “La gracia no está en ella (el alma) sin estar en las potencias, o primariamente en el alma que en las potencias, sino que tiene ser en las potencias en cuanto son continuación de una misma esencia” (*In II St. d.* 62, a. 5).

613 Cf BLIQUET, M.J., “Le point d’insertion de la grâce dans l’homme d’après saint Thomas d’Aquin”, en *Revue de sciences philosophiques et théologiques* (1923) p. 57 sgts.; DESCOQS, P., *Le mystère de notre élévation surnaturelle*, Paris, Beauchesne, 1938; FERRO, C. “¿Es la gracia santificante una realidad absoluta?”, en *Actas de la XV Semana Española de Teología* Madrid, 1956, 237-249; MOULARD, R., “La réalité de la grâce dans nos âmes”, en *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, (1923) p. 15 sgts.; VILLALBA, A., *De effectibus formalibus gratiae habitualis*, Valladolid, 1899; WAGNAR, A., *De gratia Sanctificantis*, Graz, 1911.

614 Cf KONINGS, M., *De gratia actuali*, Lovanii, 1907; NEVEUL, E., “De la nature de la grâce actuelle”, en *Divus Thomas* (PI). (1928) p. 336 sgts.; (1929), p. 15 sgts.; p. 357, sgts.

615 En efecto, son distintos los pareceres de los autores respecto de la naturaleza de la gracia actual. Antonio Arnaud, el acérrimo impugnador de Cornelio Janssens, sostuvo que la gracia actual “es el mismo acto salvífico *deliberado* del hombre”. Otros (du Leyss, Molina, Suárez, Ripalda, etcétera) enseñaron que se trata de los mismos actos *indeliberados* del hombre, producidos por las facultades humanas naturales, pero que poseen, por influjo divino, una proporción sobrenatural con el fin del mismo orden: Dios concurriría y cooperaría con la voluntad en la producción de esos actos, sin influir por eso. P. Quesnel sostuvo que se trata “de la voluntad omnipotente de Dios y de la operación de la mano omnipotente de Dios”, en una proposición que formula la doctrina jansenista condenada por Inocencio XI en 1713 (Dz 1369).

causalmente, aunque no formalmente, un acto de una potencia vital. Se trata de un efecto de la voluntad omnipotente de Dios, recibido en la voluntad, por el cual ésta es impulsada o movida vitalmente a realizar actos salvíficos. *La gracia actual es, pues, una moción o impulso causado por Dios y recibido en el alma, por el cual las potencias son transitoriamente elevadas y movidas para entender, querer u obrar algo sobrenatural.*⁶¹⁶

Esta doctrina se fundamenta en la proporción que debe existir entre la potencia operante y el acto por ella realizado. Como los actos salvíficos son de orden sobrenatural, es absolutamente necesario que procedan de una facultad sobrenaturalizada, porque de lo contrario no serían actos vitales. Por consiguiente, la moción divina debe alcanzar el principio inmediato de los actos, o sea, las facultades, elevándolas y moviéndolas para que puedan realizar actos salvíficos. Esta elevación no se puede explicar solamente por una asistencia íntima de Dios, si no se supone que de esta íntima asistencia emana algo divino hacia las facultades, pues Dios, por sí mismo, no puede ser *coprincipio* formal de nuestros actos vitales.⁶¹⁷

Tal enseñanza concuerda plenamente con lo enseñado por la Sagrada Escritura constantemente, es decir, que la gracia es la voz de Dios (*Jn*, 4, 45), una unción (*I Jn*, 2, 27), una iluminación (*Ef* 21, 18), una atracción (*Jn* 44); mas, para que esa voz sea escuchada, la luz percibida y la atracción sea seguida —como explica san Agustín— por medio del deleite en la verdad y en la bienaventuranza prometida y por el amor de la vida eterna, es menester que el oído, la vista y el apetito del alma sean adaptados y elevados; de lo contrario, en modo alguno podrían percibir o amar, pues el objeto sobrenatural los excede. Por tanto, no son nuestros actos los que constituyen la gracia actual, sino que la gracia es propiamente un don de Dios, el cual hace posible la realización de esos actos porque, por medio de él, las potencias han sido adaptadas para realizarlos. Ni siquiera terminativamente la gracia equivale a nuestras acciones, es algo previo que permite al alma oír y responder.

La gracia actual, en cuanto acción, se encuentra en Dios; en cuanto pasión o efecto de la acción divina, se encuentra en el hombre; pero no como operación, sino como aquello que hace posible la operación. La acción divina llamada “gracia actual” es denominada por algunos teólogos “cualidad fluyente sobrenatural”; es algo que afecta accidentalmente a las potencias y puede ser reducido a una de las especies de cualidad, como un hábito imperfecto que, en su razón de hábito, cuando produce su efecto, dispone al alma para la gracia habitual (don permanente) infundida por Dios. Por tanto no se trata de una entidad o cualidad muerta; por el contrario, es algo muy vivo y activo conductor vital a la participación permanente de la vida divina. Esta sentencia explica con mayor profundidad la naturaleza de la gracia actual y de una manera más acorde, incluso, con los datos de la psicología.⁶¹⁸

616 Cf I-II, 110, 2

617 La opinión de Arnaud confunde los efectos con su causa; sostiene que la gracia actual son los mismos actos salvíficos deliberados del hombre; ahora bien, esos actos deben provenir de la gracia y, por tanto, pueden ser llamados gracias, pero no son formalmente la gracia de Dios, ya que la gracia proviene únicamente de Dios, mientras que los actos salvíficos provienen de Dios y del hombre. Por otra parte, se dan gracias actuales sin que necesariamente se sigan actos deliberados del hombre, por ejemplo cuando el hombre resiste a la gracia; y también existen gracias que son previas a la deliberación humana. Por su lado, la opinión que identifica el acto sobrenatural indeliberado del hombre con la gracia actual, tampoco es suficiente explicación; otra vez confunde los efectos con la causa, llamando “gracia” lo que es “por gracia”. La gracia actual, tal como la conciben, no provendría únicamente de Dios, sino de Dios y del hombre, ya que los actos indeliberados son vitales del hombre. El hecho de que sean actos sobrenaturales evidentemente depende de Dios, pero precisamente porque Dios hace que, por medio de la gracia previa, sean producidos con vigor sobrenatural.

618 Según la escuela tomista, la noción interior de la gracia actual afecta inmediatamente al entendimiento y a la voluntad. Algún autor (G. Vázquez, ¿cuándo no?) sostuvo que afecta inmediatamente al entendimiento, pero a la www.traditio-op.org

APÉNDICE

PRESENCIA DEL ESPÍRITU SANTO POR LA GRACIA

I. Presencia de Dios en las criaturas

La enseñanza de la teología católica sobre la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia y en las almas cristianas tiene lógicamente, como punto de partida la fe en el Misterio Trinitario. Mas, para comprender bien la posición católica respecto de esta cuestión, es menester tener en cuenta la afirmación de un triple modo de presencia de Dios en las criaturas. Por “presencia de Dios” los católicos entendemos una relación de no-distancia, real por parte de las cosas respecto de Dios, y sólo de razón en Dios respecto de las cosas, por motivo de la inmutabilidad de su Ser. Pero si Dios existe en las cosas porque estas comienzan a tener, respecto de Él, una relación real de no-distancia, Su existencia en las cosas debe tener un fundamento o razón de esta relación, pues no puede darse relación sin fundamento o causa de la misma. La razón formal de la existencia de Dios en las cosas lo coloca la teología católica en la misma acción divina en las criaturas. Supuesto este principio —no me detengo a explicarlo—, y consistiendo, como acabo de decir, la presencia de Dios en las cosas en una relación de no-distancia de éstas a Dios consecuente a la acción divina, se sigue que habrá tantas maneras de presencia de Dios cuantas sean las relaciones reales de no-distancia, específicamente distintas, de las cosas a Dios consiguientes a los efectos en ellas producidos por la acción divina.

Esto supuesto, la Teología Católica admite tres especies distintas de presencia de Dios en las criaturas:

A. De Inmensidad o como Dios Uno: así Dios está presente a todas las cosas, en cuanto que en todas produce una semejanza análoga de su bondad infinita en el orden del ser y del obrar y, por consiguiente, existe en las cosas una relación real a Dios como causa íntimamente presente a su propia perfección: “*Por potencia*, en cuanto todas se hallan sujetas a su potestad; *por presencia* en cuanto todas están abiertas y desnudas a sus ojos; *por esencia*, en cuanto se halla en todas como causa de su ser”.⁶¹⁹ Esta presencia de inmensidad es supuesta siempre por todo otro tipo de presencia.

B. Sustancial de las divinas personas o como Dios Trino: (llamada también “Presencia por inhabitación”): este tipo de presencia sólo puede darse en las criaturas intelectuales y es causada, según la teología católica, por la gracia santificante. Es el principio de presencia designado como “por apropiación” de la Tercera Persona y del cual quiero ocuparme.

C. De Unión o Personal: es el caso exclusivo de la humanidad de Cristo, por la característica propia de la “misión” del Verbo.

voluntad tan sólo de una manera mediata, es decir, mediante el entendimiento. Esto no es suficiente para explicar la moción de la gracia actual, pues el entendimiento no solamente debe percibir la verdad de la revelación divina, sino también su bondad y conveniencia con el sujeto; esto no parece poder darse si el afecto o la voluntad no es también corregida y elevada.

619 I, 8, 3

www.traditio-op.org

II. La “presencia sustancial”

Ocupémonos, pues, del segundo modo de presencia llamado *sustancial*. Se trata de una relación real de no-distancia de las criaturas intelectuales con la Trinidad. El sentido, va de suyo, dado a esta afirmación depende de la modalidad de la fe profesada en dicho Misterio. Tal vez la polémica sobre la procesión del Espíritu Santo no incida sustancialmente en el tema de la inhabitación, frecuente tanto entre los Padres Griegos como Latinos al margen de dicha polémica. Por otra parte, los mejores teólogos admiten que la forma latina “ex Patre Filioque procedit” no difiere esencialmente en su contenido doctrinal de la griega “del Padre por el Hijo”. Sin embargo, me parece evidente que en el desarrollo teológico debe necesariamente gravitar cuando se ha de explicar el por qué de la apropiación de este Misterio al Espíritu Santo. La explicación teológica católica de la presencia sustancial está íntimamente vinculada a la cuestión de las “misiones divinas”, ampliamente tratada ya por Boecio.

Si nos esforzamos al definir el concepto de “misión” en el sentido católico, debemos decir que es el origen del Enviado respecto de Quien envía (Mitente), según un modo nuevo de existir en el término o lugar al cual es enviado. Este sentido excluye de las misiones divinas todo lo propio de las misiones creadas. En cuanto al origen, prescinde de todo cuanto signifique imperio, mandato o consejo, porque todo esto implica inferioridad. Subordinación y dependencia es algo contrario a la absoluta igualdad de las Divinas Personas. En cuanto al término o lugar excluye el movimiento local, porque Dios está en todas partes; por eso dijimos que la presencia de inmensidad está supuesta en todo otro tipo de presencia. Luego, la “misión” sólo puede explicarse como un *nuevo modo* de presencia.

Según esto, quede claro, el concepto de misión conviene a las personas divinas (aunque no a todas), pero no a Dios o a la Esencia Divina.

Como la misión incluye origen y distinción real del Enviado respecto del Mitente, sólo del Hijo y del Espíritu Santo puede decirse que son enviados. Así frecuentemente se afirma en la Sagrada Escritura que el Padre Envía al Hijo a este mundo y que el Hijo juntamente con el Padre envían al Espíritu Santo. Pero del Padre nunca se dice que es enviado, porque no procede de otra Persona; solamente se dice que envía. El principio de misión aplicado a las Personas divinas, denota siempre un término temporal al cual Éstas son enviadas. Distinguiéndose en esto las misiones de las procesiones eternas. Este término sólo puede ser la criatura intelectual, única capaz de conocer, amar y tener relaciones con las Personas Divinas. Por eso las misiones son únicamente temporales, a diferencia de las procesiones que son eternas.

Por razón de modo como se realizan, las misiones se distinguen en visibles e invisibles. Llámense visibles las manifestadas en algún signo sensible, como la Encarnación del Verbo o la Venida del Espíritu Santo en forma de lenguas de fuego. E invisibles las verificadas por medio de la gracia en el alma de los justos. En la misión de las personas divinas, el Padre envía al Hijo y ambos al Espíritu Santo. Pero el Padre no es enviado por nadie; se dona al alma. La misma inseparabilidad de las divinas personas impide que cualquiera de ellas exista en el alma sin las demás. Y he aquí por qué en el concepto de misión invisible vaya incluido y como envuelto el de donación. Se entiende por donación la concesión gratuita de un bien hecho por Dios a la criatura intelectual, con la facultad de poseerlo y gozarlo libremente. Al igual de la misión, la donación incluye un término temporal, en el cual lo donado existe de un modo nuevo; pero, al mismo tiempo, se distingue de ella en no implicar necesariamente origen real de lo Donado respecto del Donante. Por eso la donación se extiende a todas las personas e incluso a la misma Esencia Divina. Tanto la

misión invisible de las Personas Divinas como su donación, tienen por resultado la existencia de aquellas en el alma como en un templo, siendo en ella misma el objeto de su conocimiento, de su amor, de su adoración y de su gozo y fruición. Esta existencia real y sustancial de las Personas Divinas en el alma, es lo discernido por inhabitación y se ordena a la plena santificación del hombre y a su glorificación. ¿Por qué se “apropia” siempre al Espíritu Santo la inhabitación? Para comprender el lenguaje católico al respecto es necesario tener en cuenta algo más sobre las misiones divinas:

a) *Respecto a las misiones invisibles*, es necesario observar lo siguiente:

1°. En cuanto a la inhabitación se refiere, la teología católica parte del principio de la *circumincisión* trinitaria o inseparabilidad de las tres divinas Personas expresada por la siguiente fórmula: todo es común en ellas donde no hay oposición de relaciones. Por tanto, la operación divina que produce la justificación es común a las tres divinas personas. La inhabitación especial y sustancial es común a las Tres (significa una presencia distinta a la de la inmensidad).

2°. Esto no obsta para que cada una de ellas se done al alma como es en Sí, como distinta de las otras en esa Suprema Unidad, con las divinas relaciones que las unen entre sí y las distinguen. Esto suministra un fundamento real y objetivo para la apropiación a cada una de ellas de cierta función especial en la obra de la santificación. Así se distinguen la misión del Hijo y la del Espíritu Santo: “Como quiera que la misión importa origen de la Persona enviada y la inhabitación pro gracia, si hablamos de la misión en cuanto a su origen, la misión del Hijo se distingue de la del Espíritu Santo, como la generación se distingue de la procesión; mas si hablamos de la misión en cuanto al efecto de la gracia, las dos misiones son comunes en las raíces de la gracia, pero se distinguen en los efectos de la gracia, que son la iluminación del entendimiento y la inflamación del afecto”.⁶²⁰ Otro tanto se puede decir de la donación del Padre. Por lo cual, podemos decir, las Tres en común se dan, pero no en confusión, sino cada una como cosa distinta de las otras.⁶²¹

3°. La inhabitación se “apropia” al Espíritu Santo (“apropiación” no es lo mismo que “propia”), porque esta donación de la Trinidad es la gran obra del amor de Dios al hombre, y el Espíritu Santo es el amor esencial entre el Padre y el Hijo.

b) *Respecto a las misiones visibles*:

Aquí encontramos una diferencia mayor. “Dios se manifiesta a sí mismo y las procesiones eternas de las personas por medio de las criaturas visibles y también se manifiestan las misiones de las Personas Divinas con ayuda de algunas criaturas visibles. Pero no del mismo modo el Hijo que el Espíritu Santo, porque al Espíritu Santo, en cuanto procede como amor, le compete ser el Don de la Santificación, mientras que al Hijo, como principio que es del Espíritu Santo, le corresponde ser el autor de la misma santificación, y he aquí por qué el Hijo fue enviado como autor, y, en cambio, el Espíritu Santo como signo de la santificación”.⁶²²

De ello se sigue otra diferencia en relación con las criaturas que manifiestan las misiones: “La Persona del Hijo debió ser manifestada como autor de la santificación y, por tanto, fue conveniente, que la misión visible del Hijo se hiciese por la naturaleza racional, que

620 I, 43, 5, 3m

621 No se olvide el sentido analógico otorgado a los términos utilizados

622 I, 43, 7

tiene el poder de obrar por sí misma y a la cual puede competir el santificar. En cambio, indicio o signo de la santificación puede serlo otra criatura cualquiera, y ni siquiera fue necesario que la criatura formada con este objeto fuese asumida por el Espíritu Santo en unidad de Persona, puesto que no se tomó para hacer cosa alguna sino para significar algo. Y por eso tampoco fue necesario que durase más tiempo que el preciso para cumplir su cometido”.⁶²³

La teología católica siempre se ha mostrado refractaria, incluso desde el mismo Magisterio, al intento de Pétau, Scheeben y otros de atribuir al Espíritu Santo una misión personal y propia.

III. La presencia del Espíritu Santo por la gracia

Las anteriores afirmaciones eran necesarias para entender la tesis católica sobre la presencia y acción del Espíritu Santo. Varias veces he dicho, de paso, que la inhabitación se produce como consecuencia de la gracia. Es bien sabido que respecto de la naturaleza de la gracia la Teología Católica presenta características muy particulares y ese ha sido el punto neurálgico de la disputa entre católicos y reformados.

A. La gracia creada o santificante

Los Padres de la Iglesia no emplean la expresión “gracia santificante”. En la Edad Media se decía comúnmente “*gratia gratum faciens*”. El Concilio de Trento, como los de Cartago (a. 418) y Orange (a. 529), hablan de “*gratia iustificationis*”. “Gracia santificante” no es sinónimo de “gracia habitual”: hay dones habituales que no santifican (la fe y esperanza informes, por ejemplo). La “gracia santificante”, en el vocabulario de la teología actual, designa el principio formal de la justificación.

La gracia santificante es un don creado, es decir, un efecto sobrenatural producido en el alma por Dios, como causa eficiente y, por tanto, distinto del Espíritu Santo. Al decir que la gracia santificante lleva consigo e implica un don creado, se quiere dar a entender que su noción adecuada comprende también y primariamente un don increado. La aserción de que la gracia santificante es un don creado es positiva y no exhaustiva. Es un don “físico”. Físico se distingue de “moral” y “jurídico”, pero no se opone. La gracia es una realidad de orden ontológico, entrañando nuevas relaciones (cognoscitivas y volitivas) con Dios. Pero estas nuevas relaciones suponen un cambio físico en el hombre. El término “físico” significa que la gracia es esencialmente algo ontológico, y se expresaría insuficientemente por el concepto de “diálogo”. Es un don permanente. Permanente se opone a transitorio y pasajero. La gracia santificante es distinta a un auxilio sobrenatural pasajero o a una serie de tales auxilios; es un hábito, una realidad que, aun siendo susceptible de crecimiento, permanece idéntica a sí misma, continúa existiendo en su realidad física. Es “como una nueva naturaleza”, principio habitual de vida espiritual. La gracia es un accidente distinto del alma. Efectivamente, una realidad absoluta que el alma puede recibir, guardarla y perderla, es realmente identificable con ella. Pero debemos cuidarnos de entender esta distinción real de una manera demasiado simplista y grosera. Todo accidente es un principio formal *quo*, es decir, “no porque él posea el ser, sino porque por él se es algo”... “se dice que se crea la gracia por el hecho de que los hombres se crean según ella, es decir, son constituidos en un ser nuevo, de la nada, esto es, no por méritos”.⁶²⁴

⁶²³ *Ib* 4m

⁶²⁴ I-II, 110, 2, 3m

www.traditio-op.org

B. *¿Se puede hablar de Gracia Increada?*

Supuesta la anterior doctrina, podemos ahora hacer varias afirmaciones y plantear diversas preguntas. Son las siguientes:

1ª. La razón formal de la presencia de las divinas personas en el alma es la gracia, no inmediatamente por sí misma y como efecto de Dios, sino por sus operaciones o en cuanto principio radical de las mismas, pues solamente así la gracia dice una relación real a las divinas Personas en sí mismas como objeto connatural de sus actos. Es la realización por medio de la gracia santificante, así considerada, de los conceptos de misión y donación de las divinas personas. La gracia, por medio de sus operaciones de conocimiento y amor sobrenaturales, no sólo es causa formal de que las Personas Divinas existan de un modo nuevo, específicamente distinto del cual ya tenían en ella por la presencia de inmensidad, sino, además, nos da la facultad de gozarlas libremente y de poseerlas: “En el mismo don de la gracia santificante el Espíritu Santo es poseído e inhabita en el hombre. Y, por consiguiente, el mismo Espíritu Santo es dado y enviado”. En virtud de la nueva relación constituida por la gracia, las Personas Divinas, ya real y sustancialmente presentes en el alma como idénticas con la esencia de Dios, comienzan a existir en ella real y sustancialmente de un modo nuevo, o sea, como distintas entre sí. De donde la presencia de inmensidad, supuesta en la presencia por la gracia, es lo que da la realidad y sustancialidad de las personas divinas en el alma. Las potencias y actos sobrenaturales, dimanantes de la gracia, no son más que causa del modo nuevo de la presencia en el alma de esa misma realidad sustancial de las personas, es decir, como distintas entre sí. Mucho han discutido los teólogos católicos sobre la denominación propia de este nuevo modo de presencia de las divinas Personas. Por lo cual omito su exposición. Pero se da un acuerdo básico en utilizar la fórmula de origen tomista: “como lo conocido en el cognoscente y el amado en el amante”.

2ª. Este nuevo modo de presencia ha sido llamado por algunos teólogos modernos “don increado”. Si recibimos un don creado (la gracia) y uno increado (el Espíritu Santo), cabe preguntarse ¿en qué orden los recibimos? No se trata, por cierto, de una sucesión temporal, sino de una prioridad de naturaleza. La gracia y la caridad son como una disposición para recibir al Espíritu Santo y el Espíritu Santo es la causa eficiente de la gracia y de la caridad. Así, en el mismo instante, en el orden de la causa eficiente recibimos primero el Espíritu Santo infusor de la gracia y la caridad, y en el género de la causa material recibimos primero la gracia y la caridad dispositivas del alma para recibir al Espíritu Santo.

3ª. “Ningún otro efecto de Dios puede ser razón de que las personas divinas existan de un nuevo modo en la creatura intelectual, a no ser la gracia santificante”. Cualquier efecto de orden natural, y de igual modo los carismas, sin la gracia santificante, sólo pueden establecer en nosotros una relación a Dios como causa, no a las Personas divinas, ni mucho menos darnos la posesión y libre disfrute de las mismas... Porque todos los otros dones distintos de la gracia, aun cuando sean sobrenaturales, sólo pueden ser causa de la presencia de las divinas personas de una manera remota, inicial e imperfecta, no perfecta y verdadera.

IV. La unión con el Espíritu Santo

Como consecuencia lógica de todo lo anteriormente expuesto, debemos ahora afirmar: por la gracia, el Espíritu Santo se une al alma como regla de nuestras operaciones. En el alma no pueden darse los dones del Espíritu Santo y tampoco sus actos si no se halla en estado de gracia. Aunque para esta moción especial bastase la presencia de inmensidad, bien podría Dios mover de ese modo, para producir actos intrínsecamente sobrenaturales y divinos a un alma que no estuviera en gracia. Pero hemos visto que no es así. El ser regla de nuestras operaciones sobrenaturales, exige un nexo más estrecho y de un orden distinto que cuando es

sola primera causa eficiente. Y ese nexo no puede ser otro que la gracia, la cual, perteneciendo a la categoría de las causas formales es intrínseca al alma misma, a diferencia de la causa eficiente, causa extrínseca. Sólo, pues, por su unión, mediante la gracia, puede decirse que Dios habita dentro de ella como en su templo. Cualquier otra manera de unión será extrínseca al alma y no será verdadera inhabitación.

La misma unión por conocimiento y amor es, en cuanto tal, extrínseca para quien conoce y ama, porque es unión objetiva, y el objeto tiene razón de fin; es otra de las causas extrínsecas. Por tanto, el conocimiento y amor de un objeto no puede decirse propiamente inhabitación, a no ser que el objeto sobre el cual recae ese conocimiento y ese amor ya esté dentro del sujeto cognoscente y amante por alguna causa formal, como sucede en el presente caso. En este supuesto hablamos cuando se hace consistir la inhabitación en el conocimiento y amor sobrenaturales de Dios; porque en este caso no tienden a ningún objeto exterior, sino a un objeto ya dentro del alma por esa presencia especial, realizada por una causa formal intrínseca: la gracia.

La unión especial con el Espíritu Santo sólo podría entenderse en tres sentidos diversos:

- * En el personal o hipostático;
- * En el de la unión peculiar e inmediata con Él, en cuanto autor especial de toda obra de nuestra santificación;
- * En el de simple apropiación.

El primero es absurdo.

El segundo ha sido expresamente rechazado por la doctrina católica expuesta por el Magisterio.⁶²⁵ La unión especial con el Espíritu Santo no sólo es inaceptable —pese al esfuerzo realizado por algunos teólogos contemporáneos para resolver esta objeción— por el fundamento en el cual se basa de las operaciones “ad extra” distintas de las Personas, sino también porque está en pugna con la misma causa formal de la inhabitación: la gracia santificante por medio de las operaciones de conocimiento y amor. Pues no solamente la gracia es efecto común de las Personas Divinas, sino que las operaciones de conocimiento y amor procedentes de ella, tienen también por objeto de igual manera todas las personas y la esencia divinas. No puede darse la misión invisible al alma o a la Iglesia de una Persona sin las demás, puesto que todas “comunican en la raíz de la gracia”, en cuanto objeto inmanente de sus operaciones. Así, “ni una misión invisible puede darse sin la otra, porque ninguna se realiza a no ser por medio de la gracia santificante, ni una persona existir en el alma o en la Iglesia sin las demás”;⁶²⁶ todas comienzan a existir en ella al mismo tiempo, y juntamente se da el aumento de su misión con el aumento de la misma gracia.

Esto no quita, empero, que, existiendo e inhabitando todas las Personas al mismo tiempo en el alma, haga Dios conocer, en algunos casos de modo especial, la Persona del Padre, o del Hijo, o del Espíritu Santo. Porque una cosa es la acción distinta de las Personas en el alma y otra muy diversa las relaciones del alma con las Personas de la Trinidad bajo la influencia de la gracia.

625 Pío XII, Encíclica “Mystici Corporis”.

626 I, 43, 5, 4m.

ARTÍCULO II

LA DIGNIDAD DE LA GRACIA: PARTICIPACIÓN DE LA NATURALEZA DIVINA

Efecto sobrenatural del amor especial de Dios (eterno o increado), la gracia es en nosotros una realidad de orden creado, como hemos visto. Por ello cae bajo las leyes metafísicas del ser creado: distinción entre el ser y el obrar, entre la forma y la operación, necesidad de la moción, etcétera. Absolutamente simple en Dios, no puede realizarse en nosotros a no ser de acuerdo con esa multiplicidad de principios. Idéntica a la esencia divina en su realidad increada, no puede realizarse en nosotros a manera de sustancia, sino sólo a la manera de los accidentes, etcétera. Todo eso —ampliamente explicado ya— es muy verdadero, pero se trata de predicados comunes de la gracia que dejan en pie el interrogante fundamental y quizás, también, el más importante: ¿qué es la gracia, no ya como ser creado, sino en sí misma; no ya en sus predicados comunes a todo ser, como los contrae al entrar en el mundo de las criaturas, sino en su propia y específica razón formal? Santo Tomás ha dado a esta segunda pregunta una respuesta bastante satisfactoria en diversas oportunidades, lo cual hace necesario desarrollar su doctrina. En I-II, 110, 3 (y lo repite en el 4), dice que la gracia es una *participación de la naturaleza divina*, así como la fe es una *participación del conocimiento divino* y la caridad una *participación del amor divino*. En Dios, naturaleza, conocimiento y amor son una sola y misma cosa, pero puede ser participado por nosotros bajo diversos aspectos. Por el hábito entitativo de la gracia santificante lo participamos bajo el aspecto más radical de naturaleza. ¿Qué puede significar esta fórmula?

1.- Un planteo incorrecto del problema

Hablar de naturaleza divina es recordar lo dicho en el *Tratado de Dios Uno y Trino*. Me veo obligado, una vez más, a suponer conocidas todas las nociones comunes gravitantes en nuestro *Tratado de la Gracia*, sobre todo respecto del alcance de las distinciones y conceptos.

a) *Las dos posiciones*

En el *Tratado de Dios Uno* aparece un problema sobre cuya solución no se han puesto de acuerdo ni siquiera los tomistas, pero podría, al menos en una primera aproximación, ilustrarnos sobre la esencia de la gracia tal como ahora queremos considerarla; y, efectivamente, algunos teólogos ya hicieron referencia a este asunto. Después de haber estudiado los atributos divinos fundamentales por medio de los cuales explicitamos nuestra idea de Dios, surge espontáneamente la pregunta acerca de cuál de ellos es el primero y principal según este orden de explicitación; cuál, según nuestro modo de concebir, precede a los demás y los incluye: ése, por lo tanto, se nos presentará como el elemento más radical y primero con relación a nuestra idea de Dios, ocupando análogamente el lugar que en una criatura ocupa su esencia o naturaleza, aquello que la define y a partir de la cual se explican las propiedades emanantes de ella. Y así, los teólogos escolásticos, posteriores a santo Tomás, plantearon la cuestión sobre “el constitutivo formal de la naturaleza divina”, entendiéndolo —¡claro está!— según nuestro propio y precario modo de concebir. Las varias opiniones existentes al respecto se pueden reducir a dos fundamentales. Los primeros —y son quienes parecen tener razón— afirman que es el mismo *Ser Subsistente*. Otros, en cambio,

opinan que es el *Entender Subsistente*. La segunda tesis ha sido sostenida por Juan de santo Tomás, a quien muchos siguieron después. Razona de la siguiente manera: el ser por sí mismo, o Ser Subsistente, es por cierto lo que distingue en última instancia lo divino e increado por oposición a todo lo creado; es el primero y fundamental de todos los *predicados comunes* de lo divino en su oposición a lo creado, y es partiendo de él como se explicitan los atributos de Dios denominados *entitativos*. Pero, cuando se trata de señalar la diferencia propia de Dios, no ya con respecto a las criaturas, sino con respecto a los atributos divinos más comunes, se hace necesario encontrar algo más formal que el ser y que constituya, en la línea de la naturaleza, el principio de la operación. Para descubrir ese atributo, basta seguir el orden ascendente de las perfecciones *esenciales*: es más perfecto vivir que subsistir únicamente como los minerales; es más perfecto conocer que poseer tan sólo vida vegetativa; y el conocimiento mismo culmina en la inteligencia. Esto es lo más perfecto en la línea de las perfecciones propias, formales y definitivas. Según nuestra manera de concebir, esto sería la raíz de las perfecciones propias de Dios, no en sus predicados comunes (ser, unidad, bondad, etcétera), sino en lo que tiene de propio. Es eso, por tanto, lo que debemos denominar “Su” naturaleza. Es la idea del Pensamiento de Dios (Θέος: el que ve). A esta tesis no le falta cierto fundamento, pero no parece difícil descubrir donde comete un error básico. El ser, según santo Tomás, no es una perfección común a la cual cada grado esencial agrega una perfección más alta; es el *acto* de toda forma y de toda perfección. La escala de los seres, recordada por Juan de santo Tomás, sólo se realiza en el ser *en cuanto participado*; se trata de los “modos particulares” de ser. Aquí cada criatura recibe el ser según los límites establecidos por su esencia; es verdad que el ente viviente realiza el ser de una manera más noble que el únicamente subsistente, y el ente inteligente más que el simple viviente; pero el motivo de esto reside en que cada uno de ellos va siendo ser de una manera cada vez más perfecta. Cuando nos encontramos con el Puro Ser, no participado, en cuanto ser y en su plenitud actual, ya se trata de toda la perfección posible (= infinita). Y *porque* Dios es el mismo ser subsistente constituye, al mismo tiempo, el Entender Subsistente (*Intelligere subsistens*). Esta perfección se encuentra implícita en el ser en estado puro (Acto Puro) que es, en todo cuanto podemos concebir como formal, lo más formal. Si, pues, queremos señalar en Dios lo que se nos presenta como principal y juega, siempre según nuestro modo de discernir, el papel de naturaleza, es ciertamente el mismo ser, acto puro (*Ipsum Esse Subsistens*).

b) La gracia, participación de la divina naturaleza

Cuando llega al problema de la gracia, Juan de santo Tomás se remite a esta idea por él concebida sobre el constitutivo formal de la naturaleza divina y piensa que en esa tesis está la solución.⁶²⁷ Si la gracia —opina— es una participación de la naturaleza divina, entonces es una participación de la intelectualidad divina considerada, no como una perfección común naturalmente participable (nuestra inteligencia lo es ya de suyo), sino en lo que tiene de propio, como conociendo en sí mismo el Objeto que Dios conoce y Él solo puede conocer por naturaleza. Es en virtud de la identidad con este Objeto como se realiza la participación. Por otra parte, ¿qué podría significar la participación del ser subsistente en cuanto tal? Existiría una contradicción en los términos si afirmamos que la criatura es, al mismo tiempo, *ens ab*

627 El gran teólogo P. Ambrosio Gardeil O.P. en su obra *La structure de l'âme et la contemplation*, adhiere a esta tesis sobre la gracia de Juan de santo Tomás y llega a convencerse de que, en consecuencia, también tenía razón en lo concerniente al constitutivo formal de la naturaleza divina. Gardeil reconoce, sin embargo, que al leer la *Prima Pars* se concluye que no es el *intelligere* sino el *esse* el constitutivo, según santo Tomás, de la primera de nuestras nociones sobre Dios, la más rica, solamente explicitada por las otras.

alio y, participativamente, *ens a se*. La “aseidad” es precisamente el modo no-participable, común a todos los atributos y perfecciones divinos. Por el contrario, la inteligencia es una perfección tendente sin mengua a un objeto; y no tiene porque ser participada bajo el modo de infinitud que posee en Dios, puede serlo simplemente por modo de elevación al mismo Objeto. Por la gracia tenemos el mismo objeto de contemplación y de vida espiritual, o sea, Dios, Él mismo unívoca e idénticamente. Como realidad subjetiva en nosotros, la gracia es la participación creada, análoga, de la inteligencia (*Intelligere*) divina como en tendencia hacia el objeto infinito. Infinita en ese objeto suyo propio, la gracia es en nosotros una realidad finita, pero en tendencia total hacia el Objeto infinito, no como captable comprehensivamente, sino como verdadera y propiamente alcanzado en sí mismo, y en cada caso según la propia capacidad de la gracia.

2.- La doctrina de santo Tomás

Antes he denominado “incorrecto” este planteo, porque creo verlo soslayar el verdadero problema, en realidad completamente distinto. Es menester comenzar por establecerlo en sus verdaderos términos, para captar todo el alcance de lo enseñado precisamente por santo Tomás.

a) *El verdadero problema*

Éste se encuentra en otra parte. La gracia nos hace participar de la naturaleza divina, no tal como nosotros la concebimos filosófica o teológicamente, es decir, como la primera de las perfecciones divinas según el orden de explicitación de nuestras nociones, sino tal como es en sí, tal como subsiste en Dios: Una en la Trinidad de Personas. Es algo ciertamente mucho más misterioso de lo supuesto por el anterior planteo. En consecuencia, es menester afirmar que la gracia nos asimila a Dios, no ya bajo la razón de ser o de entender, ni bajo la de vida o de amor, aunque nos otorgue un nuevo ser, un nuevo conocimiento, una nueva vida y un nuevo amor; nos asimila a Dios en cuanto Dios, bajo la razón de Deidad, que impide Él nos sea naturalmente cognoscible o denominable.⁶²⁸ Eso es algo muy distinto a la primera de nuestras nociones sobre Dios, cualquiera sea. El problema del constitutivo formal de la naturaleza divina según nuestro modo de conocer, es un problema de sistematización científica y de organización de nuestros conceptos. Es un tema importante, y su solución es iluminadora, pero en su propio plano y sin olvidar que las nociones así sistematizadas sólo se diferencian en nuestra mente, a causa de su debilidad frente a una realidad tan alta. Pero la dimensión misteriosa de esta realidad no debe ser limitada a una cualquiera de esas nociones, ni siquiera a todo su conjunto. Siempre permanecerá indefinible para nuestra capacidad intelectual. Es verdad que Dios nos ha hablado de ella; la fe nos faculta para poder alcanzarla verdaderamente, pero no nos la hace comprender. También la fe utiliza múltiples nociones y símbolos, cuyo significado natural es sobrepasado por la superanalogía de la misma Fe, sin develarnos la realidad sobrenatural; ésta solamente la alcanzamos “per speculum, in

628 Cf ALONSO J.M., “Relación de la causalidad entre gracia creada e increada en santo Tomás de Aquino”, en *Revista Española de Teología*, 6 (1946) 3-59; BELLAMY, J. “Adoption surnaturelle”, en DTC, I, 1903, col. 425 sgts.; BITTREMIEUX, I., “Utrum unio cum Spiritu Sancto sit causa formalis filiationis adoptivae iusti”, en *Ephemerides Theologiae Lovanienses*, 10 (1933) 427-440; CARBALLO, A. “Dios en nosotros por la gracia”, en *Ciencia y Fe*, 9 (1943) 7-35; DOCKX, S., *Fils de Dieu par grâce*, Paris, 1948; “Du fondement propre de la présence réelle de Dieu dans l’âme du juste”, en *Nouvelle Revue Théologique*, 72 (1950); FERNÁNDEZ, M.G., “La gracia como participación de la naturaleza divina”, en *La Ciencia Tomista*, (1947) p. 5 sgts.; SÁNCHEZ SORONDO, M., *La gracia como participación de la Naturaleza Divina según santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires-Letrán-Salamanca (Universidades Pontificias), 1979.

oenigmate”. Fundándonos en la Fe, como teólogos, sólo podremos definir a Dios como filósofos, aun cuando estemos informados de algunos misterios que la filosofía ni siquiera sospecha. Conocemos a Dios en sí mismo, pero a través de un lenguaje humano sólo representativo de Dios con todas las deficiencias del conocimiento por analogía, cuando ésta pasa de lo creado a lo Increado. Así es necesario sostener, no sólo con la tradición espiritual, sino en todo rigor metafísico y teológico, que Dios nos es conocido aquí abajo más por la negación que por la afirmación; o bien, para evitar algunos equívocos del agnosticismo antiguo y moderno, nos es conocido solamente a través de un vocabulario de eminencia en el cual negamos, no el contenido formal de nuestros conceptos, sino todos los modos de realización para nosotros comprensibles: “Deus non est ens, sed super ens; Deus non est bonum, sed super bonum”, etcétera. Ello no significa que Dios se encuentre fuera de la perfección ser o de la perfección bondad, sino que está más allá de todo cuanto nosotros podamos concebir de las nociones de ser, bondad, etcétera. Allí se sitúa cabalmente el misterio de la realidad divina, del cual la revelación nos ha informado, además de su trascendencia sobre todas las categorías de lo absoluto y lo relativo, en la eminencia más absoluta de la más absoluta de las realidades (formaliter eminenter, virtualiter eminenter), la existencia de tres personas distintas en su oposición relativa y, no obstante, al mismo tiempo cada una de ellas realmente idéntica a la Realidad Divina. Esta realidad divina es anterior al ser y a todas sus diferencias; porque está sobre el ser, sobre lo uno, etcétera.⁶²⁹ El misterio propio de Dios, es decir, la Naturaleza divina tal cual subsiste en sí misma, la “Deidad”, no es ni el ser, ni la inteligencia, ni el amor, ni lo absoluto, ni lo relativo; es una perfección eminente, superior a todo cuanto nosotros concebimos claramente como ser, inteligencia, amor, absoluto, relativo, y contiene todas esas perfecciones en su identificación *formal*. Para quien ve la Deidad, nada necesita distinguir, explicitar, deducir, clasificar u ordenar; nada hay allí de implícito; nada está antes o después, todo es idéntico, no por razón del sujeto sino en una razón formal única. Pues bien, cuando hablando de la gracia, decimos que se trata de una participación de la Naturaleza divina, de una asimilación a aquello que es Dios en sí mismo, no nos detenemos en absoluto en la que, siendo la primera de las nociones con la cual representamos y explicamos las perfecciones divinas, se nos presenta como el constitutivo de la naturaleza de Dios según nuestra manera de comprender, trátase del ser, de la intelección o del amor; hablamos de la deidad en el sentido en cual excede todos nuestros conceptos y contiene, como una razón formal única, todas las perfecciones distinguidas lógicamente. Poseer connaturalmente la Deidad, como primera constitución —si se puede hablar así— es el ser mismo de Dios; todo el misterio de la gracia reside en que se la puede recibir por participación, es decir, ser asimilado positiva y propiamente en Dios, no en cuanto es ser o inteligencia, sino precisamente en cuanto es Dios. Habla, pues, con gran propiedad santo Tomás cuando dice: “Por la potencia intelectual el hombre participa el conocimiento divino mediante la virtud de la fe, y por la potencia de la voluntad el amor divino mediante la virtud de la caridad, pero por la naturaleza del alma participa, según cierta semejanza, la naturaleza divina mediante una especie de nueva generación o creación”.⁶³⁰ ¿Qué es, entonces, esa participación?

b) La participación de la naturaleza divina

Existe ante todo una participación *objetiva*; por ella tenemos acceso a aquello que constituye el mismo objeto del conocimiento y del amor tenido por Dios de sí mismo. La

629 Cf CARD. CAYETANO, *In Iam. Partem*, 1, 7; 13, 5; n° VII, y sobre todo 39, 1, n° VII

630 I-II, 110, 4 in fine.

Deidad se convierte en objeto de nuestra vida de conocimiento y de amor. Por la gracia tenemos literal e idénticamente el mismo objeto de amor y conocimiento que Dios. No alcanzaremos nunca el mismo modo (comprensión adecuada), pero se trata, por así decir, de la misma sustancia de conocimiento porque se trata del mismo objeto, no alcanzado bajo una formalidad inferior, sino tal cual es en sí mismo, tal cual se establece como término del conocimiento y del amor increados. Solamente lograremos verlo cara a cara en la visión beatífica, pero ya es el mismo alcanzado por la fe, oscuramente y desde lejos.⁶³¹ Pero, ¿por qué no basta la participación objetiva? Porque, precisamente, la participación supone mucho más de lo que acabamos de decir. Supone que, por la realidad subjetiva de la gracia, no solamente seamos elevados a participar del conocimiento y del amor que Dios tiene de sí mismo sino, además, participamos de la Deidad como naturaleza.⁶³² Participación subjetiva de imitación formal, de la cual es ejemplar propio la misma Deidad; imitación inadecuada y análoga, por cierto, aunque propia. Esta asimilación a la Deidad se inscribe realmente, no sólo en la inteligencia y la voluntad por la fe (o la gloria) y la caridad, sino en la misma esencia del alma. Esta naturaleza divina participada tiene en nosotros un acondicionamiento totalmente distinto del que tiene Dios, pues solo Él hace posible la condición de criatura. De esta manera, jamás llegaremos a ser Dios, hablando con propiedad, sino únicamente “divinizados”. Esta divinización es exactamente una asimilación a lo cual Dios es en sí mismo.

Sabemos que, por las condiciones metafísicas del ser creado, para que se realice esta divinización serán necesarios diversos elementos correspondientes a la estructura compleja exigida por la distinción entre el ser y el obrar, la potencia y el acto en las criaturas. Pero para ser divinizados en cuanto al término o la última actualización del obrar, es necesario que el alma lo sea ya en cuanto al principio próximo de ese mismo obrar; y, para que pueda serlo en cuanto a ese principio o en esta potencia de acción divina (Fe, Caridad, etcétera), es necesario lo sea primero en su naturaleza, en su ser. Por eso, antes de obrar en Dios ya somos Dios o, por lo menos, divinizados (sin ninguna anterioridad temporal, por supuesto), es decir, se nos otorga, en el comienzo de la vida de la gracia, esta realidad profunda concerniente a la *esencia misma del alma* como un hábito entitativo, dándole un nuevo ser en un plano superior (participación ontológica o estática). Será muy necesario, pues sólo podemos realizar operaciones distintas y particulares, que esta gracia se despliegue, en el nivel de los principios próximos de la acción, en virtudes que son de manera distinta la continuidad de la participación (psicológica o dinámica), una del conocimiento divino, otra del amor divino, etcétera; pero todo eso la gracia ya lo contiene implícitamente en su razón formal, por ser participación de la Deidad.⁶³³

631 Sobre este punto, las fórmulas de Juan de santo Tomás y Gardeil son exactas y profundas; el error es haberse reducido a esto solamente.

632 Cf DE PLACES E. Y OTROS, “Divinisation”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, 3, 1370-1459; DORSAZ, A. *Notre parenté avec les personnes divines*, Esschen, 1922; GARDEIL, A. “Comment se réalise l’habitation de Dieu dans les âmes justes”, en *Revue Thomiste*, (1923) p. 3 sgts.; p. 122, sgts.; p. 238 sgts..Cf También los trabajos de DE GALTIER P., GONZALEZ RUIZ J.M. y GROSS, J., etc.

633 El Card. Cayetano ha explicado bien esta doctrina en algunas frases que vale la pena citar: “La gracia primero perfecciona el ser, no la operación; y, por lo tanto, no perfecciona primero en orden al objeto o al acto, sino tan sólo secundariamente. Primero hace al hombre hijo de Dios, consecuentemente le da el poder de merecer la vida eterna” (*In I-II*, 110, 4, nº VII). “La gracia no nos es dada primariamente para la operación, sino secundariamente; principalmente es para que seamos partícipes de la naturaleza divina, lo cual es anterior a toda virtud” (*Ibidem*, nº VIII). Eso es simplemente repetir las palabras de santo Tomás: “es menester afirmar que la gracia reside en la esencia del alma perfeccionándola, en cuanto le *otorga cierto ser espiritual y la constituye, por cierta asimilación, partícipe de la naturaleza divina*” (*De Veritate*, 27, 6)

Este es el motivo por el cual santo Tomás dice⁶³⁴ que solamente Dios puede producir la gracia, asimilándonos inmediatamente a Él, no en cuanto es ser, o cualquiera de las perfecciones naturalmente participadas, sino en cuanto es Dios: “Es necesario que solamente Dios *deifique*, comunicando una *participación de semejanza*, así como es imposible que algo queme si no es fuego”. Vemos, pues, con cuanto realismo se ha de entender que la gracia nos hace hijos de Dios, “*ex Deo nati*”, nacidos de Dios, como dice san Juan en el prólogo, porque, en verdad, recibimos de Él su naturaleza. El Verbo la ha recibido por filiación natural, el justo la recibe por filiación adoptiva, la cual no es, como entre los hombres, una simple declaración jurídica; termina en esta realidad que nos hace participar verdaderamente de la naturaleza de Dios: “No solamente nos llamamos, sino verdaderamente somos hijos de Dios”.⁶³⁵ La gracia nos hace subsistir, a nuestro modo, en la misma naturaleza de Dios, no como definición de nuestra sustancia, sino como una asimilación formal gratuitamente agregada, nos hace ser una persona participante de la Deidad en su misma razón de naturaleza. Asimilación o filiación adoptiva, asimiladora del justo al Hijo primogénito, y es en el justo como una impresión de la generación eterna del Verbo.⁶³⁶

De esta manera, la gracia es un don que sobrepasa todo don natural; es un efecto de Dios en su criatura, que supera todos los demás efectos. Sin lugar a dudas se trata de un ser; bajo este aspecto, es de orden accidental y es mantenida en el ser por la acción conservadora de Dios y, en este sentido, no nos permite salir de la presencia de inmensidad por la cual Dios se halla inmediatamente presente a toda criatura como su causa eficiente sin intermediario alguno. Pero, en lo que tiene de propio, es algo muy distinto, y establece con Dios relaciones de naturaleza muy diversa. Dios, ya presente como causa eficiente, pero a quien son asimilados sus efectos sólo en conformidad con las perfecciones comunes naturalmente participables, se encuentra ahora presente como un ejemplar en una imagen asimilada propiamente a lo que Él es en sí mismo íntimamente. Más aun, se encuentra allí por ese mismo hecho como objeto de un conocimiento y de un amor proporcionados a lo que Él es. Para el justo, la interioridad de Dios se halla abierta; es introducido en el ámbito de la vida íntima de Dios, de su vida Trinitaria, entra, por así decir, en la familia de las personas Divinas, no como un extraño, sino como un hijo de la Casa. La gracia no es un don creado encerrada en sí misma, dándonos solamente un punto de apoyo para elevarnos a conocer y a amar a Dios mejor que si partiéramos de cualquier otro de sus efectos, nos pone en posesión de Dios desde ahora, de las tres Divinas Personas, porque es en nosotros su misma naturaleza participada.⁶³⁷ Se trata de un nuevo modo de presencia de Dios, su “presencia por la gracia”, y sugiere ya cuanto ella se desarrollará en la gloria. Entonces sabremos lo que somos, porque veremos a Dios tal cual es; ahora, en cambio, no podemos ver lo que es la gracia, lo que es el cristiano justificado, sin ver a Dios.

634 I-II, 112, 1

635 Cf DE HAES, P., “Fili in Filio”, en *Collectanea Mechliniensia*, 38 (1953) 674-678; MEERSCH, E., “Fili in Filio”, en *Nouvelle Revue Théologique*, p. 681 sgts.; 809 sgts.

636 “Así como por el acto de la creación se comunica la bondad divina a todas las criaturas según una semejanza, así por el acto de la adopción se comunica a los hombres una semejanza de la filiación natural” (III, 23, 1, 2m); “La filiación de adopción es una semejanza de la Filiación eterna... Es asimilado el hombre al esplendor eterno del Hijo por la claridad de la gracia, que se atribuye al Espíritu Santo. Por lo tanto, la adopción, aunque sea común a toda la Trinidad, se apropia al Padre como autor, al Hijo como ejemplar y al Espíritu Santo como al que imprime en nosotros esa semejanza con el ejemplar” (*Ib.* 2, 3m).

637 “Por el don de la gracia *gratum faciens* se perfecciona la criatura racional, no solamente para usar libremente del mismo don creado, sino para gozar de la misma divina Persona” (I, 43, 3, 1m)

3.- Una célebre definición escolástica

Los tomistas posteriores han tratado de expresar esta doctrina recibida de santo Tomás (quien, a su vez, la recibe de san Pablo) en una fórmula sintética traductora simultánea de todos estos elementos, sin dejar fuera ninguno de ellos. Esa fórmula, célebre en las polémicas del siglo XVI, parece pecar de abstracta y excesivamente metafísica; sin embargo, comprendiendo el sentido de sus términos, es profunda y exactísima: *la gracia es una participación física, formal y análoga de la naturaleza de Dios en nosotros*. Expliquemos cada uno de esos términos:

a) **Participación**: ya sabemos cuanto significa.

b) **Física**: este término se contrapone a *moral o jurídica*; por lo tanto, no debe entenderse como equivalente a “material” (¡sería absurdo!). Se quiere significar que la adopción como hijos de Dios no es meramente jurídica (que nada pone en el sujeto), sino real (pone algo —físico— en el sujeto: la entidad misma de la gracia y de las virtudes) e intrínseca. Así como la perfección divina supone la naturaleza (φύσις) de Dios, como fundamento y raíz, así la rectitud moral sobrenatural del hombre supone la realidad de la naturaleza (φύσις) de la gracia.

c) **Formal**: se contrapone a virtual. La participación virtual significa que la perfección participada no se halla de una manera formal sino sólo eminente en quien otorga la participación, o, si se da en éste formalmente, se da, en quien la recibe, sólo en cuanto a la virtud de producir algo que conviene formalmente con la de quien la otorga (por ejemplo, en el semen hay una participación virtual del animal). La participación formal se da cuando la perfección en el participado y en el participante es la misma (una forma); así la gracia pone intrínsecamente en el hombre algo que intrínsecamente se encuentra en Dios (su misma naturaleza en cuanto Deidad).

d) **Análoga**: se contrapone a unívoca. Es evidente que no puede entenderse “simpliciter idem”, pues sería caer en el panteísmo; el ser no se puede afirmar de Dios y de las criaturas unívocamente. Sólo las divinas Personas participan unívocamente de la naturaleza de Dios. La gracia, a pesar de ser un accidente, es una perfección superior a la de la naturaleza del alma.⁶³⁸

4.- Solución de una dificultad

Queda por resolver un detalle no perteneciente a nuestro tratado, con íntima vinculación. Las operaciones divinas, hemos dicho, que la gracia nos permite realizar, suponen en nosotros una participación de la naturaleza divina porque, para obrar, es necesario previamente existir. Pero, entonces, ¿cómo pueden la fe y la esperanza permanecer en nosotros sin la gracia santificante? Una y otra son auténticas actividades de la gracia, son intrínsecamente sobrenaturales, posibilitan el conocimiento de Dios en sus misterios y la tendencia a su posesión; una y otra se establecen en nuestras potencias, inteligencia y

638 “Todo accidente es inferior en su ser a la sustancia, porque la sustancia es ente en sí misma, y el accidente en otro. Mas no siempre por razón de su especie. Así, el accidente causado por el sujeto es menos digno que el sujeto, como el efecto respecto de la causa; pero el causado por la participación de una naturaleza superior es de mayor dignidad que el sujeto en cuanto a la semejanza de la naturaleza superior, como la luz respecto de lo diáfano. En este sentido, la gracia (la caridad) es más digna que el alma, por ser una participación del Espíritu Santo” (II-II, 23, 3, 3m).

voluntad, como hábitos intrínsecamente sobrenaturales, pertinentes con evidencia al orden de la gracia. Pero, si no es posible concebir potencias operativas sin la sustancia de la cual emanan, ¿cómo podemos concebir estos hábitos sobrenaturales sin la gracia en la esencia del alma?

La comparación con la relación sustancia=potencia es muy elocuente, pero no debe ser interpretada unívocamente. Ya sabemos que la gracia no es sustancia. Lo absolutamente necesario, para que pueda existir una acción, es un sujeto inmediatamente proporcionado a la operación por él producida. En este caso, el sujeto es el hombre mismo. Es menester, para una operación de gracia, que sea sobreelevado. Esta elevación —como vimos— puede ser el resultado de una gracia actual elevante en algunos casos particulares, cuando se trata de actos preparatorios para la conversión. No existe todavía la gracia santificante, pero existen preparaciones sobrenaturales dispositivas para su recepción. La gracia santificante sólo es absolutamente necesaria para una rectificación eficaz de la voluntad, puesto que, entonces, es la persona misma la rectificadora y se convierte en el sujeto propiamente operante en la vida de la gracia y de un modo pleno. Antes de eso puede existir una elevación a manera de forma permanente de la potencia intelectual o volitiva para actos no plenamente comprometedores de la persona, porque no exigen, para ser sustancialmente realizados, que la inteligencia y la voluntad se hallen plenamente rectificadas. No es necesario ser ya hijos de Dios para creer y para esperar; en cambio, es indispensable para unirnos a Dios por la caridad. Así podemos decir: “la fe y la esperanza informes son verdaderamente hábitos sobrenaturales pero no virtudes perfectas”; otorgan un poder para actos sobrenaturales, pero no hacen bueno al sujeto que las posee. Todo cuanto es virtud en el plano sobrenatural se encuentra indisolublemente unido a la gracia, la cual constituye la bondad sobrenatural del sujeto o de la persona. La fe y la esperanza informes son, en nosotros, como restos o incoaciones (según los casos); son gracias, pero no son la gracia y no la suponen. En los tratados correspondientes se analizará más a fondo esta cuestión.⁶³⁹

639 Es imposible analizarlos aquí. Pero sugiero los puntos de una exposición más detallada de este misterio. Dicha exposición, previo estudio de los conceptos de “Imagen” y de “Presencia de Dios”, deberían ser los siguientes: I.- La imagen entitativa o estática (ontológica): A) La Imagen y Presencia de la Santísima Trinidad por la gracia; B) La Imagen y Presencia de cada una de las Personas en particular; C) La restauración de la Imagen y la Presencia de Dios por Cristo: 1.- La Imagen de Dios en Cristo: 2.- La Imagen y Presencia de Dios en los redimidos: a) la Imagen y la Presencia por la gracia; b) la Imagen y la Presencia por el carácter: b.1 La configuración con Cristo Sacerdote; b.2. La configuración con Cristo Víctima. II.- La imagen operativa y dinámica (psicológica y moral): A) La Imagen por asimilación con Dios en el ejercicio de las virtudes, dones y bienaventuranzas (“Imago conformitatis gratiae”): 1. En general (la estructura del alma); 2. En particular (algunos de los hábitos, especialmente la caridad y el don de sabiduría, etcétera). B) La Imagen por la asimilación de Dios consumada (“Imago similitudinis gloriae”).

Capítulo IV

DIVISIONES DE LA GRACIA

ARTÍCULO I

GRACIA “GRATUM FACIENS” Y GRACIA “GRATIS DATA”

Hasta ahora hemos analizado ya sea las diversas funciones de la gracia sanante y elevante, ya sea sus diversos elementos: operación, moción, don habitual. Este análisis se refería a la gracia solamente en relación con la persona receptora. Ahora bien, la gracia no es concedida sólo individualmente para subsanar en cada uno las deficiencias de su naturaleza y elevarla a la vida divina. Como, en general, todas las obras de Dios, la gracia constituye un orden, en este caso el orden de la gracia según el cual se forma entre las personas un nuevo tipo de comunidad que tiene su propio fin y una estructura orgánica. Desde este punto de vista, encontraremos dos especies de gracia que no son realidades separables, pero difieren profundamente y establecen el fundamento de otras divisiones.

Toda gracia es absolutamente gratuita y, por tanto, podría ser llamada “gratis data”; sin embargo, la terminología empleada en esta distinción quiere significar, técnicamente, una doble consideración de la gracia, siempre gratuita.

En algunos casos, el don sobrenatural llamado “gracia” es de tal naturaleza que hace aceptable frente a Dios a quien lo recibe, es decir, lo hace “agradable a los ojos de Dios”; entonces se le da el nombre de “gracia gratum faciens”. Involucra todo lo correspondiente a la santidad de un alma: el organismo completo de su gracia santificante al cual se vinculan todas las gracias actuales conducentes a la realización de obras sobrenaturales.

En otros casos, el don sobrenatural no confiere por sí mismo al sujeto receptor ninguna santidad individual delante de Dios. Su fin propio no es el de una santificación personal, aun si, por otras razones, contribuye a producirla o dispone a ella. Su presencia no basta para transformar en “gratum” (agradable) al sujeto. Como todo auxilio procedente de Dios, está ordenado en definitiva a procurar el retorno a Dios de su criatura racional y, por consiguiente, su perfección o santificación; pero tiene, además, una razón de ser más inmediata que la define directamente: responde a la constitución societaria del Cuerpo Místico. Así se afirma que esta gracia es dada a alguien, no precisamente para él mismo, sino para los demás. Se le da el nombre común de “gratis data”, porque no es “gratum faciens”. Santo Tomás habla de ella detalladamente al final de la *Secunda-Secundae*, al tratar de los carismas como elementos diversificadores en el Cuerpo Místico.

El Cuerpo Místico constituye para cada hombre el medio sobrenatural de su propia vida de gracia. La corriente vital que lo anima, al menos como realidad creada (sobrenatural), es la gracia “gratum faciens”. Ésta es, por tanto, de carácter también comunitario; consolida la llamada “comunidad de los santos”. Pero es menester que este medio se encuentre organizado, “estructurado”; es menester que cada cual pueda encontrar en él todo un conjunto de auxilios y esa especie de garantía otorgada por la organización de la sociedad al desarrollo personal. Si ciertamente en todas las obras de Dios existe un orden, es necesario afirmar que su Providencia considera especialmente los conjuntos y los dispone de tal modo que se ordenen a Él unos por intermedio de otros. Es así como, por ejemplo, en lugar de revelarse a cada uno en particular, Dios ha formulado una revelación pública; de tal manera su Palabra es

trasmitida a todos los demás por intermedio de quienes la han recibido inmediatamente, o conservan su depósito. La profecía es el tipo más importante de esta especie de gracias.

Pero es menester tener cuidado: cuando decimos que la gracia “*gratis data*” no es otorgada para el bien de quien la recibe, sino para el bien de los demás, debemos entenderlo formalmente de esa finalidad social, por medio de la cual asegura, en el conjunto, la presencia de los socorros necesarios a fin de que se convierta en un medio verdaderamente apto para la vida sobrenatural. Algunas de estas gracias (visiones, revelaciones internas, etcétera) pueden ser acordadas a alguien únicamente en orden a su propio provecho; mas, aún en ese caso, es por razón del medio y como supliendo ciertas deficiencias del mismo, siempre con la característica de no ser en sí mismas santificantes, aunque también estén ordenadas a impulsar un progreso personal de la gracia “*gratum faciens*”.⁶⁴⁰

I.- División de la gracia “*gratum faciens*”

Hemos considerado la división de la gracia según principios diversos o según las exigencias del ser creado: gracia *forma* (habitual) y gracia *moción* (actual). Esa división, repito, se presupone para entender correctamente las demás.

Ahora ya no tratamos de la división de la gracia en sí misma, sea en su razón formal (*gratum faciens-gratis data*), sea en sus función (sanante-elevante), sea como entidad creada (habitual-actual), sino que, como vamos a distinguir diversos efectos de la gracia o diversas maneras de producirlos, debemos darles nombres también diversos, según la diversidad de sus efectos. Podríamos así establecer numerosas distinciones, pero santo Tomás explica solamente dos, considerada su importancia: gracia operante-cooperante y gracia preveniente-subsiguiente.

1.- Gracia operante y cooperante ⁶⁴¹

Se trata de una distinción que ha de entenderse bien, pues tiene múltiples aplicaciones. El acto humano, en cuanto libre, presenta diversos momentos o etapas. La deliberación, concluyente en la elección de los medios y en el imperio efectivo, depende de actos anteriores por los cuales se ha fijado la actividad humana en la intención de un fin. Es el acto de intención, el cual suscita activamente los otros actos: consejo, consentimiento, elección, etcétera. Pero la intención, ¿qué o quién la suscita? Es menester, para cada serie, llegar a un acto no provocado por otro acto voluntario previo, un acto promotor del comienzo de la compleja actividad humana. En cada una de estas etapas se produce el tránsito de la potencia al acto y, por consiguiente —como hemos recordado en los capítulos precedentes— se hace necesaria una moción divina. Como es lógico, la moción divina, podemos decir, no mueve de la misma manera en el primer acto que en los actos posteriores dependientes de él. También éstos, sin duda, dependen de la moción divina. Por tanto, en lo referente al primer acto, es la

640 “Como dice el Apóstol, *las cosas que son de Dios son ordenadas*; mas el orden de ellas consiste en que unas se orientan a Dios mediante las otras, como dice Dionisio. Ordenándose, pues, la gracia a que el hombre se encamine a Dios, se realiza esto con cierto orden, de modo que uno se encamine a Dios por medio de otros. Según esto, la gracia es doble: una, aquella mediante la cual el hombre se une a Dios, y se llama gracia «*gratum faciens*»; la otra, aquella por la cual un hombre coopera para que otro se encamine a Dios; este don se llama gracia «*gratis data*», porque se concede al hombre por encima de las facultades naturales y del mérito personal. Pero, como no se da para que el hombre se justifique por ella, sino para que coopere a la justificación de otro, por eso no se llama gracia «*gratum faciens*». De ella dice el Apóstol: *a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para utilidad, es decir, de los otros*”. (I-II, 111, 1).

641 Esta distinción tendrá su aplicación más adelante, cuando tratemos de los efectos de la gracia, la justificación (efecto de la gracia operante) y el mérito (efecto de la gracia cooperante).

moción divina la que toma la iniciativa, la que determina el tránsito de la potencia al acto, pues no puede darse en este caso otra influencia eficiente fuera de la suya. Se dice entonces que esta primera moción es *operante*, mientras la moción a un acto dependiente simultáneamente de la moción al acto previo es *cooperante*. Por este motivo, hemos utilizado tal vocabulario. La gracia es un auxilio de orden sobrenatural, pero, análogamente, influye como la moción divina en el orden natural. Para comprender mejor la diferencia de estos dos tipos de gracia, voy a transcribir el esquema de los actos parciales, tal cual se encuentra — interpretado por muchos teólogos — en santo Tomás, constituyentes de un acto humano integral:⁶⁴²

I.- *Actos interiores*
(orden de la intención)

A) De la inteligencia

1.- *Simple apprehensión* del bien o fin.

3.- *Juicio* acerca de la posibilidad de alcanzarlo.

5.- *Consejo* o consulta acerca de los medios aptos para lograr el fin;

7.- *Juicio discretivo* o deliberación acerca del medio más apto para lograr el fin.

B) De la Voluntad

2.- *Simple volición* del bien o fin.

4.- *Intención* de alcanzarlo.

6.- *Consentimiento* sobre los medios.

8.- *Elección* de ese medio.

II.- *Acto exterior*
(orden de la ejecución)

9.- *Imperio* de la ejecución del medio elegido.

10.- *Uso activo* o aplicación de las potencias ejecutivas a la operación.

11.- *Uso pasivo*: las potencias ejecutan

12.- *Fruición*: la voluntad goza.

El sentido de las palabras “operante” y “cooperante” es explicado de una manera muy simple con el principio expuesto por santo Tomás: “La operación no se atribuye a lo que se mueve sino al que mueve”. Si sólo existe un motor, su influencia es “operante”; si otra influencia se une a la suya, entonces, por lo mismo su influencia es “cooperante”. Cuando decimos que la operación no se atribuye a lo movido no queremos significar no le pertenezca. Si es él el puesto en acto, es lógico que la operación sea suya, pero, como todo lo que se

⁶⁴² Este esquema es estudiado y analizado en el Tratado de los Actos Humanos (I-II, 6-17). Cf mi libro *Los Fundamentos de la Moral*. e.s.c.
www.traditio-op.org

mueve, es movido por otro (“ab alio movetur”). Nos referimos, pues, a la iniciativa en la moción y a la influencia estrictamente eficiente.

Mas, como la gracia no es solamente moción de facultades ya existentes, sino también elevación por modo de forma o de hábito, esta distinción entre la gracia operante y cooperante se extiende asimismo a la gracia habitual. De donde la necesidad de contemplar, como hace el mismo santo Tomás, los dos planos: el de la gracia moción (actual) y el de la gracia forma (habitual). Inmediatamente adaptada, en su misma formulación, en el plano de la moción, esta distinción abarca igualmente el plano de la forma, en un sentido que es menester determinar; y es precisamente en este segundo sentido como nos ha de servir para clasificar los distintos efectos de la gracia.

b) Función de la distinción en el plano de la gracia actual

Se trata aquí de las relaciones de la gracia sobrenatural, como moción, con un acto libre de la criatura racional. Es necesario distinguir las especies de gracias actuales desde el punto de vista de su relación con el efecto producido o de su modo de mover, porque hace falta distinguir también dos grandes momentos de la actividad libre del hombre. Entre los actos de la voluntad, antes enumerados, existen algunos que suponen algo inicial; todos los que, en cuanto tales, se refieren al fin y constituyen el orden de la intención. Los otros actos, por naturaleza, son actos derivados y dependen de los primeros: son los actos que, en cuanto tales, se refieren a la elección de los medios y a su utilización efectiva. Se encuentran al término de un discurso o razonamiento, y permanecen bajo la dependencia e influencia activa de la primera volición del bien. Santo Tomás da a los primeros el nombre de “acto interior”, porque son verdaderamente el centro y el alma del acto humano, y a los segundos el nombre de “acto exterior”. Para ser acto exterior, en este sentido, basta depender de un acto precedente y ser, de un modo u otro, imperado por él. Pues bien, los actos del segundo orden —todo acto “exterior”— dependen al mismo tiempo de la gracia y del acto anterior que los suscita y los impera. La voluntad no es solamente movida y puesta en acto, también mueve (se mueve) a sus propios actos con el socorro de la gracia: ésta coopera. Esta gracia es, pues, tan sólo *cooperante*. Por el contrario, los actos del primer orden —el acto “interior”— no dependen de una determinación de la voluntad, pues tal determinación no puede existir. Aquí, entonces, toda la iniciativa proviene de Dios únicamente; la voluntad no mueve ni se mueve propiamente en este caso; *es movida*. Bien es cierto que es ella la puesta en acto según su naturaleza; su acto es esencialmente voluntario, perfectamente vital y propio. En este sentido general podemos decir que, por oposición a los agentes inanimados, la voluntad es puesta en acto por un principio interior, es decir, voluntario. Mas la *iniciativa* de la moción se encuentra en Dios. La gracia es verdaderamente *operante*. Si es verdad que —pues obra— la voluntad “coopera” vitalmente en el mismo acto, sin embargo no tiene parte alguna en el influjo eficiente suscitado por ese acto. Se podría aquí experimentar la tentación de concluir que la gracia es operante en los primeros actos no libres, y cooperante en los actos formalmente libres. En efecto, los primeros actos pertenecen, en cuanto tales, al orden del fin, mientras los segundos pertenecen al orden de los medios y, según enseña Aristóteles, es con respecto a los medios como se ejerce el libre albedrío. Pero, por otra parte, ¿cómo un acto puede ser verdaderamente libre bajo el influjo de una gracia operante? Los molinistas sostienen la imposibilidad de esto; pero santo Tomás plantea las cosas de una manera muy distinta, y explica, cuando habla de la justificación, como el acto del libre albedrío, que se vuelca hacia Dios y detesta el pecado bajo el influjo de la gracia operante, es perfectamente libre y meritorio.

Lo denominado acto “exterior”, por relación al cual la gracia es solamente cooperante, es un fruto de la deliberación: consejo, consentimiento, juicio, elección; son las etapas

tejedoras de su trama; los primeros suscitando a los demás y todos dependiendo del acto anterior de intención. En este momento, el acto humano no es solamente libre, vale decir, caracterizado por la indiferencia activa y dominante del juicio que ilumina pero no impone el objeto, pues es también *deliberado*, lo cual significa, además, que se determina según el modo del proceso discursivo y al término de una búsqueda.

Pero, volvamos al acto interior que induce la deliberación y, por tanto, la precede. Este acto se refiere al fin, cuyos medios proporcionados serán elegidos a raíz de la deliberación. Pero recordemos que, en el complejo funcionamiento de la voluntad humana, lo constitutivo del fin de un acto puede ser medio con respecto a un fin ulterior, así como el principio de un razonamiento puede ser la conclusión de razonamientos anteriores. Por eso es completamente posible que ese fin sea el fruto de una deliberación anterior; en el presente acto no se delibera, pero se ha deliberado anteriormente, y se ha llegado a determinar ese fin de una manera enteramente libre. Si analizamos los actos de nuestra voluntad, remontándonos de unos a otros, comprobaremos como para nuestra voluntad no existe determinación natural más que en el orden de la especificación (el fin último en cuanto tal, pues se presenta formalmente bajo el aspecto de bien común y saciativo), nunca en el orden del ejercicio, porque ninguno de nuestros actos sobre la tierra alcanza inmediatamente el fin último, pues ninguno de los bienes concretos que nos rodean puede presentarse como un bien necesario, el cual no se pueda no querer. Solamente en el cielo el acto de visión y de amor frutivo será plenamente voluntario y no libre, ni en cuanto a la especificación ni en cuanto al ejercicio. Aquí abajo, se sigue, no existe objeto concreto alguno, ningún bien que pueda presentarse a la voluntad, aunque fuese su mismo acto propio, e imponérsele necesariamente sin ser objeto de una deliberación; de este modo, si nos decidimos a aceptarlo, lo haremos libremente. La libertad, decíamos antes, no se relaciona con el fin en cuanto tal; mas, viviendo aquí en la tierra, en nada podemos considerar como fin al que, por otro lado, no podamos considerar como un bien particular y, en consecuencia, como un medio.

Y, sin embargo, no podemos deliberar sobre todo, pues es necesario que la deliberación comience por un primer acto de querer del cual depende. Este primer acto de querer no puede ser precedido por ninguna deliberación, por esto precisamente no puede existir sino como resultado de una moción operante. ¿Puede ser, entonces, un acto libre? Sí, porque el objeto alcanzado no le impone necesidad alguna, no es de tal naturaleza que no pueda la voluntad rehusarlo o, incluso, preferir no querer nada por el momento. Bastará, pues, que nuestra voluntad, bajo el influjo de la gracia operante, sea puesta en acto de querer dominado por el juicio a fin de que este acto sea formalmente libre, sin ser deliberado. Juan de Santo Tomás lo explica así: “Cualquier primer acto, también llamado por santo Tomás *acto interior*, es decir, primero en mover, y al cual la voluntad no llega en virtud de un acto previo, sino en cuanto movida por Dios, aun cuando es libre —realizado con plena indiferencia de juicio— es llamado *gracia operante*, vale decir, causado por la gracia operante, la cual es formalmente una moción para ese acto. Los actos siguientes, dependientes de la moción del primero, pertenecen a la gracia cooperante”.⁶⁴³ Esta doctrina supone una noción del libre albedrío y de su relación con la causalidad divina tal como la hemos expuesto antes. Supuesta esa noción, no se nos presenta ninguna nueva dificultad para resolver; por eso ahora no nos detenemos más tiempo en su consideración, aunque volveremos más adelante sobre ella al hablar de las causas de la gracia.

Vemos, pues, una profunda diferencia existente en el nivel de la gracia-moción (actual). Se dan actos sobrenaturales a los cuales Dios nos mueve antes de toda deliberación:

643 JUAN DE SANTO TOMAS, *Cursus Theologicus*, in I-II, q. II, disp. 23, a. 1
www.traditio-op.org

moción operante. En la medida en que su objeto es presentado por un juicio indiferente, o sea, que en lugar de imponerse por sí mismo a la voluntad, objetivamente, es más bien dominado y determinado por ella, es un acto formalmente libre. Podría haber sido el resultado de una deliberación, si únicamente consideramos su objeto, pero la gracia operante suple precisamente esa deliberación anterior. Es ineludible, al menos en el acto de justificación inaugurador de la vida sobrenatural, nada exista en el alma que pueda producirlo o concurrir a producirlo. Además de esto, se dan actos a los cuales Dios nos mueve al mismo tiempo que lo hace nuestra deliberación y junto con ella: moción cooperante.

Dentro de las llamadas “gracias operantes” existe todavía otro tipo eminente, las “inspiraciones del Espíritu Santo” recibidas de sus dones. Pero es un tema correspondiente a otro Tratado. Únicamente subrayo que esas inspiraciones no solamente suplen nuestra deliberación, sino, además, nos hacen producir un acto cuya medida jamás habría podido alcanzar ninguna deliberación humana, lo cual, tampoco en este caso, le impide ser un acto libre y meritorio, pues no es el objeto el que lo impone; la moción eficiente, inductora a realizarlo de modo infalible, lo actualiza en cuanto libre y dueño de su objeto.

b) Función de la distinción en el plano de la gracia habitual

La gracia habitual, o gracia-forma, tiene dos grandes efectos: 1°. Otorga el ser sobrenatural, lo cual comporta simultáneamente el oficio de curación de la naturaleza (gracia sanante) y el oficio de elevación al orden sobrenatural (gracia elevante); 2°. Es el principio del mérito sobrenatural, pues, habiendo elevado el ser por el mismo hecho eleva el obrar dándole una nueva raíz formal y proporcionándolo a fines más elevados.

Podemos, pues, decir que, con relación al primer orden de efectos, la gracia habitual es puramente operante. Solamente a ella los podemos atribuir. Esta gracia nos sana y nos eleva sin nuestra intervención. Este primer orden de efectos de la gracia habitual es lo denominado “justificación” o santificación; de ellos trata santo Tomás en la cuestión 113.

Pero, con relación al segundo orden de efectos (los méritos), la gracia habitual es sólo cooperante, pues, si bien es el principio de un obrar meritorio porque para obtener méritos se ha de estar en gracia, es menester, sin embargo, que este obrar humano sea realizado libremente (no basta para ello la gracia actual, en cuanto actual, ni operante ni cooperante); el mérito es propiedad exclusiva de los actos libres. Si no existen actos libres no puede haber mérito personal.⁶⁴⁴ En efecto, el mérito incluye nuestra cooperación, pues incluye nuestros actos humanos y libres. De él trata el Angélico en la cuestión 114.

2.- Gracia preveniente y subsiguiente

Son expresiones tradicionales, cuyo sentido se ha de entender y explicar correctamente. En su lucha contra Pelagio, san Agustín había distinguido una gracia esencialmente *preveniente* que nada supone de nuestra parte, y otra gracia *subsiguiente* que, en cuanto tal, supone, por el contrario, el haber hecho nosotros algo. Esto podría ser muy mal entendido y en un sentido completamente opuesto al de san Agustín, como si se pensase, por ejemplo, que una gracia puede depender de nuestros actos y de nuestros méritos y ser consecuencia de los mismos, los cuales la causarían o merecerían. No; se quiere significar otra cosa con esta distinción y es conveniente aclararla.

No olvidemos que la gracia puede ser dividida así siempre en orden a sus efectos. Con respecto al acto libre suscitado, la gracia actual es siempre preveniente. Pero no es desde este

⁶⁴⁴ Un bebé, muerto después del bautismo antes de haber podido realizar un acto humano o libre, no tiene méritos personales; entra en el cielo por los méritos de Cristo.

punto de vista como se considera la distinción, sino desde el punto de vista de los diversos efectos de la gracia y del orden de sucesión entre los mismos. Estos efectos, para conducirnos a la Gloria, forman un orden y se suceden entre sí. Santo Tomás enumera las etapas de este proceso. La gracia establecedora de cada una de esas etapas es *preveniente* para esa etapa y “a fortiori” para las etapas siguientes; mas, salvo en el caso de la primera etapa en la cual la gracia sólo puede ser preveniente, cada una de las etapas es precedida por otra, también efecto de la gracia. En este sentido la llamamos *subsiguiente*.

La misma distinción sirve también para la gracia habitual. Es preveniente para sus primeros efectos, curación y elevación; pero se llamará subsiguiente para los efectos que suponen a los anteriores; y como se consume en la Gloria, es necesariamente subsiguiente con relación a su primer efecto, la justificación.⁶⁴⁵

3.- Gracia excitante y adyuvante

Es una distinción no considerada expresamente por santo Tomás en esta cuestión, pero muy analizada por los Comentadores, a causa de sus relaciones con el problema de la eficacia de la gracia. Una gracia se llama *excitante* o *adyuvante* en sentido lato y estricto. En *sentido lato* es gracia excitante todo don que nos impulsa o conduce a una perfecta conversión; es adyuvante cualquier auxilio por el cual, una vez excitado y llamado el hombre, es ayudado y conducido por Dios a la conversión perfecta. En *sentido estricto* es excitante el auxilio por el cual Dios llama interiormente al hombre por primera vez; adyuvante el auxilio por el cual, una vez excitado y llamado, el hombre es ayudado y conducido por Dios a la conversión perfecta. En este sentido estricto la gracia adyuvante supone la excitante y se distingue de ella. La existencia de estos dos tipos de gracia se encuentra expresamente formulada en la Sagrada Escritura.⁶⁴⁶ El Concilio de Trento también habla expresamente de ellas.⁶⁴⁷

Aunque la gracia excitante puede considerarse como preveniente con respecto a la gracia adyuvante y ésta como subsiguiente con respecto a la primera, sin embargo esta distinción es diversa de la que hemos visto anteriormente, porque se trata no de una simple precedencia, sino de efectos o funciones diversos de la gracia: excitar y ayudar. Tampoco conviene exactamente con la distinción entre gracia operante y cooperante.

645 “Como la gracia se divide en operante y cooperante, según sus diversos efectos, así también en preveniente y subsiguiente, de cualquier modo que se la considere. Ahora bien, cinco son los efectos de la gracia en nosotros: 1º sana el alma; 2º hace que quiera en bien; 3º que obre eficazmente el bien que quiere; 4º que persevere en el bien y 5º que alcance la Gloria. Por consiguiente, la gracia, en cuanto causa en nosotros el primer efecto, se llama preveniente respecto del segundo efecto, y, en cuanto causa en nosotros el segundo, se llama subsiguiente respecto del primero, y así como un efecto es posterior al otro y anterior al tercero, del mismo modo las gracias pueden llamarse prevenientes y subsiguientes según el mismo efecto respecto de otros diversos. Por eso dice san Agustín: *previene para que sanemos y nos sigue para que, una vez sanados, vivamos; previene para que seamos llamados y nos sigue para que seamos glorificados*” (I-II, 111, 3)

646 Pongamos algunos ejemplos: 1º Para la gracia excitante: “Estoy a la puerta y golpeo” (Ap, 3, 20); “Levántate, tú que duermes, álzate de entre los muertos, y te iluminará Cristo” (Ef, 5,14); etcétera. Para la gracia adyuvante: “Señor, apúrate en socorrerme” (Sal 69, 2); “Ayúdanos, Señor, Salvación nuestra” (Sal 78, 9); “Ayúdame y me salvaré” (Sal 118, 117).

647 “Declara, además, (el Sacrosanto Concilio) que el principio de la justificación misma en los adultos ha de tomarse de la gracia de Dios preveniente por medio de Cristo Jesús, esto es, de la vocación para la que son llamados sin que exista mérito alguno en ellos, para que quienes se apartaron de Dios por los pecados, por la gracia de Él que los excita y ayuda a convertirse, se dispongan a su propia justificación, asintiendo y cooperando libremente...” (Dz 797). Se trata, por consiguiente, de la gracia actual, pues el concilio habla de las disposiciones a la justificación, esto es a la gracia habitual, y le señala una doble función: la primera, de excitar la potencia adormecida (el entendimiento por la inspiración y la voluntad por la moción) la segunda de ayudar a la potencia ya excitada para que se entregue a la operación y la conduzca a feliz término.

II.- División de la gracia “*gratis data*”

En la Suma Teológica (2-2, 171-178), encontramos otro fundamento para la división de las gracias “*gratis datae*” más simple que el expuesto en el tratado de la gracia (pensamiento, palabra, obra). Pero el interés del texto de la 1-2 (111, 4) no reside precisamente en la interpretación dada por santo Tomás a un texto de san Pablo (de quien es imposible saber si intenta presentar una enumeración completa de todas las gracias carismáticas), sino en el modo como confirma la idea general de “*carisma*” —la ordenación al bien de los demás— y muestra su multiplicidad de formas posibles. Todo se agrupa alrededor de la idea de enseñanza, pero no con la intención de procurar un simple progreso intelectual; se trata aquí de un progreso en el conocimiento divino, de confirmación en la fe que salva y opera por la caridad. El texto fundamental de san Pablo es el siguiente:

“A uno le es dada por el Espíritu la palabra de Sabiduría; a otro la palabra de Ciencia, según el mismo Espíritu; a otro Fe, en el mismo Espíritu; a otro Don de curación, en el mismo Espíritu; a otro Operación de milagros; a otro Profecía; a otro Discreción de espíritus; a otro Diversidad de lenguas; a otro, Interpretación de palabras”

Este texto de *I Co* (12, 8 ss.) da la oportunidad a santo Tomás para ordenar la enumeración esquemáticamente. “Como hemos dicho, la gracia *gratis data* se ordena a que el hombre coopere con otro para que éste se encamine a Dios. Pero el hombre no puede conseguirlo moviendo a otro *interiormente* —esto es exclusivo de Dios— sino sólo *exteriormente, enseñando y persuadiendo*; por lo cual la gracia *gratis data* implica todas aquellas cosas que el hombre necesita para instruir a otro en las cosas divinas, que son superiores a la razón; estas son:

- 1) *La plenitud del conocimiento*; para esto se necesita:
 - a) Certeza absoluta de los principios: FE;
 - b) Proceder con rectitud en deducir conclusiones: SABIDURÍA;
 - c) Abundancia de ejemplos y conocimiento de efectos: CIENCIA.

- 2) *La confirmación de lo enseñado con pruebas divinas*; se realiza:
 - a) Con obras milagrosas:
 - a.1. En bien de la salud corporal: CURACIONES;
 - a.2. Como simple manifestación del poder divino: MILAGROS;
 - b) Manifestando conocimientos exclusivos de Dios:
 - b.1. De futuros contingentes: PROFECÍA;
 - b.2. Secretos del corazón: DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS.

- 3) Manifestar convenientemente lo enseñado; lo cual puede referirse:
 - a) A los idiomas: DON DE LENGUAS;
 - b) Al sentido de lo manifestado: INTERPRETACIÓN DE PALABRAS.

III. Comparación entre gracia “*gratum faciens*” y “*gratis data*”

Es lógico preguntarse sobre los distintos grados de dignidad de estas dos clases de gracia. La “*gratum faciens*” se encuentra esencialmente ordenada a Dios, Bien Común trascendente de la Iglesia. Esta gracia establece por sí misma el vínculo de unión del Cuerpo

www.traditio-op.org

de la Iglesia; en cierto modo es poseída en común, porque realiza la agregación de cada uno al mismo cuerpo simultáneamente a su unión con Dios.

La gracia “*gratis data*” está esencialmente ordenada a este bien común interno de la comunidad eclesial que es su orden y tiene como fin asegurar que este Cuerpo Eclesial sea un medio favorable para la expansión de la gracia “*gratum faciens*”. Le es necesaria la asistencia constante del Espíritu Santo para que las inevitables deficiencias humanas encuentren, por parte de Dios, contrapesos sobrenaturales. Es una asistencia carismática que asegura la infalibilidad del Magisterio de la enseñanza oficial de las verdades de la fe.

De aquí procede que estas dos especies de gracias no realicen el mismo tipo de sobrenatural. La gracia “*gratum faciens*” es sobrenatural por su misma esencia, se halla *intrínsecamente especificada* por Dios, y es lo denominado un sobrenatural “*quoad substantiam*”. Por el contrario, para darse la gracia “*gratis data*” basta un don de Dios sobrenatural “*quoad modum productionis suae*”. Por este motivo, se trata de un carisma.

Artículo II

GRACIA “SUFICIENTE” Y GRACIA “EFICAZ”

Esta distinción siempre existió en la doctrina de la Iglesia, al menos en cuanto al contenido, aunque los términos empleados y su exacta significación se hayan establecido recién en el siglo XVI contra los errores de los reformadores y, más tarde, contra los jansenistas.

1.- Significados de los conceptos de gracias suficiente y eficaz⁶⁴⁸

En un sentido muy amplio podríamos decir que toda gracia es eficaz, pues todo don divino siempre deja algo en el alma. En este sentido, también podría ser llamada “eficaz” la gracia denominada “suficiente”. Por el mismo motivo, y siempre en sentido lato, podemos agregar que toda gracia es suficiente. Por consiguiente, esta división no se hace *por exclusión*, es decir, que una gracia, eficaz para un efecto, puede ser suficiente para otro efecto ulterior, de una manera remota o próxima. En la terminología teológica estas dos nociones se oponen en el sentido de que “gracia eficaz” se llama aquella que, por relación a algún efecto salvífico, de tal modo se encuentra vinculada con él, querido libremente por la voluntad, que éste procede *infaliblemente* de la gracia; “gracia suficiente”, en cambio, es aquella que, con respecto a un efecto salvífico otorga a la voluntad el poder de realizarlo, pero, sin embargo, el acto no se sigue, o sea, la voluntad no lo produce. Una gracia eficaz para un acto fácil, puede ser meramente suficiente para un acto más difícil, próxima o remotamente. Así la gracia por la cual alguien es movido eficazmente a la oración, puede ser meramente suficiente para resistir una grave tentación o para amar al enemigo; si alguien ora bien puede merecer la gracia eficaz para realizar esos actos. Una gracia eficaz para un acto de atrición, puede ser meramente suficiente para uno de contrición.

648 Cf GARRIGOU- LAGRANGE, R., “Le fondement suprême de la distinction de deux grâces: suffisante et efficace”, en *Revue Thomiste* (1937) p. 1 sgts.
www.traditio-op.org

2.- La existencia de las gracias eficaces

Afirmar la gracia eficaz no significa sostener la existencia de una imposición de necesidad a la voluntad humana. En la Sagrada Escritura encontramos numerosas afirmaciones solamente aseguibles admitiendo la existencia de la gracia eficaz.⁶⁴⁹ También los Santos Padres abundan en afirmaciones similares. El Magisterio, por su parte, no sólo ha repetido esas afirmaciones, sino, además, ha condenado las afirmaciones contrarias como errores dogmáticos.⁶⁵⁰ Desde el punto de vista teológico, podemos argüir con diversas razones de conveniencia:

1ª. La eficacia de la gracia se funda en la Sabiduría y Omnipotencia de Dios, quien ha dispuesto otorgar gracias para que los hombres logren el fin último obrando el bien; si no fuesen eficaces se verían siempre frustradas. Algo similar podemos afirmar en lo respectivo a

649 Por ejemplo, estas frases indican claramente la eficacia de la gracia: “Os daré un corazón nuevo y pondré un nuevo espíritu en medio de vosotros; y quitaré el corazón de piedra de vuestra carne y os daré un corazón de carne. Y pondré mi Espíritu en medio de vosotros y haré que caminéis sobre mis preceptos y obréis mi justicia” (Ez 36, 2627); “Crea en mí, Señor, un corazón nuevo y renueva en mis entrañas un espíritu recto” (Sal 50, 12). Otras veces afirma que los corazones de los hombres se encuentran en manos de Dios al que no pueden resistir: “Como la división de las aguas, así está el corazón del rey en manos del Señor; lo hará inclinarse hacia donde Él quiera” (Pr 21, 1). Jesús rogó al Padre a fin de que la fe de Pedro no defecionara, lo que fue conseguido por el apóstol obrando libremente (Lc 22, 31-32). “Yo les doy la vida eterna y no perecerán eternamente y nadie podrá substraerlos a mis manos” (Jn 10, 28); “No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino que Yo os he elegido a fin de que vayáis y deis fruto y vuestro fruto permanezca”. San Pablo, principalmente, en numerosos pasajes de sus cartas atribuye a la eficacia de la gracia todas las obras salvíficas del hombre: “Pero he trabajado más que todos ellos (los otros apóstoles); no soy yo solo sin embargo, sino la gracia de Dios conmigo” (I Co, 15, 10); “Dios es el que obra en nosotros el querer y el progresar según su beneplácito” (Flp 2, 13); etc. También respecto a la libertad del hombre son explícitos y frecuentes los textos de los Sagrados Libros: “Somos colaboradores de Dios” (I Co 3, 9); “Con miedo y temblor obrad vuestra salvación” (ib 15, 10); etc. Hay muchos textos del mismo tenor, que no tendrían sentido si no supusieran la libertad del hombre. Cf GARRIGOU-LAGRANGE, R., “Nuestra poca fe en la eficacia de la gracia”, en *La Ciencia Tomista*, 77 (1950) 449-458

650 Los pelagianos no admitían la existencia de gracias eficaces; los protestantes, du Bay y Janssens la admitieron demasiado, al punto de llegar a negar la libertad humana. La Iglesia ha enseñado, como verdades de Fe, una doctrina intermedia entre estas dos herejías: “Todas las obras y todos los merecimientos de los santos han de ser referidos a la Gloria y Alabanza de Dios, porque nadie le agrada sino por lo mismo que Él le da” (Dz 134). “Por la razón, sin duda de que la voluntad es preparada por el Señor (Pr 8, 25); y para que hagan algún bien, Él mismo con paterna inspiración toca el corazón de sus hijos. Porque, quienes son conducidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios (Rm 8, 14), a fin de que ni sintamos que falta nuestro albedrío ni dudemos de que en cada uno de los buenos movimientos de la voluntad humana tiene más fuerza el auxilio de El” (ibidem). La gracia no sólo otorga el poder hacer algo más fácilmente, sino simplemente el poder hacer algo (Dz 138). “En conclusión, por estas leyes de la Iglesia, y por los documentos tomados de la divina autoridad, de tal modo la ayuda del Señor en nosotros nos ha confirmado, que confesamos a Dios por autor de todos los buenos efectos y obras y de todos los esfuerzos y virtudes por los que desde el inicio de la fe se tiende a Dios y no dudamos que todos los merecimientos del hombre son prevenidos por la gracia de Aquel por Quien sucede que empezamos tanto a querer como a hacer algún bien (Flp 2, 3). Ahora bien, por este auxilio y bien de Dios no se quita el libre albedrío sino que se libera. a fin de que de tenebroso se convierta en lúcido, de torcido en recto, de enfermo en sano, de imprudente en pródigo. Por lo que es tanta la bondad de Dios para con todos los hombres, que quiere que sean méritos nuestros los que son dones suyos y, por lo mismo que El nos ha dado, nos añadirá recompensas eternas. Obra efectivamente en nosotros que, lo que El quiere, nosotros lo queramos y hagamos, y no consiente que esté en nosotros ocioso lo que nos dio para ser ejercitado, no para ser descuidado, de suerte que seamos también nosotros cooperadores de la gracia de Dios” (Dz 141). Con esta doctrina están en completa armonía las definiciones del Concilio de Trento contra los protestantes (Dz 696, 814), que afirman ambas cosas: la eficacia de la gracia y el libre albedrío, “puede resistir el hombre a la gracia, si quiere” Precisamente por concebir la acción de la gracia como suprimiendo el libre albedrío fueron condenados Janssens y Quesnel (Dz 1359).

la dignidad del Redentor, de quien proceden las gracias; sería vana la Redención si las gracias merecidas por Cristo no tuviesen nunca como efecto la salvación eterna de los hombres.

2ª. Con respecto a la libertad, podemos argumentar con la existencia del mérito; negar la libertad es negar la posibilidad del mérito o de la culpa, lo cual es herético. Por otra parte, se destruiría también el valor moral de nuestras acciones, pues el acto moral es el acto humano libre. Dios mueve a cada ser conservando su modo propio, por tanto mueve a las criaturas libres *conservando su libertad*. Esta no es una dificultad para la trascendencia divina, aún cuando nosotros no podamos comprenderlo perfectamente.

3.- La existencia de las gracias meramente suficientes

La afirmación de la existencia de gracias meramente suficientes es dogma de fe. Se trata de las gracias “meramente” suficientes, porque las “verdaderamente” suficientes ya se encuentran incluidas entre las gracias “eficaces”. ¿En qué consiste una gracia meramente suficiente? Ya respondimos más arriba a esta pregunta. Una gracia “meramente” suficiente es aquella que da a la voluntad el poder de realizar un acto salvífico, próxima o remotamente, pero no “eficazmente”, pues no es “suficiente” para ello, de ahí su nombre. Si el acto salvífico no se produce es porque la voluntad resiste libremente a la gracia suficiente que le da el poder hacerlo. Las gracias suficientes pueden ser *externas*, y son todas aquellas que Dios otorga al hombre para su salvación pero sin infundir nada en su alma, como, por ejemplo, la predicación del Evangelio, los buenos consejos de otros, los milagros, etcétera; estas se denominan también “remotamente suficientes”. Pueden asimismo ser *internas*, y se dan cuando Dios infunde algo en nosotros que nos eleva y nos ayuda, por ejemplo, la gracia habitual, los dones del Espíritu Santo, las virtudes infusas, las gracias actuales, etcétera.⁶⁵¹ La Iglesia ha definido en varias oportunidades la existencia de la gracia “meramente suficiente”, aunque no emplee estas expresiones de los teólogos. De los textos conciliares se deduce que el hombre, por su libertad, puede resistir, si quiere, algunas gracias otorgadas por Dios; tales gracias son, entonces, meramente suficientes.⁶⁵² La gracia suficiente es un beneficio de Dios,

651 Los *predestinacionistas* sostuvieron que todas las gracias son eficaces, pero se dan únicamente a los predestinados, ya que los no predestinados no reciben ninguna. Todos aquellos que sostienen que la gracia eficaz no puede armonizarse con la libertad humana niegan la existencia de las gracias meramente suficientes. Según ellos, la gracia que de hecho puede ser resistida ni siquiera es gracia suficiente. Pero la Iglesia ha definido la doctrina contraria, especialmente en el II Concilio de Orange: “También creemos según la fe católica que, después de recibida por el bautismo la gracia, todos los bautizados pueden y deben, con el auxilio y la cooperación de Cristo, con tal que quieran firmemente trabajar, cumplir lo que pertenece a la salud del alma” (Dz 200). También el III Concilio de Valence, contra Juan Escoto, reitera una doctrina similar: “No creemos que nadie sea condenado por juicio previo, sino por merecimiento de su propia iniquidad, ni que los mismos malos se perdieron porque no pudieron ser buenos, sino porque no quisieron ser buenos y por su culpa permanecieron en la masa de la condenación por la culpa original o también por la actual” (Dz 321). A su vez, el Concilio de Trento afirma: “Dios no manda cosas imposibles, sino que al mandar avisa que hagas lo que puedas y pidas lo que no puedas y ayuda para que puedas” (Dz 804), por eso define: “Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, movido y excitado por Dios, no coopera en nada asintiendo a Dios que lo excita y llama para que se disponga y prepare para obtener la gracia de la justificación, y que no pueda disentir, si quiere, sino que, como un ser inanimado, nada absolutamente hace y se comporta de un modo puramente pasivo, sea anatema” (Dz 814).

652 Han sido condenadas las siguientes proposiciones jansenistas: “Algunos mandamientos de la ley de Dios son imposibles para los hombres justos, según las fuerzas presentes que tienen, por más que quieran y se esfuercen; les falta también la gracia con que se les hagan posibles” (Declarada temeraria, impía, blasfema y herética; condenada con anatema. Dz 1092). “En estado de naturaleza caída, no se resiste nunca a la gracia anterior” (Condenada como herética. Dz 1093). “La gracia suficiente no tanto es útil como pernicioso a nuestro estado; de suerte que por ello con razón podemos decir: ¡de la gracia suficiente, líbranos Señor!” (Dz 1296).

aunque permanezca como meramente suficiente por culpa voluntaria del hombre, pues le da el poder obrar, así como la inteligencia le da el poder entender. Por tanto podemos y debemos pedirla, no como meramente suficiente en cuanto señala nuestras deficiencias, sino en cuanto es un verdadero don de Dios y una gratuita participación de su perfección. Esa doctrina es constante en la Tradición de la Iglesia.

Teológicamente podemos argumentar a favor de la gracia suficiente: 1°. Con los frutos de la Redención; Cristo ha muerto *por todos*, sin embargo, no todos se salvan, y los que se condenan es debido a sus propias culpas; nadie se condenaría por su propia culpa, si no hubiera recibido gracias con las cuales habría alcanzado salvarse; 2°. Porque *Dios no manda imposibles*, y Dios nos manda realizar obras salvíficas. Podían, luego, todos los condenados realizar obras salvíficas; pero, al omitirlas libremente se condenaron. Por tanto, podemos resistir a la gracia.

Esta gracia, distinta de la eficaz y separable de ella, es la meramente suficiente. Veremos, en el próximo capítulo, algunos aspectos complementarios de esta doctrina.

Capítulo V

DIOS: CAUSA DE LA GRACIA

Artículo I

EL MISTERIO DE LA CAUSALIDAD DIVINA:
 LA CAUSALIDAD EFICIENTE EN LAS CRIATURAS Y EN DIOS
 (Texto inédito, M-M. Labourdette, O.P.; traducción y notas, D. Basso, O.P.)

Cuando tratamos el tema de la necesidad de la gracia, debemos tener cuidado de hacer una importante distinción: entre la moción universal de Dios y la moción especial de la gracia. La gracia —diremos— es necesaria desde los comienzos de nuestra *vida sobrenatural* como una especial asistencia de Dios, un socorro gratuito por los que nuestra naturaleza es, al mismo tiempo, *restaurada* en su vigor y energías naturales —pues estaba corrompida por el pecado, especialmente por el original— y *excitada* o movida a la realización de las obras sobrenaturales, pues ninguna criatura puede pasar al acto sin la intervención de Dios como primer motor. De todas maneras, el mecanismo de la acción divina en el orden común y universal y en el orden especial de la gracia es siempre el mismo. Para distinguir, por lo tanto, ambos niveles de moción. Pero, para tener una idea clara de la naturaleza de la gracia —especialmente de la gracia-moción— es menester recordar algunas nociones metafísicas, supuestas por santo Tomás en casi todos los artículos de la cuestión 109 de la Prima-Secundae, acerca de la moción divina en general. Esas nociones, sobre las cuales principalmente versó la polémica entre los teólogos del siglo XVI, son imprescindibles para explicar teológicamente la moción divina tanto en el plano natural como en el sobrenatural. Estudiados a fondo esos principios será más fácil avanzar en el resto del Tratado.

Cuanto debemos recordar aquí está cabalmente expresado en la siguiente formulación: “*la criatura depende totalmente del Creador en su ser y en su obrar*”. Desde estos dos polos, el ser y la operación, Dios es causa permanente de la criatura, de toda criatura sin excepción; sin embargo, la criatura existe y obra verdaderamente. Lejos de suprimir y suplir el ser y la operación de la criatura, la causalidad divina los convierte en realidad. Empero, pese a todas las explicaciones metafísicas o teológicas, es necesario tener muy en cuenta lo siguiente: la acción divina siempre resultará *misteriosa* para el hombre, y por una razón muy sencilla. En Dios ser y obrar se identifican; por tanto, si el ser de Dios es infinito e incomprensible para la humana inteligencia, también lo será su acción o moción; sólo podemos hablar de ella por analogía con la criatura, negando todas las imperfecciones por ésta comportadas. Al resumir aquí los aspectos metafísicos de la moción divina, nos evitaremos la tarea de volver cada vez sobre estas nociones; nos bastará aludirlas.

I.- La causalidad eficiente en las criaturas

No pretendo emprender una revisión, ni siquiera sumaria, del tratado metafísico sobre las causas. Solamente trataré de reunir aquí, con la mayor claridad posible, algunos principios fundamentales relativos a la acción de las criaturas. Tenemos necesidad de hacerlo para distinguirla de la acción o causalidad divina, la cual deberemos concebir de una manera

puramente análoga, y para determinar la dependencia de toda criatura respecto de la causalidad divina en sus operaciones.

La causa eficiente es el principio de una comunicación efectiva del ser: da el ser, hace posible que un término —el efecto— distinto de la causa productora llegue a la existencia. Debemos considerar la criatura en el ejercicio actual de su causalidad eficiente; no es difícil mostrar qué supone y cuáles son los límites esenciales de su actividad.

1.- La criatura no puede hacer que comience a existir algo allí donde antes nada existía, independientemente de ella en sí misma. Es menester que un material previo se preste a la acción transformante de la criatura en cuanto causa: con el agua en estado líquido, por ejemplo, es imposible construir una estatua. Dicho de otro modo, es necesario que el sujeto, sobre el cual se ejerce la acción, presente una potencialidad pasiva o receptiva real hacia aquello en lo que ha de convertirse y todavía no es. El agente creado provoca, de esta manera, un devenir, una transformación o nueva determinación, cuya coronación (“*terminus ad quem*”) es la nueva formalidad, y cuyo punto de partida, al mismo tiempo, es la privación de una forma y la potencia pasiva para adquirirla o recibirla (a esto se le denomina “generación”, que puede ser *sustancial* o *accidental*). Este movimiento, esencial en toda eficiencia creada, se dice que es “*ad effectum*” o “*in patiente*” (sujeto donde existe la razón de “pasión” o receptividad), “*ex potentia antecedenti et privatione termini*”, “ab agente” (del sujeto en donde tiene razón de “acción”).

2.- Pero no basta que la naturaleza presente una potencia pasiva para convertirse en algo que todavía no es, es menester evidentemente que el agente posea también una potencia activa proporcionada y capaz de convertirla en otra cosa. Esta potencia activa es determinada por la naturaleza del mismo agente o por su forma, principio de su operación. Por este motivo, el efecto tendrá siempre una semejanza con su causa. La causa asimila siempre su efecto propio, pues lo hace asemejarse al principio por el cual ella misma obra y determina su propia eficiencia. Con un madero, por ejemplo, el hombre puede hacer una estatua según la imagen de la idea artística concebida, guía de su acción; un irracional no podrá nunca tallar una estatua, pues no puede elevarse hasta concebir una idea artística.

3.- Pero aún hay más. Existe algo que, para nuestro Tratado de la Gracia, reviste una especial importancia. Una sustancia creada no puede ser inmediatamente operativa; porque no es su propia existencia por identidad (como sucede en Dios) tampoco puede ser su propia acción. Ésta será siempre para ella un *acto segundo*, por contraposición a su ser o su *acto primero*. La potencia activa, de la cual estamos hablando, califica al agente bajo el título de *forma* por la que éste actúa: es su principio de operación; mas es necesario que sea actualizada para poder ser actualmente ejercida. Lo denominado *acción transeúnte* se encuentra en el paciente (o sujeto receptor): es el mismo movimiento procedente del agente (o sujeto actor) y en cuanto dependiente de él: “*la acción y la pasión convienen en la misma sustancia del movimiento*”, escribe santo Tomás. Pero, cuando se trata de la acción de una criatura, implica siempre, además, que el agente haya pasado a la operación, para él un acto segundo o una determinación accidental. Esto es necesario a la acción de la criatura en cuanto tal, o sea, en cuanto “movimiento” o tránsito de la potencia al acto, siempre supuesto en la actividad de toda criatura. Debemos, pues, distinguir dos planos: a) el del movimiento, en el paciente, el mismo devenir del efecto; y b) el tránsito, en el agente, de la potencia operativa a la operación efectivamente realizada. El primer momento es necesario para la producción del efecto, el segundo es indispensable para que el agente creado sea “*actu causans*” (causante en acto).

II.- La causalidad eficiente en Dios

No tenemos necesidad de ponernos a demostrar aquí que Dios es la Causa Primera de todo cuanto existe fuera de Él, que todo es efecto suyo y depende de su acción. Solamente debemos escoger de los diversos tratados teológicos las nociones indispensables para nuestro Tratado de la Gracia. Lo más importante de recordar es hasta qué punto todo ser creado depende de Dios en su entidad y en su obrar y cómo, en virtud del carácter propio de la acción divina, la criatura depende más de dicha acción que de sus causas inmediatas (en caso de poseer otras causas creadas). La situación metafísica de la criatura es la de una total dependencia en el ser y en el obrar; en esto último nos detendremos un poco más, pues toca más de cerca nuestro tema.

1.- La dependencia de la criatura en el orden del ser

La causalidad creada —dije— supone un paciente o un sujeto receptor capaz de asimilar la determinación causada por el agente creado: le es imprescindible un sujeto en potencia para dicha determinación y que, por lo mismo, no la posea en acto. Mas ese sujeto ya tiene una causa; precisamente porque no puede ser total, la acción de la criatura nunca es primera.

a) Por el contrario, nada puede ser anterior a la causalidad divina, por lo menos en esa forma primordial denominada “creación”. A Dios no le hace falta una materia preexistente para transformar y producir; todo lo produce de la nada. Dios coloca pura y simplemente fuera de la nada lo no existente por sí mismo. Su efecto propio no es tal o cual determinación del ser contenida en potencia en un sujeto actualmente privado de ella, sino el ser mismo lisa y llanamente. El ser no es producido por Dios de “tal no-ser”, sino simplemente del “no-ser” o, según la fórmula consagrada por la teología escolástica, “de la nada”. Es ésta la primera nota esencial de la acción divina denominada “creación”: tiene como efecto formal el ser, produce o da el ser. Por tanto, es necesario descartar toda idea de prioridad o posterioridad temporales y abstraer aún de la misma idea de “comienzo”. No existe, con respecto a la acción divina, “lo que era antes” y “lo que es después” de su intervención. Ningún “antes” puede existir: la creación no otorga el “comenzar a ser”, sino simplemente “el ser”. La duración del ser será la permanencia en la propia existencia del ente así creado. Pero, de un modo más hondo que la misma duración, se presenta la puesta en la existencia, o lo alcanzado formalmente por la creación. Ésta es la razón por la cual se dice que, aunque el mundo no hubiese tenido un comienzo temporal, no por eso sería menos creado, pues es necesaria y enteramente dependiente de Dios por recibir de Él su ser.⁶⁵³ Cualquiera sea la permanencia en dicho ser, en el mundo no existe una razón de ser por sí mismo, su dependencia de la causalidad creadora es tan inseparable de él como su mismo ser. Sabemos, por supuesto, que el mundo ha comenzado “in tempore”, pero por motivos diversos al de la sola idea de creación.

b) Pues no existe un sujeto anteriormente en potencia, no existirá tampoco movimiento o mutación, no habrá en la acción divina “devenir” alguno. Para poder cambiar, es necesario existir antes; para haber cambiado es menester haber sido algo distinto de lo que

653 Para Aristóteles y santo Tomás los conceptos de un mundo “creado” y “eterno” no se excluyen metafísicamente hablando. Desde el momento que Dios es eternamente omnipotente podría haber creado el mundo desde toda la eternidad (cf el opúsculo *De aeternitate mundi contra murmurantes*). Sabemos, por la Revelación, que el mundo ha comenzado “in tempore”. Sin embargo, la física moderna ha formulado la hipótesis de un comienzo temporal (el Big-Bang de Hawkins); de ser verdadera, contribuiría a la consolidación del concepto de creación “in tempore”.

se es. En el caso presente de la creación, el efecto de la acción divina no “deviene”, “es” pura y simplemente. La creación no es una mutación o cambio, ni aún concibiéndola como “instantánea”. Por oposición a nuestras acciones, no existen en la creación ni un sujeto preexistente, ni un término “a quo” en potencia real, ni sucesión, ni movimiento. ¿Qué queda entonces? Solamente el efecto y su dependencia de la Primera Causa; no puede darse ningún ser intermedio entre estos dos extremos: el efecto está situado frente al mismo Dios. ¿En que consiste, pues, la creación? Como acción divina es el mismo Dios, con todo su misterio de eternidad y libertad. Únicamente existe, respecto de la creación, un término de acción. Pero este término no es la creación sino la criatura, ente esencial o sustancialmente creado. La creación según esto ¿es o no algo real en la criatura? Lo es ciertamente como dependencia, pero no en cuanto acción o pasión sino en cuanto relación de dependencia del efecto con respecto a su causa. Lejos, por consiguiente, de ser un término medio a través del cual Dios alcanzaría a la criatura, la relación de creación es posterior a la misma criatura (no en tiempo sino en naturaleza). Es fundamental para nuestro tratado comprender esta característica exclusivamente propia de la eficiencia creadora. Absolutamente inmediata a todo cuanto existe, precede según este modo incomunicable de un influjo que lo da todo, sin presuponer nada. Cada cosa existente es, de esta manera, inmediatamente alcanzada por Dios en su más profunda intimidad, es decir, en su realidad, y no bajo la relación a tal determinada forma o naturaleza, sino bajo el aspecto primordial de acuerdo con el cual existe y según el cual es algo real. Por cierto, nada escapa a esta eficiencia, ni siquiera el mismo principio por el que una cosa posee tal determinada forma o naturaleza. En cuanto forma o naturaleza, la criatura puede ser causada por una acción diversa de la creadora; puede hallarse al término de un devenir que ha tenido inicio en una potencialidad real anterior y se desarrolló posteriormente bajo el influjo de un agente creado, a cuya forma se encuentra asimilada. En ese caso, será verdadero efecto de ese agente creado y dependerá verdaderamente de él. Pero, al mismo tiempo, es alcanzada por el influjo creador divino, pues el agente creado no la ha causado inmediatamente en cuanto al ser, sino que ha obrado sobre un sujeto preexistente para transformarlo o determinarlo. Esa cosa no se presenta, por tanto, en el mundo por vía de creación y sólo en virtud de la acción divina; se produce merced a la acción creada (=generación sustancial o accidental), pero suponiendo el influjo más profundo y siempre necesario de la acción divina, de la cual depende en su condición de criatura y de la cual recibe el “ser”. La acción tiene siempre una cierta limitación, está ordenada a esto o a aquello; el influjo creador, en cambio, tiende siempre al mismo ser pura y simplemente considerado, es decir, procede “*sub ratione totius entis*”. Ésa es la razón por la cual no se pueda admitir la intervención de ningún instrumento en la actividad creadora, pues el efecto dependería del instrumento bajo una razón más particular que la del ser. Podemos agregar que el motivo de esta diferencia entre la acción de la criatura y la del Creador se halla expresado en el siguiente principio metafísico: “*todo agente obra según lo que es en acto y asimila su efecto a la forma por la cual obra*”. El agente increado, la Causa Primera, no tiene un efecto determinado a tal especie o a tal género, lo cual constituiría un término adecuado a su acción creadora o potencia activa; su efecto propio y formal es el mismo ser y, justamente, en cuanto ser asimila su efecto en la creación. ¿Por qué razón? La esencia de Dios es su ser (o “el ser”); no se trata de una manera particular de poseer el ser o de participar la existencia: Dios es el mismo ser subsistente. Por el contrario, en toda otra causa, la existencia no forma parte de la esencia, y nunca la existencia de una causa creada puede constituir el principio formal en virtud del cual dicha causa obra y al cual asimila su efecto.

c) La acción creadora, por otra parte, excluye toda idea de sucesión temporal. Por
www.traditio-op.org

parte de su principio, es rigurosamente atemporal, pues es el mismo Dios, quien es eterno. Por parte de la criatura, es supratemporal, porque alcanza en su principio y su fin al ser creado, el cual dice dependencia respecto de Dios Creador en toda su duración, aun cuando se tratase de una duración ilimitada (caso puramente hipotético de la eternidad del mundo). La sucesión (el tiempo) es algo intrínseco para los seres móviles, pero nunca podrá medir asimismo la creación. Sin embargo, el ser creado dura. La duración es la permanencia en el ser y es diferente según los seres. En Dios esta permanencia es la eternidad, que —como explica santo Tomás— no debe definirse como ausencia de principio y de fin, sino como posesión actual de todo el ser en el momento presente: “*tota simul et perfecta possessio*”. En las criaturas, exista o no un comienzo, la permanencia en el ser es la *conservación*, una sucesión (no necesariamente temporal, como en el caso de los ángeles). Y aunque la duración, en las criaturas, se agrega al ser puro y simple, damos al influjo creador —en el sentido de otorgar el poder durar— un nombre distinto del que lo señala como dador del ser (creador): lo llamamos “Conservador”. Creación y conservación; esta distinción se toma, evidentemente, sólo desde el punto de vista de la criatura. Es, en realidad, el mismo influjo creador el que otorga el ser y la permanencia en él.

d) Con esta doctrina se relacionan dos consecuencias que menciono brevemente, pues son especialmente necesarias para el Tratado: la presencia divina de inmensidad y la presencia física de las criaturas en la eternidad.

d.1. La acción creadora es el mismo Dios. Ahora bien, hemos visto que alcanza su efecto inmediatamente en todo lo que éste es, en todo aquello que lo hace real y le es más íntimo, o sea, el ser. Ningún agente intermediario puede darse entre la acción creadora y su efecto. No solamente tenemos la acción divina sino, además, ninguna acción divina puede ser aplicada a su efecto por una causa superior a ella misma; por eso se da, también, una “*inmediatio suppositi*” (acción directa). En otros términos, nada puede situarse entre Dios y su efecto. Se trata de un contacto inmediato e íntimo que da el ser y lo mantiene, y lo hace surgir de la nada a cada instante.

d.2. Pero hay algo más. Todo lo alcanzado por la acción creadora, por efímero y fugitivo sea, se encuentra rigurosamente presente a la eternidad toda íntegra, pues ésta es indivisible e instantánea. No podemos imaginar en ella el pasado y el futuro; todo es presente. No digo solamente que Dios tiene presente desde toda la eternidad la idea de eso como efímero —lo cual cae por su propio peso—, digo que Dios lo ve eternamente en su presencia física. Lo para nosotros futuro, para Dios es tan presente como lo presente para nosotros, y lo mismo sucede con lo para nosotros pasado. Como el centro de una esfera es equidistante de todos los puntos de su superficie, análogamente están actualmente presentes a los ojos de Dios todos los momentos del tiempo de la criatura. El ente creado, sin embargo, conserva en sí mismo su propia medida, con el tipo de sucesión que caracteriza su duración. Todos los momentos sucesivos de nuestra vida coexisten a la indivisible eternidad y le son eternamente presentes; pero no coexisten entre ellos, pues de ningún modo se adecuan a esa eternidad. Nuestras acciones futuras, tanto como las pasadas, nuestra muerte como nuestro nacimiento, como nuestro presente y todo el curso del cosmos o el juicio final, son presentes a Dios en su realidad existencial: no como decididos o realizados “de antemano” —la expresión “de antemano” no tiene ningún sentido respecto de la eternidad— sino solamente para nosotros. Pese a todo, este “por-venir” no se realiza sin nosotros; nuestras decisiones, con todas sus miserias y toda su libertad, con todas las contingencias de esta vida, se hallan presentes a la eternidad sin que ello nada cambie de sus naturalezas.

2.- *La dependencia de la criatura en el orden del obrar*

Este segundo problema va a retener nuestra atención un poco más que el anterior, pues muchas de las polémicas se han convertido en un embrollo, precisamente a raíz de las discusiones sobre la acción de la gracia, al no clarificarse suficientemente los términos de la disputa. No pretendo dar por finalizada la misma, pero sí plantear con claridad dichos términos para saber exactamente donde nos encontramos situados.

No se trata de que el problema de la dependencia de la criatura respecto de Dios en el orden de la operación sea menos claro que los problemas concernientes a la creación y conservación en el ser, o de que la solución del primero sea menos rigurosa o menos cierta que la de los segundos. Pero, desde el momento en que entra en juego la acción humana, es muy difícil mantenerse en un plano puramente metafísico y evitar la tentación de entender la doctrina expuesta en términos psicológicos. También deberemos hablar en términos psicológicos, claro está, pero debemos saber de antemano la diversidad de plantearla desde las leyes generales del ser en cuanto tal. Es deplorable y hasta desastroso mezclar los dos planos antes de haberlos diferenciado convenientemente. Algunas afirmaciones metafísicas firmes e inevitables en su nivel propio, trasladadas al plano de la psicología e interpretadas bajo ese punto de vista sin los debidos cambios de consideración, se convierten en absurdas. Así, por ejemplo, lo denominado “premoción” e, incluso, “predeterminación” podría presentarse al lector inexperto como algo contradictorio a lo que, con toda razón, se denomina “autodeterminación”, término con el cual se suele definir, en la actualidad, el libre albedrío. Esta contradicción sería real si entendiéramos que ambos fenómenos (predeterminación y autodeterminación) se producen en el mismo plano y de acuerdo con un vocabulario unívoco. En realidad se quiere expresar dos cosas diversas, de hecho, en perfecta armonía. Presentemos ante todo el problema en sus términos precisos.

Hemos dicho que el ser en cuanto tal es efecto propio de Dios. También afirmábamos que la eficiencia, en general, y por tanto la misma causalidad creada, consiste en una comunicación del ser. Pero, entonces, nos encontramos frente a la siguiente disyuntiva: o bien el ser no es efecto propio de Dios (en el sentido de que otros sujetos también podrían producirlo), o bien no existe una verdadera causalidad eficiente en las criaturas sino una eficiencia ilusoria, lo cual equivaldría a caer en el “ocasionalismo”. Este nuevo problema es paralelo al de la creación. Del mismo modo que es difícil concebir cómo un ente subsiste auténticamente sin ser el Subsistente y Único (el panteísmo, por ejemplo, no puede concebirlo), así también es difícil concebir una causa que pueda obrar verdaderamente y ejercer una real eficiencia sin ser la Causa Primera, a la cual únicamente se puede atribuir la producción del ser en cuanto tal (el ocasionalismo, en efecto, no lo ha comprendido). La solución global de santo Tomás es que Dios obra en toda criatura operante, pero no prescindiendo de la acción de esta última, sino por y con la misma: *“Que Dios obra en todo ser natural no debe entenderse en el sentido de que ese ser para nada interviene (= ocasionalismo), sino que Dios obra en la misma naturaleza o voluntad operante; lo que debemos demostrar es precisamente cómo tiene lugar esto”*.⁶⁵⁴

En cuatro sentidos puede entenderse la afirmación de que un ser es causa de la acción de otro ser y de sus efectos:

1º. Porque le ha dado el poder de obrar: de este modo el generante es causa de lo hecho por el engendrado;

2º. Porque le conserva dicho poder: los médicos, manteniendo en buen estado el estómago de sus pacientes, les hacen digerir;

3°. Porque lo mueve y aplica a la acción: muevo y hago obrar el cuchillo con el cual corto el pan;

4°. Porque coopera en la producción del mismo efecto: al utilizar un instrumento, produzco el efecto junto con él.

De estos cuatro modos Dios debe ser considerado causa de la acción de la criatura:

1°. En cuanto creador: lo da todo; no solamente el ser, sino también el poder obrar;

2°. Como conservador: conserva todas las cosas en su ser;

3°. Como primer motor: es el motor inmóvil del cual depende todo tránsito de la potencia al acto, es decir, todo movimiento;

4°. Finalmente, existe en todo efecto de la acción de una criatura algo para lo cual es indispensable el concurso o la intervención divina y para lo cual Dios coopera: el ser mismo del efecto.

En los dos primeros modos de causalidad divina reconocemos fácilmente los conceptos de creación y conservación ya explicados. Los dos últimos se aplican más bien a lo denominado el “concurso divino”; el tercero, a manera de aplicación al acto segundo, es un concurso antecedente a la acción, un concurso “*in causam*” (cooperación con la causa para producir el efecto), una moción o “*premoción*” del acto; el cuarto, a manera de cooperación en la producción de un mismo efecto, es un concurso que podemos llamar simultáneo o concurso “*in effectum*”. Tratemos, ante todo, de comprender con exactitud estas dos formas del concurso divino; a su luz podremos examinar más adelante los grandes problemas surgidos de las tesis sostenidas en este tratado de la gracia.

a) El concurso “*in causam*” o “*premoción física*”⁶⁵⁵

El obrar actual es siempre, para la criatura, un acto segundo hacia el cual tiende, pero con el cual no se identifica. La criatura posee, a modo de forma, los principios de todas sus operaciones; los posee en acto primero. Obrar, para la criatura, es pasar de una actualidad ya presente a una actualidad nueva, porque, aún antes de considerar el efecto producido por la criatura, existe un problema sobre la misma acción por medio de la cual lo produce: Dios necesariamente debe intervenir en la producción del efecto; es lo llamado “*concursum in effectum*”. Pero, previamente, hubo de intervenir en la misma causa productora posibilitando su acción: es el “*concursum in causam*”. Expliquemos detenidamente esta diferencia.

a.1º). La necesidad indispensable de la intervención de la Primera Causa se manifiesta claramente en el siguiente principio metafísico: “nada pasa de la potencia al acto sino en virtud de otro ser en acto”. Ciertamente algo encontramos en el acto que no se encuentra en la simple potencia; a ese “algo más” es menester señalarle una razón de ser. No insisto sobre este principio de la filosofía tomista, porque ya debe haber sido suficientemente demostrado en Teodicea y Dogma: es el punto de partida de la primera vía para demostrar la existencia de Dios (“*quidquid movetur, ab alio movetur*”). Una potencia creada no pasa al acto sino es bajo el influjo activo de un ser que ya se halla en acto. Si este ser es también creado, se encuentra en el mismo caso: se mueve en virtud de la moción precedente de otro ser. De esta manera, y

655 Sobre el tema de la “*premoción física*”, la bibliografía existente es inmensa; casi no hay autor tomista que de una u otra manera, con motivo de tal o cual tema, no haya hecho su propia exposición. Pongo un ejemplo al azar, cf GARRIGOU-LAGRANGE, R., “*Premotion Physique*”, en DTC, 13, 31-77, el cual también trata el tema en otras de sus numerosas obras. Quien se explaya enormemente sobre dicho tema es DEL PRADO N., en su monumental obra. *De gratia el libero arbitrio*, 3 vol. Friburgi (Helvetia) 1907.
www.traditio-op.org

para zafarnos del proceso en infinito, debemos remontarnos hasta la existencia de un Primer Motor Inmóvil, el cual no puede pasar de la potencia al acto por ser un Acto Puro. Es este motor inmóvil el que explica la existencia de las diversas acciones sucesivas de la criatura. La necesidad metafísica fundante la existencia de Dios funda, al mismo tiempo, y exige bajo el mismo título, la moción divina universal que actualiza con su propia influencia todas las potencias activas creadas. Del mismo modo que, para explicar la existencia real del ser cuya razón de existir no se encuentra en él mismo, es menester acudir a la intervención de la causa creadora, así, para explicar la operación actual o en acto segundo de un agente que no posee por sí mismo la operación (es decir, por identidad = no es su propia operación), se requiere la influencia de la moción divina.

a.2º). Ahora bien, ¿en qué consiste dicha moción? ¿Es algo real en la criatura? Y, si lo es, ¿a qué categoría metafísica pertenece? Por parte de Dios —no debemos olvidarlo— la acción divina es siempre el mismo Dios; si distinguimos varias clases de acciones divinas, sólo lo hacemos en razón de la diversidad de efectos producidos por Dios en las criaturas. Únicamente en vistas del término se puede considerar que una acción divina sea distinta de otra acción divina. Por parte del principio es absurdo diferenciarlas. Ya señalé las características propias de la creación, por parte del término del influjo de Dios: es su mismo efecto referido siempre a su causa; no se trata —decíamos— de un movimiento (acción o pasión) sino del mismo ser creado, al cual nada precede y del cual pueda de algún modo depender, o sea, depender inmediata y exclusivamente de Dios y de nada intermedio: “*ex nihilo sui et subiecti*”. El caso de la moción al acto, en cambio, es completamente distinto. Aquí ya no se trata de crear una acción (cosa, además, imposible porque una acción nunca puede subsistir aisladamente por sí misma): aquí encontramos con anterioridad al acto una potencia activa, y ésta es la que pasa al acto y de la cual emana la acción, como resultado de la actualización de tal potencia. La moción no puede identificarse con el ser de la acción creada: dicha moción es necesaria precisamente para suscitar la acción de la criatura, por tanto es menester que de algún modo la preceda. Más aún, una vez realizada en acto segundo, la acción de la criatura ya no tiene necesidad de la moción divina, pues ésta, cumplida su función, no tiene razón de ser aún cuando perdure la acción por ella causada. Más adelante discutiremos si esta moción debe prolongarse como un concurso sobre el efecto; pero ése es otro problema. La moción divina, por consiguiente, es algo distinto de la acción por ella producida. ¿Podemos conjeturalmente identificarla con la potencia activa en acto primero en cuanto creada y conservada por Dios? Los molinistas y otros aceptan de buen grado esta solución; pero es totalmente imposible porque, si existe una moción, es precisamente para dar a la potencia algo que no tiene: la actualidad segunda, el tránsito efectivo de la potencia al acto. Lo provocado por la moción divina es el movimiento de la criatura, su actuación, no como soportada pasivamente sino como activamente actualizada, no como simple movimiento sino como moción. Resta por ende —enseña expresamente santo Tomás— que se trate de una entidad transeúnte, una impresión de la Causa Primera en la potencia creada, una entidad a modo de tendencia o impulso: un “*ens viale*”. Y no es éste el único caso donde se aplica, según el tomismo, esta doctrina; se ha de poner una entidad de este género en todos los casos de causalidad instrumental para explicar el influjo de la causa principal sobre el instrumento. En el presente caso no se trata de instrumentalidad estrictamente dicha —luego explicaré por qué— mas sí se trata del mismo tipo de entidad vial: “*Lo que Dios pone en el ser natural y por lo cual éste obra actualmente, es como un impulso que posee un ser incompleto, de la misma manera que los colores se encuentran en el aire y la virtuosidad del*

arte en el instrumento del artista”.⁶⁵⁶ La moción divina, de la cual tratamos, o es esto o no es nada. Dicha moción se distingue de la creación y de la conservación únicamente por la originalidad de su término; si este término no existiese nada diverso tendríamos de la creación y de la conservación y, en tal caso, no podríamos librarnos del ocasionalismo, terminando en una confusión entre el ser y el obrar. Concebir nuestra acción como propiamente “creada” por Dios es afirmar que sólo depende de Dios: nosotros pareceríamos obrar cuando, en realidad, sería Dios quien hace todo. Si, en cambio, no la concebimos ni creada ni pre-movida, la substraemos de la causalidad divina y estaríamos suponiendo que una realidad nueva puede existir sin su intervención. Es esto precisamente lo que se quiere expresar, al afirmar una acción divina que no es ni la creación ni la conservación, mediante la fórmula “moción al acto”. El tomismo posterior a santo Tomás ha aplicado un nombre más expresivo a esta clase de moción, nombre, desgraciadamente, convertido en un espantajo para muchos, pero que, en realidad, sólo significa lo recién explicado: “pre-moción física”. “Moción” significa que realmente actualiza y conduce la potencia al acto segundo; “pre”, porque es ciertamente anterior a la acción creada por ella suscitada (con anterioridad de naturaleza y no de tiempo) como toda causa es anterior a su efecto; “física”, finalmente, porque se trata de una moción real y no simplemente moral, es decir, no se trata de una moción influyente sólo por atracción o a modo de objeto, sino de un verdadero influjo ontológico. Quizás este término “física” sea un poco desafortunado, y lo sería completamente si alguien quisiera contraponerlo a “metafísica”, entendiéndolo en el sentido estricto en el cual se aplica al ser móvil en cosmología o filosofía natural. Pero sería demasiado desatinado, pues no resulta muy difícil comprender de qué se trata en el presente caso; simplemente se quiere expresar que constituye una verdadera eficiencia y no meramente una causalidad final o ejemplar. Por otra parte, resultaría insensato llevar la discusión al terreno puramente verbal, cuando los términos tienen siempre diversos significados análogos.

a.3º). Observemos finalmente que, a pesar de la semejanza de los términos empleados, no se trata aquí —según advertí al pasar— de instrumentalidad en el sentido más estricto del vocablo. No falta a la causa segunda, para ser actualmente operativa, un complemento en el orden de la forma, o sea, del acto primero, sino solamente el tránsito al acto segundo o aplicación a la acción de lo que ya es en acto primero o en potencia. Por cierto, puede suceder que esta causa segunda sea utilizada como instrumento, bajo otro aspecto, para producir un efecto excedente por entero de su virtud activa formal o natural en acto primero; pero, entonces, se tratará de un hecho particular, y nosotros nos referimos aquí a toda la causalidad de las criaturas en general. Ahora bien, la causa segunda como virtud activa en acto primero está al nivel de efecto que debe producir en su determinación formal; le falta únicamente estarlo en acto segundo. La necesidad de la moción divina se apoya sobre este tránsito de la potencia al acto y de ningún modo sobre la necesidad de una elevación o de un acrecentamiento de forma o de virtud activa. Basta que exista potencialidad para reducirla al acto, pero será indispensable para ello la intervención del Primer Motor.

b.- El concurso “in effectum” o simultáneo

La pre-moción física dice referencia a la causa; es requerida por la necesidad en la cual se encuentra todo agente creado al tener que realizar el tránsito de la potencia al acto y ejercer actualmente una eficiencia. Mas esta eficiencia consistirá, luego, en reducir a la existencia un nuevo efecto, según aclaré al comienzo. ¿Es necesario, también en este caso, un concurso divino que se pueda distinguir de la creación, de la conservación y de la pre-moción física

⁶⁵⁶ *De Potentia* 3, 7, 7m.
www.traditio-op.org

como un nuevo tipo de acción divina, según la originalidad del término producido en la criatura?

b.1º) En efecto, este nuevo tipo de concurso divino es indispensable. La premoción obra sobre la misma causa; pero, por la intervención de esta causa —puesta así en acto segundo— va a producirse algo nuevo en el orden del ser. ¿Cómo es posible —podemos preguntarnos— que no se encuentre involucrada en este hecho la Causa Primera, fuente suprema de todo ser? El efecto de la criatura (la acción por ella producida) no aparece por modo de creación inmediata, sino como término de una eficiencia creada; eso mismo es algo real, porque esta dependencia con respecto al agente creado se inscribe también en el orden del ser. Si no se diese otro tipo de concurso divino, distinto de la creación, la conservación o la premoción física, resultaría que o bien la causalidad creada no depende de la causalidad divina, o bien es una causalidad ilusoria y otra vez caemos en el ocasionalismo: el efecto parecería depender de la acción creada pero, en realidad, dependería únicamente de Dios. Por tanto, es evidentemente necesario un concurso divino del cual podemos decir, si así se desea, que constituye una prolongación de la creación. Pero, por otra parte, se distingue de la premoción, pues responde a un término diverso en la criatura. ¿Cómo concebirlo?

b.2º) Por parte de Dios se trata siempre de la misma invariable y eterna acción (el mismo ser de Dios), a la cual damos nombres distintos (aunque no sinónimos) según la diversidad formal de sus efectos o términos creados. Por parte de la criatura, el “*concursum in effectum*” no puede ser concebido (según pretenden los molinistas) como una causalidad parcial que se añadiría a la nuestra, como se junta un caballo a otro para tirar de un carro demasiado pesado para uno solo de ellos. Eso no es posible: α) *Ni bajo el aspecto de efecto*: no es sólo una parte del efecto la que depende de Dios, sino todo cuanto hay en él de ser y de realidad (nada puede escapar a la causalidad divina) y que, al mismo tiempo, depende de la causalidad creada (pues, de lo contrario, ésta nada haría); β) *Ni bajo el aspecto de acción*: ésta en todo cuanto es, tanto en su impulso como en su influjo causal, constituye una realidad y depende de Dios. De todos modos, además, la acción divina no puede admitir limitaciones de ninguna especie por parte de la acción creada (los límites estarían señalados por la parte que corresponde representar a la criatura). Precisamente porque los molinistas entienden así el problema, experimentan una especial predilección por la expresión “concurso simultáneo”, mientras los tomistas lo entienden en un sentido completamente diverso. Éstos sostienen que la causalidad divina y la causalidad creada son diversas, de las cuales la segunda se encuentra subordinada a la primera y de ambas el efecto procede enteramente. Cada una de ellas alcanza todo el ser del efecto, pero no por la misma razón y bajo el mismo aspecto. A la causa segunda corresponde producir, a su manera y bajo la influencia divina, la determinación esencial del efecto asimilado como suyo (“taleidad”) y, por este camino, alcanza todo el ser del efecto, pues no son dos cosas diversas lo que el efecto es en cuanto determinado a tal forma y lo que es en cuanto real. A la Causa Increada, en cambio, corresponde también producir todo eso, pero a su manera: el efecto en cuanto ser real, comprendido el mismo impulso de la causalidad creada (el devenir “*ut ab agente*”), y el efecto en su dependencia real con respecto a la causalidad creada. Lejos de hacer ilusoria esta dependencia (y, por tanto, también ilusoria la causalidad creada), la acción divina la posibilita. Desde el punto de vista de las realidades existentes en la criatura, el concurso divino “*in effectum*” no posee una entidad diversa a la de la acción creada (en el sentido de alcanzar el efecto fuera de ella), por el contrario lo alcanza en y por la acción creada. Es decir, la causalidad divina alcanza el mismo término que la causalidad creada, pero bajo una razón más alta y más profunda. La acción divina penetra y atraviesa la acción creada en su mismo impulso de acción y en su realidad de causa actualmente productora como una

causalidad más amplia y universal, asimilando cuanto sea ser.

b.3º) ¿No es volver al concepto de creación decir “la causalidad divina asimila todo lo que es ser”? No; y es esto principalmente lo que se ha de entender bien. Todo lo subsistente fuera de Dios depende inmediatamente de su acción creadora y conservadora y le es referido por la relación de creación. Sin embargo, nosotros no hemos aparecido en el mundo por simple creación y no por eso dejamos de ser realmente creados, dependientes de continuo del influjo creador, sin el cual volveríamos inmediatamente a la nada. Existe, de este modo, un aspecto bajo el cual todo ser sustancial es alcanzado inmediatamente por Dios en cuanto creador y depende únicamente de Él. Cualesquiera hayan sido las causas creadas que han influido sobre este ser, aún cuando se tratase de una generación biológica propiamente dicha (como es el caso de los vivientes), existe siempre algo en todo ser que las causas creadas no han producido, pues lo suponen, y no existiría si Dios no lo hubiese sacado de la nada. Ya lo dije antes, una causa creada no puede crear, solamente transforma lo ya existente. Según esto, tanto el agente como el efecto creados son alcanzados por Dios en cuanto creados, como producidos de la nada y dependientes de una acción divina que otorga pura y simplemente el ser (creación). Mas, el hecho de que esta misma cosa haya aparecido en el mundo bajo el influjo de la causalidad creada y como verdadero efecto suyo, aún suponiendo algo preexistente, es algo real en dicha cosa. Sin embargo, es algo real que no supone una eficiencia creada pues, en cuanto tal, es asimilado por una acción divina que no es la creación, sino el concurso divino en la acción de la criatura, la cual lo alcanza y lo convierte en realidad. Y así Dios, que ya como creador abarca todo cuanto existe según una influencia excluyente de todo intermediario (aunque fuese instrumental), alcanza también el ser en cuanto es efecto de una criatura porque, bajo este aspecto, ese ser depende al mismo tiempo de una causa creada y de la acción divina, pero de una acción divina que, en este caso, en lugar de excluir los intermediarios los supone, pues obra en y por la acción de la criatura.

ARTÍCULO II

LA SUBORDINACIÓN DE LA CRIATURA A LA ACCIÓN DIVINA

En el artículo anterior consideramos en sus líneas generales el “misterio de la Causalidad Divina”. Ha llegado el momento de hacer, al caso concreto de la gracia, la aplicación de esos principios, intentando la respuesta más aproximada a los múltiples problemas provocados por esta difícil cuestión. Tratamos del concurso divino desde el punto de vista de las leyes generales del ser, de las relaciones entre la potencia y el acto, de las necesidades propias del ente creado. Es necesario contemplar ahora otros problemas más característicos, especialmente los propuestos con motivo de la acción humana. Lejos de suprimir o de hacer inútil la acción de la criatura, el concurso divino le asegura, por el contrario, su propia eficiencia haciéndola real. Pero, si esto ya es difícil de comprender tratándose de las causas naturales determinadas “ad unum”, ¿cómo podremos entenderlo en lo referente a las causas libres? La tesis de la premoción ¿no se opone a la existencia de la

www.traditio-op.org

libertad? Y si, por otra parte, es verdad que la premoción se prolonga como concurso simultáneo hasta el mismo efecto, alcanzando todo cuanto la criatura realiza, ¿cómo podemos explicar el pecado? Trataremos separadamente ambos puntos.

1.- Premoción y libertad

Si la moción divina no fuese otorgada para un acto particular, determinado o individualizado⁶⁵⁷ en sus circunstancias concretas, no serviría para nada, pues su papel es el de actualizar la potencialidad, producir el tránsito al acto y, en consecuencia, asegurar la determinación. La moción divina se requiere precisamente para lo que tiene de más actual la operación con respecto a la potencia. Esto nos permite descartar de antemano la idea de una moción “indiferente”, que estaría determinada a uno de los términos de una disyuntiva por nuestros actos. Si la moción divina fuese indiferente, no sería determinante de los actos humanos, sino más bien determinada por ellos. En este caso, sería mejor no hablar de ella, porque no cumpliría la función por la cual es requerida metafísicamente. Su razón de ser no es la de dar una actualización en general (si semejante idea pudiese tener algún sentido), sino la de reducir al acto todo cuanto solamente se encuentra en potencia.

No serviría para nada si no pudiese actualizar todo lo que debe pasar al acto segundo, principalmente en cuanto tiene de más formal, es decir, su última determinación. Es menester sea determinante, y, como premoción, pre-determinante. No decimos que ella sola debe producir esta determinación; también la causa segunda la produce determinándose por ella. Mas la premoción causa, a su manera, esa determinación precisamente al permitir que la causa creada se actualice en su operación.

Esto se observa claramente en las causas naturales, in “re naturali” como dice santo Tomás; estas causas, al estar determinadas “ad unum” por su forma, tienen el único problema de pasar al acto segundo de una determinación supuesta ya en acto primero en sus propias formas. Por el contrario, el acto libre de ninguna manera se halla supuesto en la voluntad en potencia de obrar; le es esencial constituir una “autodeterminación”. ¿Puede ser, al mismo tiempo predeterminada y auto-determinante?

El tomismo siempre ha respondido a esta pregunta diciendo: no se le puede dar una solución adecuada sin analizar previamente el significado exacto de los términos en juego y estableciendo una exacta distinción entre los planos metafísico y psicológico.

Ya se explicó la premoción física; recordemos ahora, brevemente, en que consiste el acto libre. Se trata de una noción capital que permite a santo Tomás eludir todos los “impases” del agustinismo heterodoxo, distinguiendo bien entre “libre albedrío” y “libertad”, en el sentido de condición existencial de la naturaleza en sus diversos estados históricos. Preparamos así lo que ha de constituir la formulación anti-luterana del dogma de la gracia.

a) La libertad como fenómeno psicológico

La libertad consiste en el acto libre realizado con un dominio sobre el mismo juicio que lo determina y especifica. Psicológicamente tiene su última razón de ser en una determinación espontánea, es decir, en una autodeterminación. No ha menester ni de una fuerza exterior que lo violente, ni de la bondad incuestionable del objeto que se le imponga de una manera absoluta. En la perspectiva y en el vocabulario tomista, si el bien al cual se inclina el acto voluntario se le impone por su atracción, ya no se trata de un acto libre, pues,

⁶⁵⁷ Cf DEL PRADO, N., *De gratia et libero arbitrio*, 3 vol. Friburgi (Helvetia), 1907; LOTTIN, O., “Liberté humaine et motion divine”, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 4 (1935) 5-54; 321-397.
www.traditio-op.org

en ese caso, se ordena a dicho bien como a un fin y la voluntad humana se inclina hacia él con un movimiento del todo espontáneo, o sea, como propio de la naturaleza misma de la voluntad. El concepto de libertad tiene lugar, según santo Tomás, cuando el bien hacia el cual tiende el acto de la voluntad, se presenta en función de objeto, vale decir, de bien atrayente, como un bien particular considerado en su particularidad o parcialidad con respecto al *bien universal* o bien en cuanto tal, en relación con el cual sólo puede ser considerado *medio*. En ese caso, si se lo elige, no es precisamente en virtud de él mismo o porque no se pueda resistir a su atracción. Por mayor sea esa atracción no es suficiente; la voluntad siempre tiene dominio sobre sus actos por una determinación que, en última instancia, sólo en ella se explica. Justamente porque la voluntad está determinada “por naturaleza” al bien en cuanto bien y, consiguientemente, al fin en cuanto fin, descubrimos la razón de ser de su libertad frente a los bienes particulares, esto es, frente a todo medio en cuanto tal, a menos no se presente alguno como esencial y necesariamente ligado con el fin. Este hecho se expresa diciendo que la libertad de elección es la *indiferencia dominante* de la voluntad sobre “el obrar y el no obrar” y, con mayor frecuencia aún, sobre “el obrar esto o aquello”. No debemos dar a la palabra “indiferencia” un sentido afectivo: la libertad es siempre, en mayor o menor grado, solicitada por el bien, por particular sea, o apartada de él por su insuficiencia. Debemos entenderla, pues, en sentido metafísico: la no-determinación natural.

Esta indiferencia dominante es algo completamente distinto de la indeterminación potencial de una facultad que puede ser actualizada de diversas maneras. Se trata de una indeterminación activa por su dominio sobre los motivos y sobre la acción misma; en cambio, la indeterminación potencial es indeterminación por ausencia de actualidad. La primera es esencial a la libertad y la define; la segunda no es esencial, pero la acompaña en toda realización creada: es común a toda potencia operativa creada. En Dios, en cambio, existe la libertad, pero no la indeterminación potencial.

Antes de reducirse al acto, la voluntad tiene, como toda potencia, indeterminación de potencialidad y posee, además, en cuanto libre, la indeterminación por dominio. Pasar al acto es suprimir la potencialidad e indeterminación y, al mismo tiempo, afirmar la indiferencia dominante. Una vez más, es necesario comprender bien que en el acto segundo u operación la indiferencia dominante, es decir, la libertad más bien se desarrolla; es más real en el acto mismo que en la facultad todavía en potencia de obrar. La llamamos “libertad de ejercicio”. Si fuese esencial a la libertad que la voluntad se encontrase primero en potencia, no se podría atribuir en sentido propio la noción de la libertad a Dios en cuanto perfección simple; por el contrario, el hallarse la voluntad humana primero en potencia es para la libertad una condición de imperfección; se explica solamente por su realidad creada.

b) Moción divina y libertad

Por ello es evidente que este hecho, o sea, que la libertad se encuentre más en el acto que en la potencia, hace necesaria la intervención o moción de la Primera Causa para explicarla, no ya psicológicamente sino metafísicamente. El papel de dicha moción es el de reducir la potencialidad, pero actualizando la determinación plenamente libre caracterizada por lo denominado “indiferencia de dominio”. La moción ingresa en el interior del acto libre como factor psicológico particular, paralela a los diversos motivos que impulsan a la acción, como la indiferencia del juicio, la inclinación afectiva, etc. La moción no viene a agregarse a estos motivos del acto libre, pues sería perturbar el engranaje del acto voluntario; simplemente los actualiza. Es decir, la moción de la Primera Causa actualiza una voluntad que se determina. Si se tratase de un factor que obra psicológicamente, uno más entre otros, entonces sí su carácter de predeterminación se opondría al concepto de autodeterminación de

la voluntad y la excluiría en la práctica. Pero no se trata de eso. La moción interviene para actualizar todo, incluso la misma libertad. Y, por supuesto, el acto contribuyente a realizar será un acto determinado; la libertad en el acto no consiste en querer, simultáneamente, los extremos contrarios, sino en que el acto se haya determinado libremente, es decir, con dominio sobre los motivos que impulsan a obrar y sobre el mismo objeto de la operación, donde nada puede existir constriñendo necesariamente a su realización. Ahora bien, la moción divina, lejos de quitar la libertad al acto, más bien la otorga, o mejor, le otorga poseerla en acto cuando sólo la poseía en potencia. Por eso estamos bien fundamentados al afirmar que, precisamente, son los impugnadores de la premoción física quienes destruyen la libertad, pues la sustraen del orden de la moción divina universal, lo cual equivale a sustraerla del orden del ser o excluirla del dominio de las realidades.

Una última cosa es menester subrayar: la acción divina trasciende todo cuanto en nosotros es necesidad, contingencia y libertad, así como trasciende los límites temporales; hace obrar a cada causa según su propia naturaleza, actualizándola conforme a lo que es. Podemos leer lo dicho por santo Tomás en la Suma⁶⁵⁸ y en el célebre texto del *Comentario al Perihermeneias*:⁶⁵⁹ “La voluntad divina debe ser concebida como existente fuera de todo el orden de los seres creados, fluyendo de ella todo el ser y todas sus diferencias... Las diferencias del ser son lo posible, lo necesario, etcétera.”

El análisis psicológico (y nos referimos a la psicología filosófica, que considera las leyes profundas de un apetito guiado por la inteligencia) llega a la certeza de la existencia de una actividad a la cual nada puede imponer necesidad, que es indeterminación en sí misma, fuera evidentemente del caso en el cual el objeto se impone necesariamente porque se manifiesta como objeto formal adecuado a la voluntad (“bonum in communi”), o porque se encuentra necesariamente ligado con él. La metafísica no contradice esta realidad pero, desde otro punto de vista (el de las exigencias del ser en cuanto tal y sus realizaciones creadas y en conformidad a las leyes rectoras de las relaciones entre la potencia y el acto), ofrece la única explicación posible con respecto al ser, o sea, la que muestra que la libertad es algo real. La influencia divina es de tal modo trascendente a toda causa creada que otorga actualidad a ésta, no sólo en su acto sino, además, en el modo propio de dicho acto: necesario y contingente o libre.⁶⁶⁰ No hay, pues, cosa más absurda que afirmar que no existe la libertad, precisamente porque Dios la hace existir y le otorga ser algo real.

2.- Premoción y pecado

Una acción o un efecto de la criatura, en virtud de lo que es, depende al mismo tiempo de Dios y de su causa inmediata. Procede enteramente de los dos, pero bajo diversos aspectos. De Dios, en cuanto ser o algo real; de la criatura, en cuanto se halla en su determinación esencial o en su particularidad. De este modo se asimila a la criatura como a su causa inmediata y a Dios como a su causa suprema. Se trata de dos aspectos, no de dos partes, pues es en sí misma un *todo real* y por sí misma un *todo tal* (determinado). Así, todo

⁶⁵⁸ I, 19, 8

⁶⁵⁹ L. I, lect. 14.

⁶⁶⁰ “Como enseña Dionisio, a la Providencia divina pertenece no destruir la naturaleza de las cosas, sino conservarla. Por eso mueve a todos los seres según su condición, de tal modo que, bajo la moción divina, las causas necesarias producen efectos necesarios, y las causas contingentes, efectos contingentes. Pero siendo la voluntad un principio activo no determinado a una cosa, sino indiferente a muchas, de tal manera Dios la mueve, que no la determina por necesidad a una sola cosa, sino que su movimiento permanece contingente y no necesario, excepto respecto de los bienes a los que se inclina naturalmente” (I-II, 10, 4). Cf I, 83, 1, 3m; *De Veritate*, 24, 1, 3m; *De Malo*, 6, 3; etc.

ser que viene al mundo por generación depende, simultáneamente, de Dios y de su causa inmediata. De Dios como del Ser donante de la entidad y de la actualidad, de su causa inmediata como de la que lo llama a ser según semejanza de naturaleza, o de la que lo engendra. De este modo, aunque los dos son causas, solamente el agente creado puede llamarse generante.

En el problema ahora abordado decimos algo análogo: el acto del pecado, en todo cuanto tiene de ser y de realidad, depende de la causa divina; pero no depende de Dios según asimilación a su causa inmediata o en cuanto realizado según una no-conformidad con la norma racional o moral. Y como Dios, al causar la generación de su efecto, no puede ser llamado generante, de la misma manera, al concurrir a la producción del acto pecaminoso y a todo cuanto existe de entidad y de realidad en éste, no puede ser llamado pecador. *Como entidad y realidad*, el acto del pecado debe atribuirse necesariamente a Dios, fuente de toda entidad y realidad; *como pecado*, sólo podemos atribuirlo a la criatura libre que falla. Esto es indiscutible. Pero aunque Dios no es el generante, es Él quien da la posibilidad de ser generante y se lo sea de hecho, ya que es Él quien da la entidad. Por lo tanto, ¿no es Él también quien da el ser pecador? Así como mueve a engendrar, ¿no mueve también a pecar?

La respuesta negativa a estas preguntas es obvia. Dios no mueve al pecado al menos en cuanto tal, y la razón es la siguiente: a diferencia de todos los otros actos de la criatura, en el origen del pecado existe algo no proveniente de Dios, no causado por Él, y de lo cual la criatura es verdaderamente causa primera; me refiero al defecto o deficiencia, resultado de la defectibilidad congénita de una causa segunda extraída de la nada. No se trata de una realidad positiva introducida en el universo de la cual nosotros podamos ser causa segunda; el pecado es simplemente una falla o una privación.⁶⁶¹

De lo dicho se infiere que, en lo relativo a nuestros actos buenos, todo se reduce a Dios. Aún cuando nuestra actividad sea perfectamente real y perfectamente nuestra y nos valga un verdadero mérito, procede de Dios como de su primera causa, pues nada se introduce de bueno y positivo en el universo no emanante originariamente de Dios. En cambio, en lo relativo a nuestros actos malos, hay algo proveniente sólo de nosotros, y es la deficiencia o defecto actual de nuestra actividad. Así Dios, sin ser Él mismo merecedor, nos hace merecedores; en cambio, en el caso único del pecado ni es pecador ni nos hace pecadores. De esta manera verificamos teológicamente la afirmación, analizada al comienzo, del Concilio de Orange: “*nadie tiene, de suyo, sino mentira y pecado*”.

Sin embargo, el acto de pecado también requiere una moción. Existe en el pecado un objeto bien determinado, preciso, del cual el acto recibe su especie; ese acto no puede ser un querer actual sino en virtud de una moción divina, de acuerdo con los principios antes expuestos. La deficiencia de ese acto proviene solamente de nosotros; pero ¿acaso se encuentra ya implicada en la misma moción divina por la cual resulta posible que sea este objeto el que queramos y no otro, cuando él es precisamente el desordenado? El modo de responder a esta pregunta crucial enfrenta las concepciones teológicas.

a) La respuesta molinista

El molinismo propone la idea de una moción “indiferente” o indeterminada, que el hombre ordenaría a uno u otro acto particular (bueno o malo). Sería (la moción divina) una especie de energía general que nos correspondería particularizar, y con la cual nos inclinaríamos nosotros mismos sea al acto bueno, sea al malo.

⁶⁶¹ Al tratar del pecado, se ha expuesto este punto detenidamente. Cf BASSO, D., “La estructura del pecado”, en *Estudios Teológicos y Filosóficos*, II (1960) 78-106.
www.traditio-op.org

Pero los inconvenientes de esta respuesta son manifiestos. Ante todo, pone pasividad en la acción divina. De ésta sólo podemos hablar por sus efectos en la criatura; si nada sucede en la criatura nada sucede en absoluto; simplemente no hay moción. Pero repugna intrínsecamente que exista una moción y no exista el movimiento correspondiente; y, si existe el movimiento —como lo demuestra la experiencia—, no puede tratarse de un movimiento “genérico”, noción abstracta incapaz de existir; debe tratarse de un movimiento “especificado” por su término y no, simultáneamente, por dos términos contradictorios. No podemos admitir que Dios haga algo y eso no se realice.

Por otra parte, si de esa manera aparentemente se simplifica la solución del problema del pecado, se complica enormemente, en cambio, el problema del acto bueno. Según esta doctrina, el acto virtuoso resultaría tan primariamente nuestro como el acto del pecado; nosotros tendríamos, también en ese caso, la iniciativa, y así estaríamos diciendo que somos quienes “comenzamos”. Mas esta afirmación, formulada con relación a la gracia, es una conclusión netamente semipelagiana. Si lo enseñado por el molinismo fuese verdadero, si somos nosotros quienes damos eficacia a la acción divina, nos corresponde entonces el mérito por el buen uso de esta moción, y no se nos podrá achacar que “nos gloriemos” indebidamente de ello pues de nosotros depende, de la misma manera que debemos reprocharnos por el pecado y el demérito. San Pablo pregunta: “*Quis enim te discernit?*” Si soy molinista, debería responder: “Yo mismo; esta moción indiferente mi vecino Pedro la ha ordenado a un acto efectivamente malo, yo, en cambio, la he ordenado a un acto bueno; yo mismo he decidido sobre mí mismo como él; salvo que él lo hizo en el mal y yo en el bien”. ¿Cómo podemos defender ahora contra el semipelagianismo, de acuerdo con las definiciones dogmáticas de la Iglesia, que el comienzo de la salvación no proviene de nosotros mismos?

b) La respuesta tomista

Evidentemente esta concepción es absolutamente inadmisibile para el tomismo. Si existe un punto que éste no puede abandonar, sin renunciar a todos sus principios, es precisamente el de la existencia de una moción divina inmediatamente eficaz para aquello para lo cual es concedida. Repitámoslo una vez más: no se puede hablar de moción si no existe movimiento o actualización; esta actualización no puede ser concebida genéricamente; es un acto preciso, es decir, un acto determinado. Si no existe el acto tampoco existe la moción; y, si existe la moción, existe necesariamente un acto. Repugna que Dios mueva y la criatura no se mueva; repugna una moción de carácter indiferenciado como la postulada por el molinismo.

Dije que la moción es siempre eficaz en aquello para lo cual ha sido concedida inmediatamente. Esto es dar a entender que podría no serlo para fines ulteriores. En efecto, entra aquí en juego un concepto ya considerado. Los efectos de Dios se encuentran ordenados entre sí; la moción concedida para un primer acto se encuentra ordenada, en los designios divinos, a actos ulteriores que otras mociones harán posible realizar después, pero para los cuales nos prepara este primer acto ordenado a ellos. Se podrá decir, entonces, que esta moción, eficaz para el primer acto, es solamente suficiente para los actos ulteriores, en el sentido de que los prepara sin realizarlos todavía, haciéndonos capaces de ordenarnos a ellos (por ejemplo, como el deseo de la conversión se ordena a la conversión efectiva). Así una moción divina no se puede frustrar en aquello para lo cual ha sido efectiva y eficazmente concedida, pero podrá frustrarse respecto de aquello que concede de una manera sólo suficiente si, en el lapso transcurrido entre nuestros diversos actos, nos sustraemos a la primera ordenación eficaz y erramos libremente. Las mociones posteriores, en ese caso, serían negadas por Dios como pena del rechazo de la primera moción.

El problema, pues, que aquí debemos resolver incide sobre el acto mismo del pecado, sobre esta deficiencia: una moción al bien podría haberlo impedido. Pero si nuestra deficiencia tiene lugar es porque supone una moción de otro género, es decir, una moción al pecado, considerado, al menos, como simple entidad (“lo material del pecado”). Santo Tomás dice que rechazar la gracia (o la moción al bien) siempre tiene razón de pena y supone, por consiguiente, un pecado anterior. Ha añadido, es verdad, una explicación algo dura siguiendo a san Agustín (un argumento muy propio de él): “es pena de un pecado anterior, al menos del pecado original”. Los denominados “tomistas rígidos” (quienes terciaron en las primeras luchas contra el molinismo) se han aferrado tenazmente a esta idea. Mas en el mismo santo Tomás se encuentran perspectivas mucho más amplias. Tratando de interpretarlas el tomismo se ha esforzado para mostrar como, en realidad, aún el rechazo de la primera gracia (o moción al bien) es una pena del mismo primer pecado; me refiero, no al pecado original, sino al primer pecado cometido conscientemente. ¿Cómo se puede entender esto?

Ante todo, recordemos la doctrina de santo Tomás sobre el origen del mal moral. Por parte del hombre, es necesario distinguir entre: a) La no conformidad con la norma en cuanto simple ausencia en una voluntad todavía en potencia: en ese momento no se trata aún del pecado sino de la condición inevitable de una voluntad surgida de la nada, que no puede constituirse en su propia norma por identidad; se trata de una simple negación o ausencia de una perfección no debida (la falibilidad congénita de la criatura); b) La no-conformidad con una norma en el acto libremente ejecutado: aquí se trata de una privación propiamente dicha o de un verdadero mal moral. Paralelamente, por parte de Dios, que actualiza la potencialidad de la criatura, también podemos distinguir entre: 1º) La no-conservación en el bien: simple negación que no puede tener razón de mal porque esa conservación no es debida; 2º) El rechazo humano frente a la moción divina al bien que constituye, para la voluntad humana, una carencia implicada en el acto del pecado o una deficiencia; el rechazo de la moción es un mal, pero no un mal moral (no es eso, precisamente, lo que constituye el pecado), sino un mal de pena, la carencia de algo absolutamente necesario a la criatura para asegurar su perseverancia en el bien.

Tomemos este segundo momento, o sea, el del acto en el cual la no-conformidad es una deficiencia y un pecado y en el cual la moción al bien ha sido reemplazada por una moción a “lo material del pecado”. Si el rechazo de la moción al bien otorgado por Dios precede pura y simplemente nuestra deficiencia, no se puede decir que ese rechazo sea la pena del pecado, pues lo precede. En ese caso estaría justificado pensar que Dios nos hace pecar. Pero, en cambio —sostenemos—, ese rechazo tiene razón de pena porque, desde cierto punto de vista, es precedido por nuestra deficiencia. No se trata, por supuesto, de una prioridad temporal, pues nos encontramos siempre en el mismo instante real. Pero, como en todos los casos, muy numerosos, en los cuales se da precedencia entre distintas causas y mutua dependencia entre ellas (siempre, claro está, en diversos géneros), debemos distinguir, en el seno de un mismo instante real, diferentes relaciones según las cuales se da la causalidad recíproca. Ahora bien, en la medida en que un elemento es causa resultante de otro, existe —bajo este aspecto concreto— una prioridad o anterioridad de naturaleza en relación con este último elemento (el cual, a su vez, es causa del primero en otra línea y, lógicamente, lo precede en ella). Recordemos los casos ultra clásicos de la materia y la forma, y de la inteligencia y de la voluntad en el acto de elección. Volveremos a encontrar el mismo problema cuando analicemos el tema de la justificación. Es un hecho bastante común y frecuente en metafísica.

Pues bien, en el caso presente debemos decir algo semejante. El rechazo de la moción al bien y nuestra deficiencia son concomitantes (es decir, se dan en el mismo instante real),

pero se preceden mutuamente (con prioridad de naturaleza). En el orden de la causa dispositiva, nuestra deficiencia precede al rechazo de la gracia o de la moción, no en el tiempo, como las disposiciones remotas, sino según la naturaleza y en el mismo instante como, análogamente, la corrupción precede a la generación sin que durante ningún instante real la materia permanezca sin forma. Por el contrario, en el orden de la causa formal, que asegura la especie del acto así deficiente, lo precedente es el rechazo a la moción al bien, implicada en la moción efectivamente otorgada a “lo material del pecado”. Por consiguiente, el pecado lleva en sí mismo su primera pena. Juan de santo Tomás lo dice con mucha exactitud: “en realidad, cuando es negado al hombre el auxilio eficaz, por parte del mismo hombre se da el pecado o la inconsideración, y ambas cosas son involuntarias [...]. En el hombre, por lo tanto, el defecto que acompaña la negación del auxilio divino, como causa material y dispositiva, es anterior y, en cierto modo, la razón por la cual Dios lo abandona; vale decir que nosotros, al pecar, ponemos un impedimento voluntario, concomitante con el abandono divino”.⁶⁶² Significa esto sencillamente que la moción concedida por Dios para cometer el pecado es una pena del mismo pecado cometido, el cual precede a tal moción con prioridad de naturaleza aunque no de tiempo.

De esta manera, en este primer instante, así como la deficiencia humana ya es pecado, el rechazo del auxilio divino es ya una pena, pena del mismo pecado que se está cometiendo. Por consiguiente, sólo por intervención de la causalidad humana aparece el pecado, en la única línea según la cual el hombre puede ser realmente primera causa. En el plano de la causalidad divina y de la moción, de lo que estamos tratando, esta solución es perfectamente coherente y respeta todos los principios metafísicos y psicológicos que se encuentran en juego. Por cierto, no es posible pretender resolver todas las dificultades posibles con este recurso, pues volveremos a encontrar este mismo problema en términos más difíciles aún, al considerar la ciencia divina y los designios de su providencia. Ahora nos referimos solamente a la moción divina.

Tal es, sobre este punto, la doctrina que podríamos llamar “tomismo clásico”, y no es difícil demostrar su sintonía con los principios más firmes de santo Tomás. Sin embargo, desde el siglo XVI, se han dado en algunos tomistas aislados tentativas de explicar las cosas de otra manera. A decir verdad, las razones y dificultades que los impulsan a esta actitud no proceden precisamente de cuanto acabamos de exponer, sino de lo que expondremos luego, en el artículo siguiente. Pero, como todo se encuentra relacionado en teología, necesariamente deben referirse también al problema de la moción divina. Para no prolongar demasiado esta exposición, me referiré sólo a uno de los autores modernos más conocidos. Se trata de la tesis de Jacques Maritain, sostenida por él en su obra “*Pequeño Tratado de Metafísica*”.⁶⁶³ La siguiente es la idea central sustentada por él sobre este punto. No debe, creo, confundirse con el molinismo, pero se opone fundamentalmente al tomismo clásico.

Maritain sostiene la existencia de una moción la cual denomina “brisable” (quebrantable), no indiferente (en el sentido molinista), pues está ordenada al bien, de modo que si no introduzco una deficiencia en mi acto, si no anulo dicha moción, obraría bien, pero no por haber dado eficacia con mi acto a dicha moción (como pretende Molina) —por el contrario, le debo todo—, sino solamente porque no me he sustraído a su impulso. No existe, por lo tanto, en mí iniciativa alguna con respecto al bien. De esta manera, Maritain cree conservar las enseñanzas del tomismo clásico en el aspecto más anti-molinista, o sea, el

⁶⁶² *Cursus Theologicus*, in I, q. 18, Disp. 15, a. 6, n° 61, ed. Solesmes, p. 244.

⁶⁶³ El libro de Maritain lleva, en realidad, el título de *Court Traité de l'existence et de l'existent*. El motivo de la crítica es el contenido del cap. IV: “L'existent et les libres desseins éternels”.

referente a la línea del bien (“todo depende de Dios”). No emprender la iniciativa en el mal —opina— no equivale a tomar la iniciativa en el bien; aquí no se pretende inmiscuirse para nada en la universalidad de la acción de la Primera Causa, no se determina su moción, no se la convierte de ineficaz en eficaz. Sin embargo, esta moción, que de suyo se dirige hacia el bien, no lo alcanza infaliblemente; si lo alcanza, esto sucederá por su sola virtud, no porque yo la torne eficaz; pero si tomo la iniciativa de “anonadarme” o pecar (para lo cual soy causa primera) entonces esa moción “se quiebra”. El P. Boyer prorrumpe aquí, con razón, en exclamaciones triunfales: “Si esto no es molinismo, con toda seguridad tampoco es bañecianismo”.

Maritain, al formular su teoría, no parece haber sopesado todas las gravísimas dificultades que provoca. Al menos una difícilmente podrá ser superada por su teoría, y es la siguiente: ¿en qué consiste este tipo de moción “brisable”?, ¿qué es en la criatura?, ¿qué hace? Da actualidad a un acto bueno que no llega a realizarse... No podemos afirmar: “se detiene a mitad de camino”, pues la actualización del acto libre es instantánea. Ahora bien, como hemos repetido tantas veces, si no se da movimiento en la criatura es porque tampoco se da moción divina.

A esta objeción Maritain responde en una nota, donde recurre a la peregrina solución de afirmar que esta moción, quebrantable en cuanto a la especificación, termina siempre en el ejercicio de un acto, ya sea de un acto bueno, ya sea de un acto malo... Mal podemos aceptar esta distinción, pues parece conducirnos nuevamente al concepto molinista de moción indiferente. No puede existir movimiento y, en consecuencia, tampoco moción que no sean determinados y especificados por su término. Pero, por otra parte, eso tampoco es (¡por suerte para él!) coherente con lo afirmado en el mismo libro: si la moción “brisable” se quebranta de hecho, se convierte en otra moción, esta vez inquebrantable, que explica cuanto existe de positivo y real en el acto malo. Si se trata realmente de otra moción distinta, la primera no llega hasta el ejercicio del único acto ejecutado, o sea, el positivamente malo; por consiguiente, la primera moción nada ha puesto en la criatura. En la concepción tomista esto equivale a decir que dicha moción no ha tenido lugar. Repitamos otra vez: repugna intrínsecamente que Dios mueva la criatura y la criatura no se mueva; repugna la existencia de un movimiento no especificado por su término. Pero si, por el contrario, se admite que la moción que llega a un término (en este caso el acto malo o pecado) es la misma moción “brisable” primeramente ordenada al bien, y, una vez “quebrada”, causante del acto de pecado —suponiendo la posibilidad de distinguir entre ambas etapas—, no se puede evitar caer nuevamente en el concepto de moción indiferente molinista: un tipo de moción que el hombre convierte en eficaz con su acto voluntario. Ya hemos demostrado su incoherencia.

ARTÍCULO III

LA CIENCIA CREADORA Y LA GRACIA

Dios no obra en el mundo del mismo modo que el sol calienta, es decir, por necesidad. Soberanamente libre respecto de los términos creados, nada puede imponerle necesidad de obrar, su acción sigue el orden establecido por su sabiduría y su amor. Su mano no se manifiesta sobre nosotros como una fatalidad ciega y oscura, sino como una Providencia perfectamente dueña de sus propios designios. Mas no es de extrañar que estos designios sean misteriosos; y en este misterio nos hace amplificar constantemente el análisis de la gracia divina.

Resumiremos ahora algunos de los puntos esenciales de los cuales tenemos necesidad en el resto del Tratado, especialmente para el estudio de los efectos de la gracia, justificación y mérito. Supongo sabidas todas las nociones comunes a la teología, en particular la teoría sobre los nombres divinos, la distinción entre los diversos atributos y perfecciones de Dios, los alcances de nuestros conceptos analógicos, etcétera. No se trata, evidentemente, de volver a explicar toda la teología. Debemos hablar solamente del conocimiento, de la voluntad y de la providencia de Dios, insistiendo sobre los puntos determinantes de nuestras posiciones sobre la acción de la gracia o constituyentes de su contexto doctrinal inmediato.

I.- Las “ciencias” de Dios

La inteligencia divina tiene por objeto primero y adecuado la propia esencia de Dios, conocida comprensivamente en sí misma. Como esta ciencia es la plenitud del ser y de la actualidad, es infinitamente participable en los seres particulares. Conociéndose comprensivamente, Dios conoce todas las posibles participaciones de su esencia: conoce todas las criaturas posibles. A este conocimiento se le llama “ciencia de simple inteligencia” y es el conocimiento divino infinito.

Pero entre todos los entes posibles conocidos por Dios, llama a la existencia solamente algunos de ellos cuando los crea. Dios conoce entonces dichos entes con un conocimiento que, con algún fundamento, podemos denominar de otra manera, pues la noción a formarnos de esa ciencia divina incluye dos nuevas nociones: 1ª) Su término preciso se encuentra fuera del estado de pura posibilidad; ha entrado, de uno u otro modo, en el estado de realidad existente y es conocido como tal por una ciencia intuitiva divina que lo alcanza en su misma presencialidad. A causa de esta primera característica se la denomina “ciencia de visión”. 2ª) Existe, además, una segunda característica esencial: esos seres, así emergentes de la pura posibilidad, han sido llamados a la existencia libremente por la voluntad divina; no son ellos mismos quienes han alcanzado el ser por propia decisión. La menor determinación que podamos hallar fuera del estado de mera posibilidad exige una decisión libre de la voluntad divina a nada obligada o necesitada, ni a crear en general, ni a crear esto o aquello. Esos seres, por consiguiente, no pueden constituir el término de la ciencia divina sino en la medida en la cual ésta se encuentra unida a la voluntad de Dios: “prout habet voluntatem coniunctam”, dice santo Tomás.

La principal doctrina a recordar aquí es que esta ciencia perfecta y totalmente independiente de las cosas, las precede precisamente porque las hace.⁶⁶⁴ Dios no conoce las cosas porque las cosas existen, sino que las cosas existen porque Dios las conoce con esta ciencia creadora. Se trata de una ciencia en algo semejante a la del artista, es decir, de una ciencia causal; las cosas no pueden de ninguna manera medirla o determinarla. Por supuesto, Dios conoce las cosas existentes tales como son en sí mismas, pero tienen razón de puro término con respecto al conocimiento divino; bajo ningún título pueden revestir la condición de objetos propiamente dichos (causalidad objetiva) de la ciencia divina. Dios nada puede captar en las cosas que no encuentre ya en su esencia. Su presencialidad (como ya hemos recordado, es una presencia de eternidad) las pone en condiciones de constituir el término de una ciencia intuitiva o ciencia de visión. Sin embargo, las cosas no poseen ningún medio para hacerse conocer; por lo tanto, no son ellas las que “se hacen presentes a la eternidad”.

Empleando términos propios de la ciencia humana, el “medio” de la ciencia de visión es el mismo Dios, en cuanto causa de las cosas por su ciencia creadora; es lo denominado su “Decreto”, término por el cual sólo queremos indicar el acto común de la inteligencia y de la voluntad divinas y por el cual Dios llama las cosas a existir (ciencia unida a la voluntad). En Dios no se da ningún tipo de “pasividad” frente a un objeto cualquiera, pues ningún objeto puede tener con relación a la ciencia divina una función especificante.

Ahora bien, la afirmación más importante del tomismo y su más permanente reivindicación en todas las controversias, a partir del siglo XVI, es la siguiente: sólo se pueden distinguir en Dios, en relación con las criaturas, estas dos clases de ciencia (de simple inteligencia y de visión). Del mismo modo que solamente podemos distinguir diversas acciones divinas en razón de la diversidad de términos operados en las criaturas, así sólo podemos distinguir diversas ciencias en Dios en virtud de la diversidad de términos conocidos por Él y en cuanto formalmente conocidos. Ahora bien, no caben términos medios: 1) O bien Dios conoce las cosas como puramente posibles porque se ve participable en ellas (ciencia de simple inteligencia); 2) O bien conoce a las criaturas ya no meramente posibles porque Él quiere que existan, es decir, porque las ve en su Decreto eterno (ciencia de visión).

II.- ¿Puede existir una “ciencia media”?

Cabría un término medio solamente en el caso de que alguna determinación existencial pudiese tener lugar sin la intervención de Dios, vale decir, si algo, aunque fuese en una mínima proporción, pudiese salir del estado de pura posibilidad antes de que Dios lo quisiese y sin que Él lo quisiese. Entonces sí la conocería viéndola, como nosotros conocemos, y esa cosa tendría real función especificante respecto de su ciencia. Pero sabemos que esto es imposible y hasta absurdo. Por lo tanto, no podemos admitir ninguna “ciencia media” como la propuesta por Molina, porque tal ciencia media (entre la de simple inteligencia y la de visión) sería, al mismo tiempo, anterior a toda voluntad divina y, sin embargo, se referiría a términos ya comprometidos en la existencia. Términos que no serían puros posibles. Dicho tipo de ciencia sometería a Dios a una doble pasividad: 1) Una determinación por encima del estado de pura posibilidad es algo que se sustrae a la voluntad de Dios, que se le impondría sin haber sido querido por Él; 2) Dios captaría esa cosa como extraña a su voluntad, y su conocimiento o ciencia dependería entonces de ella.

Esta noción de “ciencia media”, que se distinguiría de la ciencia de simple inteligencia porque no se refiere a los seres meramente posibles, y de la ciencia de visión, porque sería anterior al querer divino e independiente de todo Decreto eterno, es una de las principales

⁶⁶⁴ Cf I-II, 110, 1
www.traditio-op.org

piezas de la doctrina molinista, y le es absolutamente indispensable para poder explicar su teoría sobre la gracia. Esta hipótesis ha debido soportar desde su nacimiento en el siglo XVI numerosos avatares, y todos los tomistas en pleno le han caído unánimemente encima, aun quienes, entre los modernos especialmente (Guillermin, Marín Solá,⁶⁶⁵ Maritain, etcétera), han pretendido atenuar el rígido tomismo clásico. Otra cosa es saber si estos autores no han incurrido un poco, en realidad, en esa misma posición. Como la solución de este problema no solamente influye en el tratamiento teórico del misterio de la gracia, sino tiene, además, profundas repercusiones en la vida espiritual y ascética, es menester tener de ella una información clara y concreta.

Una de las características propias de la ciencia de visión, dije ya, es ordenarse a términos *existentes*. Todavía fui más exacto, agregué que su objeto es todo cuanto, de un modo u otro, sale de la pura participabilidad de la esencia divina y se encuentra establecido en la existencia. ¿Qué comprende esto?

a) En primer lugar, todo cuanto llega a la existencia, no importa en qué momento temporal. Ya lo expliqué; todo eso se halla presente en Dios. Dios nada ve del pasado o del futuro, aunque vea —como es lógico— el lugar correspondiente a cada ser en la sucesión temporal de las criaturas. Para nosotros una cosa es pasada, presente o futura; para Dios, en cambio, todo es presente.

b) Pero, al considerar las causas existentes en el universo, hay cosas que normalmente deben suceder, o sea, se encuentran en las situaciones concretas de la historia, en sus posibilidades y en sus preparaciones remotas, pero pueden ser impedidas. Consideremos un simple embrión humano de pocas horas de vida: el nuevo hombre no es solamente posible en el sentido de “no-contradictorio”, se encuentra virtualmente (no en pura potencia) en ese embrión: el proceso existencial ya ha comenzado; pero interviene un aborto o cualquier cosa destructora del embrión y ese hombre nunca podrá alcanzar la madurez (un ejemplo semejante podríamos establecer entre la flor y el fruto). Si se reserva la palabra “futuro” a lo que ha de acaecer con certeza, se dirá que se trataba, en ese caso, no de un simple futuro sino de un “futuro condicional”, el cual —en el lenguaje de la escolástica— fue llamado “futurible”. En el lugar del embrión y del adulto, pongamos ahora a una persona en relación con su salvación. Esta salvación no es un mero posible; todo hombre está llamado a ella, se encuentra ordenado a ella. Por eso no se puede decir que no exista ninguna voluntad de Dios concerniente a la salvación del hombre; si el hombre no la alcanza, se habrá convertido en un futuro condicional no realizado porque fue impedido; se trató de un futurible.

Los molinistas han creído encontrar en esta noción la solución de su problema y el argumento para demostrar la existencia de una “ciencia media”: los futuribles son, precisamente —dicen— objeto de una ciencia que no es la de simple inteligencia, pues no se trata de puros posibles, ni la de visión, pues no alcanzan la existencia real.

Algunos teólogos, intentando superar las polémicas, han afirmado que no hay necesidad de admitir esta noción de futurible y, al desembarazarse de ella considerándola inútil, creen haber resuelto el problema. Pero el tomismo clásico, aunque no es de su propiedad intelectual, ha sostenido siempre la utilidad de esta noción, como veremos más tarde al hablar de la voluntad divina. De todos modos, el futurible no constituye una prueba a favor de la ciencia media. Es verdad, los futuribles tienen una posición muy singular entre todo lo denominado objeto secundario de la inteligencia divina; por un lado, se asemejan a

665 MARÍN SOLÁ, F., “El sistema tomista sobre la moción divina”, en *La Ciencia Tomista*, 32 (1925) 5-54; 33 (1926) 5-74; 321-354. Cf BAVAUD, G., “La doctrine du Père Marín Solá sur la grâce est-elle une concession au Molinisme?”, en *Revue Thomiste*, 58 (1958) 473-483.

los puros posibles porque nunca llegarán a la existencia; por otro, se parecen a los seres existentes porque se encuentran concretamente ordenados a la existencia, conducidos por la virtualidad de las causas ya presentes. Pero justamente esta situación media, desde el punto de vista del objeto, es puramente material y no induce, aún de acuerdo con las exigencias de nuestros conceptos limitados, una ciencia especial por parte de Dios. ¿Por qué? Pues porque lo llamado objeto de la ciencia divina no ejerce realmente ninguna función de objeto en sentido estricto, es decir, ninguna especificación; es siempre un puro término alcanzado por una ciencia independiente de él bajo cualquier título.

Toda la dificultad de la teoría de la ciencia media estriba en poder adjudicarle un medio de conocimiento a dicha ciencia y, en verdad, no existe ninguno porque: o bien los futuribles son conocidos antes de todo acto de la voluntad divina como participables de la esencia de Dios, o bien suponen un querer divino que les da determinación u ordenación concreta a la existencia. Nosotros afirmamos la imposibilidad de esa determinación u ordenación concreta prescindiendo de un acto de la voluntad divina. El hecho de que hayan sido queridos en otra cosa o por otra cosa, en dependencia de una condición que no se realizará, no incluye no se trate ya de puros posibles y, a su manera, no hayan sido queridos. Y, por este lado, se relacionan con la ciencia de visión, la cual supone la intervención de la voluntad de Dios.

Este es precisamente el nudo del problema. Lo realmente importante no es la situación efectiva del término creado o creable —ser existente, futuro condicional o meramente posible—, pues tal término no tiene como hacerse conocer por Dios y constituirse en objeto de la ciencia divina. Importa principalmente aquello por lo cual y en lo cual Dios lo conoce, lo que pueda constituir un objeto de Su ciencia, es decir el “medio” del conocimiento divino. Ahora bien, “lo que hace conocer” a la ciencia divina sólo puede ser divino, so pena de exponernos a hacerla depender de algo distinto de Dios e introducir en Él una pasividad inadmisibles. Cuando se trata de demostrar que lo para nosotros futuro no se sustrae a la intuición de la ciencia de visión, santo Tomás explica que todo cuanto, en un momento dado, llega al ser, es presente a la eternidad. Pero eso sólo resuelve la pregunta formulada sobre la relación de nuestras distinciones temporales con la ciencia eterna; Dios conoce porque todo es presente en su eternidad, aunque para nosotros todavía sea futuro. Saber cómo conoce Dios esos futuros así presentes en su eternidad es una cuestión completamente distinta.

¿Se hacen conocer porque están presentes o, por el contrario, la misma ciencia divina hace que estén presentes? No caben dudas sobre la respuesta a formular: las cosas existen porque Dios las conoce con una ciencia causal. Las cosas están presentes en la eternidad porque Dios las ha llamado a la existencia. ¿Y cómo las llama Dios? Por su ciencia causal o ciencia unida a su voluntad, es decir, por un acto común de la inteligencia y de la voluntad divinas, característica propia de la ciencia de visión, es decir, por el llamado “Decreto Divino”. Este nombre produce en algunas mentes un efecto casi mágico de espanto. Pues bien, significa simplemente aquello que nos ha permitido definir la ciencia de visión: “*adiuncta voluntate*”. Se quiere expresar la siguiente evidencia: antes de la libre elección divina, o sea, sin depender de Dios, nada puede hallarse determinadamente presente en la eternidad porque, de lo contrario, se llamaría a sí mismo a la existencia, se daría a sí mismo el ser, se impondría a Dios.

Con respecto a los futuribles, añadimos: todo cuanto posee una determinación cualquiera por encima de la posibilidad pura, en el mundo así hecho presente en la eternidad, la recibe de la misma ciencia causal y, por consiguiente, del mismo Decreto Divino. En una palabra, para el tomismo, el medio universal o indispensable por el cual Dios conoce todo cuanto sale del estado de pura posibilidad, por poco sea, es su propio Decreto. Cuanto Dios

no conoce en su sola y misma esencia, bajo título de participabilidad, sólo lo puede conocer en su propio acto de querer; de lo contrario, si algo pudiese imponérsele a Dios desde fuera, se haría conocer por Él y lo convertiría en pasivo. No hay término medio alguno posible, es una u otra cosa; por tanto, nada de “ciencia media”.

III.- La insistencia del molinismo

Los molinistas han hecho esfuerzos desesperados para quebrar ese dilema⁶⁶⁶ y asegurar la supervivencia de la ciencia media que, superando la simple inteligencia de los puros posibles, vendría a ser sin embargo independiente, al mismo tiempo, de todo decreto divino. Pero cuando se trata de designarle concretamente un medio de conocimiento, ya no se ponen de acuerdo entre ellos mismos. Han ensayado las explicaciones más diversas y raras, de las cuales expondré brevemente las principales, todas surgidas a raíz del conocimiento que Dios tiene de los futuribles.⁶⁶⁷ Molina (no fue ningún genio), había dejado lagunas por doquier. Veamos el resultado de los diversos sistemas ensayados.

a) Dios conoce los futuribles “in supercomprehensione causae liberae”. Para nosotros hombres, las decisiones tomadas por otro hombre (una causa libre) son absolutamente imprevisibles, al menos con un conocimiento cierto, científico (pues las conjeturas, incluso muy probables, se fundan precisamente sobre lo no libre). Dios, en cambio, ve exhaustivamente la intimidad de la voluntad libre. Conociendo por simple inteligencia a un hombre como todavía puramente posible, Dios ve todas las decisiones que este hombre puede tomar o tomará, aun antes de decretar nada con relación a él; estas decisiones, de las cuales solamente se llevarán a cabo algunas, constituyen los futuribles.

Los tomistas responden: Dios ve esas determinaciones en la causa libre; entonces, esas determinaciones ya están en ella. Si es así, esa causa ya no es libre sino determinada, por mayor sea la multiplicidad imaginada en esta determinación. Mas, por el contrario, la característica propia de una causa libre consiste en que no haya en ella ninguna determinación previa; cuanto más se la conoce, sobre todo si se la “super-comprende”, tanto más indeterminada se la ve. Bajo pretexto de salvar el libre albedrío de una anterioridad del Decreto Divino sobre él, se llega por este camino a destruir su misma naturaleza. Esta respuesta es demasiado clara y perentoria como para que algunos molinistas más agudos no hayan preferido buscar otra solución.

b) Así aparece un *segundo sistema*. No es en la causa libre en cuanto tal donde Dios vería, antes de cualquier Decreto suyo, todo lo que ella hará o haría, sino en la causa libre *situada en tales o cuales circunstancias*. Así, según los diversos mundos posibles, con todas las combinaciones de circunstancias, Dios sabe lo que hará Pedro en medio de tal constelación de circunstancias. El Decreto Divino es posterior, consiste en elegir este mundo en vez de aquel otro; pero la determinación que ha de tomar Pedro la conoce Dios antes de todo Decreto; Dios, por lo tanto, no debe determinar o predeterminar, la acción procede únicamente de Pedro. Este sistema ha gozado y sigue gozando de muchos partidarios.

666 Cf RASOLO, L., *Le dilemme du concours divin*, Romae, 1956

667 Como los jesuitas, que eran prácticamente los únicos molinistas, estaban obligados por sus reglas a defender la ciencia media, muchos de ellos, al no estar para nada convencidos de ella pero no queriendo salirse de la obediencia regular, intentaron explicaciones paliativas, merodeando de esta manera una medida absurda. León XIII los liberó de ese conflicto de conciencia; así surgieron de la Compañía (en la época del neotomismo) ilustres tomistas como Liberatore, Mattiussi, de Broglie y tantos otros.

Los tomistas responden: esta solución es aún peor que la anterior. Ya no se pone determinismo en la misma voluntad “super-comprehensivamente” conocida por Dios, se lo pone nada menos que en las circunstancias: si en tal conjunto de circunstancias Pedro sólo puede obrar de una manera, es evidente que Pedro no es libre. La libertad consiste en que, cualesquiera sean las circunstancias, la voluntad se decide por sí misma, de una manera irreductible a las circunstancias. Además, este sistema resulta atroz: para no decir que Dios nos impulsa hacia el bien o permite la deficiencia de las criaturas naturalmente falibles, se afirma que ha decidido deliberadamente que Pedro se encuentre situado en un medio circunstancial en el cual con toda certeza ha de pecar. Al misterio de la moción divina, tal como lo presentan san Agustín y santo Tomás, se lo sustituye con un Dios antropomórfico que resulta un simple tirano, ladino y calculador. La frase puede parecer fuerte, pero es exactísima.

c) Finalmente F. Suárez —cómo siempre, de acuerdo con su tendencia ecléctica— ha creído encontrar algo novedoso y simple. Según él Dios, anteriormente a todo Decreto, conoce las decisiones libres, futuras y futuribles “*in earum veritate obiectiva*”. Efectivamente, no existe ninguna verdad, necesaria o contingente, de hecho o de derecho, de la cual Dios no sea causa ejemplar desde toda la eternidad. Toda verdad se encuentra, no solamente en la criatura, sino ante todo en Él mismo. Para saber lo que Pedro hace, haría o hará, Dios nada debe decretar; sólo le es suficiente contemplarse o verse a sí mismo. Todo tiene ya en Él su verdad. Las proposiciones contradictorias no pueden ser simultáneamente verdaderas; la verdadera (Pedro peca) se encuentra eternamente en Dios, la falsa (Pedro no peca), en cambio, no (o a la inversa).

Pero ya el viejo Aristóteles se había adelantado, imaginando y respondiendo a esta hipótesis, (considerada por Suárez ufano como “su gran descubrimiento”), en un pasaje comentado por santo Tomás de la siguiente manera: “De dos proposiciones contradictorias y contingentes, ninguna es por sí misma verdadera o falsa, sin lo cual, precisamente, no serían contingentes, pues, de lo contrario, se caería en un determinismo universal. Una de las dos proposiciones no se verifica por sí misma. La cuestión es saber que hará que una sea verdadera y la otra falsa, que una se realice y la otra no. De estas dos proposiciones: «el mundo existe» y «el mundo no existe», ninguna es determinadamente verdadera en sí misma *antes del Decreto Divino*; si alguna de ellas es efectivamente verdadera (en ese caso la primera) *es porque Dios ha querido que lo sea*”.⁶⁶⁸

No conozco nada de más luminoso (¿¡!?) elucubrado en favor de la “ciencia media”. Cabría aquí un estudio interesante de psiquiatría sobre “el miedo a Dios” animador, en el fondo, de todas estas hipótesis. Para evitar decir que el Decreto Divino y, por consiguiente, una premoción determinada, precede a nuestra decisión libre (no con anterioridad temporal, sino de naturaleza) y hace que precisamente sea libre, se recurre a hipótesis de hecho radicalmente destructoras de la misma naturaleza de la libertad que se pretende salvar. Pero, ¡no importa!, la voluntad puede estar sometida a cualquier cosa, basta que no sea a Dios... Es un ejemplo más de lo que podríamos denominar “la teología de la reacción” propia de la contra-reforma. Lutero, Calvino, du Bay y Janssens, conciben la intervención de Dios y de su gracia de una manera destructora de la libertad o el libre albedrío; por consiguiente, se hace necesario sustraer el libre albedrío a la intervención de Dios y de toda gracia intrínsecamente eficaz. ¿Puede darse una solución más estúpida?

668 In 1 Perihermeneias, lect. 14
www.traditio-op.org

Los tomistas han tenido el mérito de persistir en la idea de santo Tomás: sustraer el acto libre a la causalidad divina es suprimirlo, pues es sustraerlo de lo que precisamente le da ser real y verdaderamente libre. El tomismo no busca complacer. “El hombre es libre *a pesar de que* Dios intervenga en cada uno de sus actos”, dicen los molinistas. Nosotros decimos, por el contrario, “el hombre es libre *porque* Dios le concede obrar libremente; de lo contrario, la libertad es ilusoria”. Son dos posturas bastante excluyentes como para ser simultáneamente aceptables.

IV.- Dios y el pecado humano⁶⁶⁹

Resta todavía un problema difícil, paralelo al de la moción divina. ¿Cómo conoce Dios el mal acontecido en el mundo y, por lo tanto, el pecado? Dios —respondemos— conoce las criaturas existentes porque las hace, por su ciencia causal (*adiuncta voluntate*). Ahora bien, el pecado no es algo que Dios pueda querer y menos realizar. ¿Qué conocimiento tiene Dios del pecado?

El mal no tiene naturaleza, es esencialmente una privación de un bien debido. ¿Debido a quién? Al sujeto afectado por el mal y a quien priva de una perfección debida. Subraya santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, que la privación no es una negación pura y simple, sino que se trata más bien de una “negatio in subiecto”, de una negación de algo que un sujeto puede y debe tener. El mal se ha de definir, pues, por el bien del cual priva: la ceguera es la privación de la vista, pero en un sujeto que puede y debe ver. Si negamos que una piedra pueda gozar de la vista, es una simple negación no indicadora de ningún mal en la piedra, pues su naturaleza no le da la visión; si, por el contrario, comprobamos que un hombre o un animal superior están privados del uso de los ojos, al afirmar que no gozan de la vista, designamos una privación que los afecta, privación de la cual son sujetos y constituye un mal para ellos. Así el mal, que no puede definirse sino en función del bien del cual priva, sólo puede realizarse en un bien como sujeto. Lo falso no se funda en la verdad contraria, así como el mal no se funda en el bien contrario, sino en el bien en el cual se sujeta (I, 14,9, 3m). El mal sólo puede ser conocido por y en el bien: por el bien del cual priva y en el bien al cual afecta.

En consecuencia, el bien de la criatura Dios lo conoce porque lo crea con su ciencia causal. No puede conocer el mal, entonces, sino en cuanto afecta, privando del bien debido, a este ser por Él conocido en su querer creador, en su Decreto. Haciendo siempre referencia al orden humano, y en relación al problema más difícil, o sea el mal de culpa, nos preguntamos ahora: ¿cómo conoce Dios el pecado? Veamos, ante todo, la respuesta del tomismo clásico; luego consideraremos las sugerencias de algunos pensadores modernos.

a) El tomismo clásico

¿Cómo conoce Dios mis faltas, no creadas por Él, y de las cuales yo necesariamente soy causa primera? El pecado, en cuanto tal, no tiene una entidad positiva, sino afecta mis actos como una privación, al punto de que ese acto, al cual impulsa la moción divina en todo cuanto tiene de entidad, ya no es igual al acto bueno.

¿Deberemos afirmar, entonces, considerando únicamente la deficiencia de mi acto, que, contrariamente a lo sucedido con las entidades positivas, el mal moral se hace conocer por sí mismo a Dios? ¿O que el pecado, como única excepción entre todas las cosas existentes en el universo, tiene el privilegio de constituir un verdadero objeto de la ciencia divina? Aceptar esto sería renunciar a todos los principios que nos han conducido hasta aquí

⁶⁶⁹ Esto ya fue analizado en el Tratado del Pecado en general, precedente a este Tratado sobre la Gracia.
www.traditio-op.org

y sostener ahora que la ciencia divina puede depender en algo de las criaturas y puede ser pasiva con respecto a alguna de ellas, al menos en lo referente al pecado. Si la criatura se hiciera conocer por Dios como afectada por una privación, se transformaría, al menos bajo este aspecto, en un objeto de la ciencia divina, y entonces no se vería la razón de por qué, “a fortiori”, no pueda ser objeto de esa misma ciencia en cuanto tiene de positivo.

La respuesta tomista es: Dios conoce el mal perturbador de nuestros actos libres, no porque ese mal se lo revele por sí mismo y, menos aún, porque Dios lo quiera positivamente o lo cause — todo lo cual es absurdo —, sino porque Dios lo permite. “La ciencia de Dios es causa de las cosas cuando tiene unida la voluntad de Dios; por consiguiente, no todas las cosas que Dios conoce existen, existieron o existirán, sino solamente aquellas cuya existencia Dios quiere o permite” (I, 14, 9, 3m). *Permite*: ésta es la manera como se realiza para el mal el “voluntate adiuncta” integrante de la ciencia de visión. Dios conoce, pues, el mal en su voluntad permisiva. El único medio que puede objetivar para la inteligencia divina el mal realizado en un sujeto creado es la permisión divina, el “decreto permisivo”, digamos.

Más que en toda otra ocasión, muchos se espantan ahora de la palabra “decreto”; pero, no seamos escrupulosos con las palabras. Lo único que quiere significar ésta es la unión de la ciencia y de la voluntad de Dios en lo llamado por santo Tomás “voluntas permittendi”. “Dios ni quiere que se haga el mal, ni quiere que no se haga el mal, sino que quiere permitir que se haga el mal” (I, 19,9, 3m). El Angélico ha juzgado no ser suficientemente expresivo decir solamente “permite”, pues podría haberse entendido en el sentido de un simple “no-querer”, por eso ha escrito “vult permittere”; y es con toda intención, pues, más adelante, utiliza la misma noción: “La reprobación incluye la voluntad de permitir que alguien caiga en una culpa y reciba la pena de condenación por esa culpa”. Este querer permitir es exactamente lo llamado ahora “decreto permisivo”. Decimos, en lo relativo a los seres creados, que Dios no los conoce porque se encuentran presentes, sino que se encuentran presentes porque Dios los conoce “voluntate adiuncta”, porque existe una ciencia divina causal. Con respecto al mal decimos: Dios no lo conoce porque se haya realizado sin que Él lo sospechara, lo conoce porque permite que ese mal afecte a un sujeto positivamente querido. Por cierto el mal, considerado formalmente como una privación, no es en sí mismo un término directo ni de conocimiento ni de querer, aún cuando fuese solamente permisivo. El mal no puede subsistir por separado; es conocido y permitido en el bien que afecta y por oposición a la perfección de la cual priva. Así el mal moral es ciertamente algo no causado por Dios, pero no algo que escape totalmente de la dependencia respecto de su voluntad, pues Dios podría muy bien impedirlo, no solamente en general sino también en particular y en cualquier clase de pecado del cual se trate; el mal depende de la voluntad divina como permitido y no impedido. “Ni quiere que se haga el mal, ni quiere que no se haga el mal”. Es absurdo pensar que puede querer lo primero; y, si quisiera lo segundo, no podría existir el mal: “sed vult permittere malum fieri”.

b) Opinión de algún moderno

Pues antes le hemos prestado atención tratando de la moción divina, quisiera aludir algunas sugerencias hechas por J. Maritain sobre este problema, continuidad de las anteriores. La preocupación de Maritain, que lo condujo a proponer la teoría de una “motion brisable”, es la de mostrar que el hombre, hasta tal punto es causa primera de su propio pecado, que su deficiencia precede, no sólo la moción a “lo material” del pecado, sino también todo decreto

permisivo concerniente a ese mismo pecado. Admite, ciertamente, por parte de Dios una permisión general de que exista el mal en el mundo: se encuentra incluida en la voluntad creadora que llama a la existencia a seres falibles. Después de la deficiencia, existirá una permisión especial de este pecado, substituyendo la moción quebrantada; pero no existe antes de la deficiencia ninguna permisión particular, ningún decreto permisivo del pecado, porque existe una moción “brisable”, de suyo ordenada al bien.

Pero, en ese caso, nace un nuevo problema: la permisión general incluida en el hecho de haber creado los entes falibles no hace conocer tal pecado futuro como existente, sino sólo como posible; la permisión especial, incluida en la moción siguiente a la deficiencia, supone a esta deficiencia como conocida, no es que la haga conocer. ¿Cómo, entonces, puede Dios conocer esta deficiencia? Maritain responde: Dios ve esta deficiencia en la criatura, conocida a su vez en la ciencia de visión. Esta criatura es vista por Dios en su ciencia causal porque la crea; la ve intuitivamente en su presencialidad, pues, al crearla, se ha hecho presente en la eternidad. La ve, por tanto, fallar sin haber pronunciado ningún decreto, porque Dios no causa esa deficiencia la cual, por otra parte, carece de ser. Pero la objeción a esta respuesta se presenta de inmediato. Este mal no tiene entidad positiva, pero no por eso afecta menos al sujeto; lo hace realmente otro como en el caso de que el acto fuese bueno y será necesario que Dios mismo conceda otra moción. ¿Qué la objetiviza para Dios, pues siendo, para la ciencia divina, este sujeto bueno o malo, sólo puede ser un puro término y no un objeto que se haga conocer? Maritain se resigna a responder: Dios *simplemente comprueba* esta brecha en la integridad del ser y del bien; ve que el bien por Él causado se detiene allí, que su moción “quebrantable” ha sido efectivamente quebrantada. ¿Entonces Dios ha sido sorprendido? Confieso no comprender algo. Porque, si al explicar la moción su tesis para nada me parece madura y coherente, en este caso, por el contrario, Maritain manifestó siempre poseer una total certeza. Pero como no se puede hablar de las cosas sino tal cual uno las comprende, simplemente pienso que no puedo adherirme a tal suposición maritainiana. Compruebo en su tesis una evidente pasividad en cuanto respecta a la ciencia divina. No basta, para excluirla, decir que el mal es “la nada” (*le néant*) y no puede, por lo mismo, ejercer una causalidad objetiva que provoque esta pasividad, pues realmente el mal afecta a su sujeto. Digamos, entonces, es este sujeto en cuanto malo el que se hace objeto para la ciencia divina; y bajo este aspecto, quiérase o no, dejará de ser término puro para convertirse en objeto. Nada divino mediatiza ese conocimiento; en cuanto malo, el sujeto se hace conocer, Dios “lo aprehende”. Y no es solamente este sujeto, pues el mal en el universo es terriblemente activo (a su manera y en virtud del bien desordenado), todo el desarrollo temporal, toda la trama de la historia sufren la influencia del pecado y de sus consecuencias. ¿Sería menester decir, entonces, que Dios conoce todo eso como objeto? ¿Todo este conjunto de determinaciones existenciales, el contorno mismo de la historia, que aparecen en el mundo, se inscriben en la realidad antes de todo conocimiento o querer divino, se imponen a Dios? ¡No, evidentemente no puede ser!...

Concluyo: ni en la línea de la moción, ni en la línea de la ciencia divina, se puede evitar la anterioridad de una permisión divina sobre cada eficiencia particular. “*Nihil enim fit quod aut ut Ipse faciat aut fieri Ipse permittit*”,⁶⁷⁰ decía san Agustín; fórmula retomada por santo Tomás y por el Concilio de Trento. Todo nos conduce ahora a la consideración del querer divino y de su Providencia.

670 “Nada sucede sin que Él lo haga o permita hacerlo”
www.traditio-op.org

Artículo IV

EL QUERER DE DIOS Y SU PROVIDENCIA**I. - El amor de Dios y las criaturas**

La voluntad divina tiene como objeto primero y adecuado la misma esencia divina, la Bondad Increada. Dios ama necesaria e infinitamente su propia bondad. Esto es bien sabido. Pero, ¿cómo se extiende a las criaturas su acto de querer?

A.- La Voluntad Divina

A diferencia de la ciencia divina, la voluntad divina no puede tener referencias a los puros posibles, pues el bien es solamente objeto de la voluntad y sólo se encuentra en las cosas existentes o en las destinadas a existir. Nada existe en la voluntad correspondiente a lo llamado la “ciencia de simple inteligencia”. En la ciencia divina exhaustivamente conocida en sí misma y en sus infinitas participaciones, lo amado por Dios es el ser divino, la bondad infinita. Para Dios, querer una criatura particularmente es hacerla; amarla, es constituir la en su ser y la bondad: es elegirla. Desde el momento en que la voluntad divina interviene con respecto a una criatura cualquiera, ésta es elegida para la existencia; la ciencia sobre ella es inmediatamente causal (*adiuncta voluntate*), dicha criatura ha salido de la pura potencialidad, recibe el ser según la medida de ese amor, de ese querer. Tenemos, pues, aquí dos nociones capitales: a) La prioridad absoluta del amor divino respecto a la bondad de las cosas: Dios no conoce las cosas porque existen o porque son buenas. Jamás la bondad de una criatura puede motivar el amor de Dios, pues es un efecto de ese amor, es su término. Así como la criatura no puede hacerse conocer por Dios (es Dios quien la conoce), tampoco puede constituir un objeto del amor de Dios. El amor divino es siempre esencialmente predilección. b) No puede darse amor de Dios sin un “don real”, sin un término inmediatamente establecido en el ser y la bondad. Decíamos antes: si no existe movimiento en la criatura es porque no existe moción divina. Ahora debemos agregar: si no existe un término realizado u ordenado a existir, es porque no existe querer o amor divino sobre él. Si algo no se puede atribuir a Dios es un amor “platónico” y estéril, pues para Él amar consiste en dar, constituir el término amado en el ser y la bondad. Todo “nuevo amor” querrá significar exactamente “nuevo don”; pero la bondad debe entenderse, lógicamente, de parte del término establecido en la criatura, de ningún modo de parte del querer eterno de Dios. Vemos, pues, el significado del gran principio formulado por santo Tomás: “*nada sería mejor, sino fuese más amado*”;⁶⁷¹ ha de dominar todo el tratado de la gracia. Toda bondad creada, todo grado de bondad, sólo es y sólo puede ser un efecto de un amor que lo precede y lo otorga. En otros términos, decir: Dios ama a éste más que a aquél, es exactamente lo mismo que decir: lo hace mejor dándole más. Nunca, de ninguna manera, la criatura puede ubicarse para hacerse valer delante de Dios, para atraer su amor, es siempre Dios quien la discierne; su amor construye la amabilidad de lo amado, y esta amabilidad existe según la medida del amor que la causa.

B.- La libertad del Amor Divino

De esta manera, el amor de Dios por las criaturas es absoluta y soberanamente libre. Si nuestra voluntad es libre, decíamos antes, es porque se encuentra naturalmente determinada, y de un modo necesario, a querer el bien como tal, o sea, el bien total

671 I, 20, 3.

(universal): a causa de ello todo bien particular se le presenta con deficiencias, como relativizado, incapaz de imponerse; si es querido nunca lo será por la razón única de su propia bondad (pues debería ser de tal categoría que no se pudiera resistir a su atracción), sino en virtud de una elección. Se le quiere, no porque se imponga, sino porque se lo elige, se lo toma como objeto. De manera semejante decimos, análogamente, Dios es libre con respecto a las criaturas, porque la voluntad divina ama ante todo, necesaria y naturalmente, la Bondad Increada, Subsistente; desde ese momento, nada que no sea la bondad Increada puede imponerse a su voluntad; muy por el contrario, solamente puede ser una participación infinitamente alejada y deficiente. Es necesario agregar, cuando se trata de Dios, a diferencia de lo sucedido en nosotros, que aún esos bienes particulares y deficientes no tienen la menor amabilidad si no la han recibido del amor libre de Dios. Nosotros no hacemos la amabilidad de las cosas; nuestro amor es solicitado, provocado por ella; cuando lo hacemos a nuestro modo, es mediante la imaginación y en sueños, sin otorgarle la más mínima realidad. Pero Dios no imagina, no sueña; tampoco puede experimentar la atracción de una bondad creada; ama, y este amor establece en lo real la amabilidad de su término, es decir, su ser de bondad.

C. La gratuidad del Amor de Dios

Esta es la razón por la cual el amor de Dios es perfectamente gratuito, o sea, nunca motivado por la criatura. Sólo en Él se realiza esta paradoja: 1) Quiere las cosas creadas por razón de Sí mismo, de su propia bondad increada, único motivo posible de su amor; no las quiere porque sean buenas, sino porque Él es bueno. 2) Y, por añadidura, nada recibe de ellas, nada adquiere a través de ellas. Su amor es un puro don; no saca ningún provecho. No es más grande ni más feliz por haber creado el mundo. Mientras una criatura no puede dar sin enriquecerse íntimamente, Dios es completamente liberal.

Por consiguiente, se puede afirmar al mismo tiempo: 1) Dios quiere las criaturas “para sí mismo”, pues ellas no pueden ser para Él un motivo de querer. 2) Dios quiere las criaturas “para ellas”, porque al crearlas y colmarlas les hace un bien solamente a ellas, únicamente las enriquece a ellas. Él mismo nada nuevo recibe.

Pero debemos advertir que el término “para” no tiene el mismo alcance en uno y otro caso: en el primero significa el motivo del querer, lo cual entre los escolásticos se llama “causa final”; el segundo, significa el sujeto beneficiado con el amor. Las criaturas no pueden ser nunca, respecto a Dios, un fin o un motivo; pero pueden ser verdadera y plenamente (al menos las personas, porque todo el resto es un medio en relación con ellas) objeto de puro don.

II.- La Providencia y sus designios

Ciencia y voluntad divinas se unen en su relación con las criaturas. La ciencia creadora presupone las intenciones y las elecciones libres de la voluntad divina. Estas, si las consideramos por parte de Dios, nunca tienen en la criatura misma su motivo o su fin: Dios no puede obrar por un fin creado.

Pero tampoco Dios quiere a las criaturas separadamente; construye con ellas un mundo o conjunto ordenado. Quiere el orden interior de este mundo, el cual incluye que una cosa sea para otra: la sustancia para las operaciones, la naturaleza para la gracia, la gracia para la gloria. Se dice: *vult hoc esse propter hoc* (quiere que esto sea por esto); la gloria es un fin para la gracia, la gracia para la naturaleza, etcétera. Pero esto no es un fin para la voluntad divina misma; por consiguiente, es necesario agregar: “*non propter hoc vult hoc*” (no por esto quiere esto). Todo lo que es finalidad se ejerce sobre otras criaturas, jamás sobre Dios, quien no tiene otro motivo salvo Él mismo.

''ε Así el mundo en su conjunto es conducido a su finalidad última a través de múltiples finalidades intermedias subordinadas, según un designio perfectamente ordenado (aunque, desde nuestro punto de vista, el motivo profundo de ese orden se nos escape). Tenemos fundamento analógico para atribuir a la ciencia divina la razón del arte; y a esta misma ciencia, unida a la voluntad divina, como ordenadora y constructora del mundo, tenemos fundamento para atribuirle la razón de la prudencia. Es eso precisamente lo expresado al distinguir el atributo divino de la Providencia, ordenación soberana previsora de todo y cuyo divino gobierno es la ejecución.

II.- La Predestinación

A.- *Planteo del problema*

Existe, pues, una providencia universal englobante de todo designio particular y conducente de todo el conjunto del universo a su fin común: la asimilación a Dios, la manifestación en las criaturas de las perfecciones divinas. En lo íntimo de esta Providencia se podrán distinguir órdenes más particulares, definidos por el fin para todo el conjunto supremo, de modo que no entran en otros órdenes o no se subordinan a otros órdenes sino sólo en su conjunto. De este modo, estamos autorizados para dar un nombre especial a esta parte eminente de la Providencia universal conductora de los elegidos a la gloria: es la Predestinación.

El gran problema del orden providencial, donde vamos a encontrar nuevamente en toda su crudeza los problemas del mal y del pecado, es el de las frustraciones. Será nuestra última consideración antes de continuar con los temas de nuestro tratado.

El problema se formula así: soberanamente independiente y libre, la voluntad divina tiene una eficacia suprema = siempre se cumple. Ninguna causa creada puede obstaculizarla; no puede frustrarse jamás. Sin embargo, una cantidad innumerable de cosas en el mundo no llega a cumplir el objeto al cual evidentemente estaban ordenadas; ciertamente, son ellas las que se frustran; pero, como sólo pueden ser realizadas por Dios, ¿no incide esta frustración sobre la voluntad y la providencia divinas?

Santo Tomás da, ante todo, una respuesta general a este problema, en la cuestión donde trata de la pena debida al pecado. Sostiene allí, de una manera absoluta, que la voluntad de Dios se cumple siempre.⁶⁷² La razón básica es la siguiente: si un efecto puede escapar a la acción de una causa particular (la cual se frustra con respecto a él) es debido a la intervención de otra causa que le impide lograr su objeto. Pero, en este sentido, la causa universal no puede frustrarse, pues la segunda causa particular no estaba menos ordenada por ella que la primera. Lo querido o permitido por la causa universal se ha cumplido. Lo que parece escapar a la ordenación de Dios según un orden particular es inmediatamente asimilado por el orden providencial de otra ordenación. Así, por ejemplo, no se puede escapar al orden de la Providencia, sin caer en el de la Justicia. El efecto definitivamente realizado depende tanto de la voluntad divina cuanto habría dependido de ella el efecto frustrado.

Pero esa respuesta general, perfectamente válida —pues nos muestra como las frustraciones mismas de las criaturas constituyen parte del plan divino y, lejos de alterarlo, lo llevan a cabo—, deja al descubierto, al menos para nuestra mente, una grave dificultad desde el punto de vista de la causa particular frustrada de hecho. ¿Será menester decir que Dios no ha querido seriamente el fin al cual estaba ordenada y la ha creado para que se frustre? El caso más trágico es el del hombre que no alcanza su propio fin, la beatitud eterna. Sin lugar a dudas, la Providencia no se frustra porque la voluntad divina se cumplirá sobre él en ejercicio

⁶⁷² I, 19, 6.

de la justicia mediante el castigo; sin lugar a dudas, también, la frustración del destino sobrenatural de este hombre depende directamente de él y, en su raíz, el pecado es sólo permitido por Dios. Pero, de las dos cosas siguientes, únicamente es posible una de ellas: o bien Dios no ha querido seriamente para él la ordenación a la bienaventuranza eterna y, en ese caso, ¿lo habrá creado solamente para castigarlo?; o bien Dios ha querido seriamente esta ordenación y, entonces, ese acto de su voluntad se ha frustrado, pues no se ha cumplido. Y, si bien es cierto que, por otro lado, atrapa a este hombre como no puede menos de ser, ¿acaso no ha debido cambiar?, ¿cómo podemos considerarlo todavía inmutable?

Se trata de un problema realmente grave en el cual convergen todos los analizados a propósito de la moción o de la ciencia divina. Y es necesario declarar que no podemos esperar una solución completamente comprensible y racional, susceptible de ser comprendida por el hombre situado en nuestro nivel. Debemos recurrir a principios que nos superan y nos introducen en el misterio, a diferencia de los sistemas antropomórficos que sumergen y abandonan al hombre en la angustia del absurdo.

B.- Aproximación teológica

El tomismo ha reflexionado detenidamente sobre este misterioso hecho. Hay algunos principios fundamentales que no pueden dejarse de lado, aunque su aplicación no resulte del todo clara para nuestra limitada capacidad intelectual. Por cierto Dios quiere seria y positivamente esta primera ordenación de las cosas y esencialmente de las personas (a las cuales está subordinado todo lo demás) en orden a su éxito y a su bien total y definitivo. Sin embargo, no quiere para todos la realización efectiva de esta primera ordenación. Mas esto no implica para su Voluntad y su Providencia, imperfección o mutabilidad alguna. La comprensión de esta respuesta depende de la famosa y capital distinción entre *voluntad antecedente* y *consiguiente* (o consecuente) de Dios. Esta distinción ha sido a menudo mal entendida y es necesario presentarla correctamente, tanto más cuando se trata de la raíz misma de la distinción ya presentada entre gracia suficiente y eficaz (en el sentido tomista, por supuesto).

Dios quiere verdaderamente la primera ordenación por la cual tienden a su propio éxito o a su bien total todas las cosas llamadas por Él a la existencia. ¿Por qué? Porque es buena y constituye ya un puro posible. Está determinada a existir en la misma ordenación de la causa realizada, determinada en el sentido en el cual puede serlo una causa naturalmente frustrable, sacada de la nada y mezclada con potencialidad. Este éxito, en el caso de no realizarse, no es precisamente un futuro; sin embargo, tampoco es un mero posible, en el sentido de no-contradictorio, pues está impulsada por el movimiento de una causa creada existente. Es exactamente lo ya denominado un “futuro condicional”. Como la misma causa, está constituida de una manera completamente libre en su bondad relativa, objeto de la voluntad divina. Juan de santo Tomás lo explica de la siguiente manera: “*No está en el estado de pura posibilidad en el que las cosas no son actualmente buenas y, por tanto, tampoco son amadas actualmente: Pero esa misma cosa puede considerarse como ordenada en sus causas y, en cuanto de ella depende, a su efecto, aún cuando ese evento no se siga; luego se encuentra en el estado de ser amada por Dios y tiene las condiciones requeridas para ello, aunque, de hecho, no se trate de un futuro*”.⁶⁷³ Para Dios —decíamos— amar es dar: a estos futuros condicionales Dios les da esta determinación elevándolos por encima de la pura posibilidad y eso mismo ya es amarlos, elegirlos.

673 Commentarium in I, , d. 5^a.
www.traditio-op.org

Y, sin embargo, esos futuros condicionales no se han de realizar; tal flor no dará fruto; tal germen viviente no llegará a eclosionar; ese hombre no alcanzará la salvación. Nos vemos obligados así a establecer una distinción, en la voluntad divina (por parte de sus efectos), de dos órdenes de querer, a los cuales damos nombres diferentes según la diversidad de sus términos.

a) *Voluntad divina antecedente y consecuente*

Con relación a las cosas que alcanzan efectivamente la existencia, la voluntad divina es llamada *voluntad eficaz*, voluntad *simpliciter*, voluntad *absoluta* (cuyo efecto no se encuentra subordinado a una condición) y, más especialmente con una palabra algo oscura pero convertida en un término técnico, *voluntad consecuente* (del latín “consequens”: “ad illam consequitur effectus”). Con relación a las cosas que, aún estando ordenadas a existir condicionalmente no son sin embargo futuros pues no han de existir, la voluntad divina es llamada *voluntad-no-eficaz* (no eficaz con respecto a la realización pura y simple, pero que ya da esa ordenación a existir, característica del futuro condicional), voluntad *secundum quid*, voluntad condicionada y, con una palabra también en este caso convertida en término técnico paralelo al de *consecuente*, *voluntad-antecedente*: este nombre significa que esta voluntad como tal, y bajo este aspecto preciso, precede en orden eficaz al efecto considerado en todas sus condiciones y alcanza la cosa sólo en su bondad esencial, no en su realización. Juan de santo Tomás, quien con mayor esmero y precisión, ha analizado esta distinción (común dentro de la escuela), define una y otra de la siguiente manera

a.1. “*Voluntad antecedente*: Dios quiere un objeto dado en sí mismo y bajo el aspecto preciso según el cual participa de la bondad de Dios, sin considerar ninguna otra circunstancia particular”.

a.2. “*Voluntad consecuente*: Dios, consideradas todas las circunstancias en particular, obra; y así es eficaz; a veces se consideran las circunstancias nacidas de nuestros vicios, a veces no”.⁶⁷⁴

Esta voluntad consecuente será llamada por los teólogos posteriores “voluntad de aprobación” en lo referente a todo lo bueno; y “voluntad puramente permisiva” en lo referente al mal moral.

b) *Aplicaciones de esta distinción*

La distinción entre voluntad antecedente y voluntad consecuente —como vemos— lleva a la consideración de todas las circunstancias. Es clásica, bajo otros aspectos, a propósito de la voluntad humana; baste recordar el ejemplo siempre propuesto por los moralistas: un comerciante, para salvar su vida de un naufragio, arroja al mar todo el cargamento llevado en su nave. Absolutamente hablando, este comerciante prefiere conservar su cargamento de mercaderías; pero, en las presentes condiciones (naufragio), el desprenderse de él se ha convertido en acto de voluntad meramente condicional. De hecho ahora, supuestas esas circunstancias, quiere pura y simplemente la pérdida de lo que querría conservar para salvar esencial (su vida). Su voluntad eficaz (consecuente) llega a sacrificar lo que querría conservar con voluntad ineficaz y condicional (antecedente) ¿Cómo se debe entender esta voluntad en Dios? Ya no podrá tratarse, en lo a Él referido, de acontecimientos accidentalmente hechos presentes no previstos por Él y que le hacen cambiar su voluntad.

⁶⁷⁴ *Ib.* n° 10.

Dios crea un mundo ordenado y jerarquizado, un mundo en el cual ha querido que existiese el movimiento, la variedad y la libertad. Eso supone la existencia, entre los diversos seres componentes del mundo, algunos choques y, por el mismo hecho, para algunas causas la victoria y para otras el fracaso. Dos líneas de causalidad al encontrarse se estorban. Todo esto concurre al orden y al bien del universo. Pero esto implica que el primer ordenamiento y destino de algunos seres puede ser obstaculizado; es un mal para ellos, pero para el conjunto puede ser la condición de un gran bien, de la existencia de mejores éxitos. La maravillosa prodigalidad de la vida vegetal y animal solamente es posible por medio de la lucha. Cuando consideramos, por ejemplo, una flor en sí misma, reputamos bueno para ella alcanzar su fruto; pero, cuando consideramos el conjunto de las circunstancias formadoras de la historia de este momento, puede resultar bueno que esa primera ordenación no llegue a realizarse sino deber disponer de ella de otra manera, aunque sólo fuese cortarla para adornar un altar, o permitir que el árbol al cual pertenece tenga más vigor sin ella.

Corresponde a la perfección del universo estar coronado por un orden de criaturas participantes de la inteligencia y de la libertad divinas, poseedoras de la soberanía y del dominio sobre su propio destino. Por cierto la libertad no significa pecado; pero libertad creada implica defectibilidad congénita y es natural que un ser falible pueda fallar alguna vez. Dios podría prevenir toda deficiencia, construir un mundo de personas en el cual el pecado no tuviese lugar; pero ¿no faltaría entonces una dimensión? Dios no ha querido hacer del mundo de las personas un grupo de monaguillos de inocencia todavía incólume, no ha hecho un mundo para reír, en el cual todos los hilos hayan sido tendidos a fin de lograr un desarrollo agradable y edificante. Dios ha establecido su plan de conjunto teniendo en cuenta todas las dimensiones propias de cada criatura. Lejos, pues, de disminuir al hombre y aplastarlo, nuestra concepción de las cosas muestra que Dios lo ha tomado terriblemente en serio. Ha dejado a la vida humana el peligro de poder construir su grandeza; no se ha tomado el trabajo de quitar tal o cual cosa que puede transformarse en piedra de tropiezo o de escándalo. Y bien se ha dicho: las obras de Dios son “totalmente indemnes a todo arreglo apologético...”

Así, si los consideramos en sí mismos, cada uno de los seres del universo, y en especial cada persona humana, llevan en sí mismos una ordenación al éxito o a su bien perfecto; esta ordenación, en cuanto tal, es querida por Dios y esto se intenta expresar cuando se afirma que Dios la ama en sí misma y sin otra consideración. Pero, situada en el orden del universo, cada criatura se encuentra además rodeada de una muchedumbre de circunstancias diversas, donde ya no se trata precisamente del éxito de cada una de ellas, sino de aquello que constituirá efectivamente la marcha de la historia. Eso supone una elección eficaz de lo que se ha de ser realmente y no ya la simple complacencia de aquello que podría ser y sería si...

Decimos, pues, por una parte, que cada cosa es querida por Dios, con su bien perfecto, con *voluntad antecedente*, constitutiva de un amor positivo formalmente existente en Dios;⁶⁷⁵ por otra, que lo realmente acontecido no escapa de manera alguna al orden universal de la Causa Primera, y es querido por Dios con *voluntad consecuente* y soberanamente eficaz respecto a todo lo bueno y positivo, y permisiva solamente respecto de todo lo malo.

La voluntad de Dios *se cumple siempre* en cuanto voluntad consecuente —la única ocupada en la realización de las cosas—, no puede frustrarse, ni por la oposición —algo imposible— ni por la deficiencia, permitida por un bien mayor y recuperada en otro orden particular de Providencia, donde brillan también la Justicia y la Misericordia.

675 Esto Báñez no llegó a entenderlo bien y por eso escribe que “se encuentra en Dios tan sólo metafóricamente”.

En cuanto antecedente, la voluntad divina *no se cumple*, y no tiene que cumplirse; no queda, sin embargo, como suspendida frente al objeto como en un estado imperfecto de veleidat, sino que se cumple en la voluntad consecuente según la libre elección de Dios, sea realizando la primera ordenación ya amada antecedentemente, sea permitiendo una deficiencia recuperada en otro orden.

Por lo dicho antes, comprendemos ahora porque la gracia, en la cual el amor de Dios se expresa como don efectivo, llega a su término sólo en cuanto gracia eficaz; precisamente en cuanto meramente suficiente sólo llega a preparar como un poder próximo el efecto que ha de producir la gracia eficaz anterior. Ambas distinciones están relacionadas.

Así será menester afirmar: de la misma manera que existe en Dios, en el plano de la antecedente, una voluntad salvífica universal (voluntad positiva de la salvación de todos y cada uno de los hombres), así también no hay ningún hombre que no reciba los socorros suficientes para salvarse; pero, del mismo modo que la voluntad consecuente se cumple para algunos permitiendo una deficiencia procesadora de su exclusión de la salvación cual castigo de sus pecados, la gracia suficiente, en cuanto tal, puede ser esterilizada por la deficiencia efectiva, y la gracia eficaz, ofrecida en la gracia suficiente, será entonces recusada y reemplazada por la moción material al pecado.

Para terminar, volvamos al problema presentado siempre por sí solo a quien reflexiona sobre la predestinación y la gracia: ¿Por qué Dios permite el pecado de Pedro? ¿Por qué no lo conserva en el bien con su gracia Providente? El rechazo de la gracia eficaz, hemos dicho, es siempre una pena: pena de pecados anteriores, pero pena también del mismo pecado al que concierne, pues hay un sentido según el cual rechazar la gracia está precedido lógicamente por nuestra deficiencia. Pero hay algo precedente, a la vez, al rechazo y a la deficiencia: es la permisión divina. Esta simple preservación no puede ser, bajo título alguno, causa de nuestro pecado; somos nosotros quienes pecamos, con un pecado que Dios podría prevenir y no impide. ¿Por qué no lo impide? ¿Por qué permite la caída de Pedro, cuando previene la de Pablo? A esta pregunta —hace notar santo Tomás— se puede responder de dos maneras o, mejor, la pregunta misma puede ser considerada desde dos planos diversos: en particular, por éste o aquél (*quare istum trahat et istum non trahat?*), o de una manera general.⁶⁷⁶

A la pregunta general: ¿Por qué Dios permite el pecado?, podemos responder: por hechos de conveniencia muy elevada. A fin de que no falte en el conjunto del universo el orden de los seres disponentes de sí mismos, y éstos no pueden menos de ser defectibles; por tanto, no les es connatural estar siempre preservados de toda falla por una prevención divina, de ninguna manera debida. Además, el orden de las cosas se encuentra coronado por la presencia en el mundo de un Dios encarnado y redentor: “¡Oh feliz culpa!”. Pero, en definitiva, no podemos asignar a la voluntad divina un motivo ajeno al mismo Dios.

En cuanto a la pregunta particular sobre la salvación de este hombre mientras aquél muere abandonado en su pecado, no tiene ninguna respuesta a nuestro alcance: es un misterio de elección, cuya única razón de ser es el Divino Beneplácito. “*Homo non debet scrutari rationem divinorum iudiciorum cum intentione comprehendendi, eo quod excedant rationem humanam*”.⁶⁷⁷

III. Otras consecuencias perfectivas de la gracia

⁶⁷⁶ *In Rm* 9, 20; lect. I, n° 4.

⁶⁷⁷ *Ib*, n° 789.

Además de la Filiación Divina, elemento preponderante de lo que causa en nosotros la gracia divina, existen otras perfecciones complementarias y derivadas de ella, no propiamente dogmáticas pero estrechamente vinculadas con la tradición doctrinal de la Iglesia y con una especial incidencia práctica en la vida espiritual del cristiano. Voy a referirme a algunas de ellas de particular importancia.

A) La gracia santificante nos convierte en templos de Dios

Este tema es más propio del Tratado de la Santísima Trinidad, cuando se habla de las “misiones” de las divinas personas, pero tiene íntima relación con el misterio de la gracia como su más próximo fundamento. Recordemos aquellas palabras que del Evangelio de san Juan: “Si alguien me ama cumplirá mis mandatos, y mi Padre lo amará y vendremos a él y estableceremos en él nuestra morada”.⁶⁷⁸ Nuestro Dios, es decir, Uno y Trino, inhabita el alma del Justo. Esta inhabitación se le “apropia” al Espíritu Santo al ser efecto del amor benevolentísimo de Dios, y el Espíritu Santo procede “in divinis” por modo de amor.⁶⁷⁹

Esta inhabitación importa un nuevo modo de ser de la Trinidad en nosotros (no sólo del Espíritu Santo, de quien se dice ser el “enviado”, según pretenden Petavio, Tomasino, Schell y otros): dicha inhabitación es por la gracia, en cuanto ella nos vuelve idóneos para conocer y amar a Dios “quasi” experimentalmente con un conocimiento y amor todavía imperfectos “in via”, pero perfectamente fructivo “in Patria”. Así Dios Uno y Trino es poseído, *nos inhabitat*: nos convertimos en “templo del Dios vivo”.⁶⁸⁰

Tal presencia de Dios como objeto conocido y amado, constituye también el fundamento de la amistad entre Dios y los justos, cosa manifestada principalmente en la caridad. La amistad es un mutuo amor de benevolencia, fundado en una comunicación. Esa comunicación se obtiene por el don de la gracia, la cual nos hace aptos para mantener una conversación (κοινωνία) con Dios y participar de su beatitud, imperfectamente “in via”, perfectamente “in patria” cuando gracia y caridad ya estén consumadas.⁶⁸¹

Los justos por la gracia de siervos se convierten en “amigos”,⁶⁸² se hacen “familiares” de Dios,⁶⁸³ es decir, gozan de la familiaridad con Dios como si fuesen de la misma familia; esta relación sponsalicia frecuentemente aludida por la Sagrada Escritura,⁶⁸⁴ es la máxima perfección a la cual puede llegar la amistad con Dios.

B) La gracia causa la herencia propia de la filiación

Esto lo hemos explicado ya al distinguir entre los efectos de la adopción humana y los de la divina.

C) La gracia viene acompañada de las virtudes teologales, las virtudes morales infusas y los dones del Espíritu Santo

Es ésta una afirmación de vieja data dentro del catolicismo. Sobre la necesidad de esos actos de estas virtudes para los adultos justificados, no caben mayores objeciones. Pero aquí no nos referimos a los actos sino a los hábitos, perfectivos de las potencias, que

⁶⁷⁸ Jn 14, 23

⁶⁷⁹ Cf Rm 9, 11; 1 Co 3, 16; 6, 19

⁶⁸⁰ 2 Co 6, 16

⁶⁸¹ II-II, 23, 1

⁶⁸² Jn 15, 13

⁶⁸³ Ef 2, 19

⁶⁸⁴ Cf Sb 7, 14; St 2, 23; Mt 9, 15; Jn 3, 29; 2 Co 11, 2; etcetera. Cf DORSAZ, A., *Notre parenté avec les Persones Divines*, Esschen, 1922.

convierten tales actos en connaturales para ellas. Por los actos, producidos bajo la moción de la gracia actual, el hombre se dispone para la gracia; sobreviniendo la gracia habitual, a través de los actos suscitados e informados por la misma gracia santificante, se perfecciona y completa la justificación. Estos actos provienen de los hábitos infundidos con la gracia habitual.

Que se den hábitos infusos de fe, esperanza y caridad, parece corresponder a *fe definida*, después del Concilio de Trento. Se dudaba si los niños, incapaces de actos, recibían no obstante la gracia habitual y “las virtudes en cuanto hábitos”.⁶⁸⁵ Pero el Concilio de Vienne (a. 1311) había declarado: “Mas como respecto al efecto del bautismo en los niños pequeños se halla que algunos doctores y teólogos han tenido opiniones contrarias, diciendo algunos de ellos que por la virtud del bautismo ciertamente se perdona a los párvulos la culpa, pero no se les confiere la gracia, mientras afirman otros que no sólo se les perdona la culpa en el bautismo, sino que se les infunden las virtudes y la gracia informante en cuanto al hábito, aunque por entonces no en cuanto al uso; nosotros empero, en atención a la universal eficacia de la muerte de Cristo que por el bautismo se aplica igualmente a todos los bautizados, con aprobación del sagrado Concilio, hemos creído que debe elegirse como más probable y más en armonía y conforme con los dichos de los Santos y de los modernos doctores de teología la segunda opinión que afirma conferirse en el bautismo la gracia informante y las virtudes tanto a los niños como a los adultos”.⁶⁸⁶

Finalmente el Concilio de Trento, hablando de la justificación del impío, enseña que por los méritos de Cristo le es concedida, pues “por el mérito de la santísima pasión, *la caridad de Dios se derrama por medio del Espíritu Santo en los corazones (Rm 5, 5)* de aquellos que son justificados y queda en ellos inherente (Can. 11). De ahí que en la justificación misma, juntamente con la remisión de los pecados, recibe el hombre las siguientes cosas que a la vez se le infunden, por Jesucristo, en quien es injertado: la fe, la esperanza y la caridad”.⁶⁸⁷ Nótese que el Concilio no utiliza el término “virtudes” (hábitos permanentes), para no dirimir una polémica acerca de esto entre las escuelas, sobre todo por parte de aquellos que negaban la distinción entre gracia y virtudes. Pero ¿qué otra explicación puede darse? La infusión sólo puede originarse con los hábitos, no con los actos; porque solamente los hábitos arraigan permanentemente, no los actos transitorios. Por otro lado, el lenguaje de la misma Sagrada Escritura corrobora esta opinión. Habla de la fe, la esperanza y la caridad como de hábitos permanentes y de actos transitorios: la caridad *se infunde (Rm 5,5)*; “nunca muere” (*I Co 13, 8*); “ahora *permanecen* la fe la esperanza y la caridad, estas tres; pero la mayor de ellas es la caridad” (*I Co 13, 13*).

Que las virtudes teologales se requieren en el justo, resulta de la proporción que debe darse en el mediar entre las facultades operativas (entendimiento y voluntad) y el fin sobrenatural, al cual el hombre ha sido elevado y al cual debe tender con sus actos. Y así como en el orden natural a las criaturas humanas Dios provee no solamente el moverlas hacia sus actos naturales, sino también el proporcionarles formas y ciertas virtudes, principios de los actos, de modo que por sí mismas se inclinen a tales movimientos; en el orden sobrenatural sucede algo similar: “Conviene que se sobreañadan al hombre divinamente algunos principios por los cuales de tal manera se ordene a la beatitud sobrenatural, como por los principios naturales se ordena al fin connatural, no, sin embargo, sin la ayuda divina. Y

685 Dz. 140.

686 Dz 483.

687 Concilio de Trento, sesión 6, cap. 7; Dz 800.

www.traditio-op.org

tales principios se denominan virtudes teologales”. Por ellas nos ordenamos a Dios, conociéndolo como conviene, esperando en Él y amándolo.⁶⁸⁸

Algo semejante podemos afirmar de la infusión de las virtudes morales: la proporción entre los medios y el fin. Escribe santo Tomás: “Es conveniente que los efectos sean proporcionados a sus causas y principios. Todas las virtudes, tanto intelectuales como morales, que nuestros actos adquieren, proceden de algunos principios naturales preexistentes en nosotros. En lugar de esos principios naturales, Dios nos confiere las virtudes teologales, por las cuales nos ordenamos al fin sobrenatural. Por eso es necesario que también a estas virtudes teologales respondan otros hábitos divinamente causados en nosotros, que se relacionen con las virtudes teologales como las virtudes intelectuales y morales a los principios naturales de las virtudes”.⁶⁸⁹ De donde deducimos que las virtudes morales son concedidas como auxilio de las virtudes teologales a fin de que alcancen su fin de un modo connatural y perfecto.⁶⁹⁰

En cuanto a la infusión simultánea de los dones del Espíritu Santo, se trata de una sentencia menos probable que las anteriores. Pero éste —opinamos— es un tema a tratar cuando se hable de estas perfecciones especiales.⁶⁹¹

688 I-II, 62, 1; cf 110, 2. Las virtudes teologales se infunden junto con la gracia; no antes. Esto es cierto con respecto a la caridad, inseparable de la gracia aunque distinta a ella (se sabe que Escoto no opinaba del mismo modo). La fe y la esperanza informes pueden existir sin la gracia y la caridad, y ser infundidas antes que ellas; pero en ese caso no tienen razón de virtudes perfectas y “el que recibe de Dios la fe sin la caridad, no es sanado simplemente de la infidelidad, porque no se remueve la culpa precedente de infidelidad, pero es sanado relativamente en cuanto cesa de cometer tal pecado” (II-II, 6, 2, 3m). El célebre principio luterano de la justificación por la sola fe sin las obras, podrá caer fácilmente en esta “justificación relativa”. Creo que —actualmente— los luteranos han entendido esto y por ello en muchos se ha dado un cambio de postura (cf la ya citada “Declaración Conjunta”). Cf MEERSCH, E., “La grâce et les vertus théologiques”, en *Nouvelle Revue Théologique*, (1937) p. 22 sgts.

689 1-2, 63, 1

690 Esta opinión teológica parece insinuarse en varios textos de la Sagrada Escritura, por ejemplo 2P, 3 y 8; Sb 8, 7; Jr 31, 33; Ez 11, 19. Pero, si estas virtudes morales se infunden con la gracia y la caridad, también se pierden al perder la gracia y la caridad (cf I-II, 65, 2). Cf BERNARD, R., “La vertu acquise et la vertu infuse”, en *Vie Spirituel*, (1935), “Supplement”, p. 25 sgts.; “La vertu infuse et le don du Sain Esprit”, IBIDEM, p. 65 sgts.; LANFRANCO, A., *La necessità delle virtù morali infuse secondo santo Tommaso*, Casale Monferrato, 1946; NOBLE, H.D., *L’amitié avec Dieu*, Saint Maximin, 1932; PARENTE, P., *De gratia et virtutibus*, Roma, 1946, etcetera.

691 Cf mi libro *Por el Heroísmo a la Felicidad*, ed. CIEB, Buenos Aires, 1992 (ver bibliografía, pp. 209-215); cf también ALDAMA, J.A., “¿Habló el Concilio tridentino de los dones del Espíritu Santo?”, en *Estudios Eclesiásticos*, 20 (1946) 241-244; “Los dones del Espíritu Santo. Problemas y controversias en la actual teología de los dones”, en *Revista Española de Teología*, 9 (1949) 3-30; DE GORGE, I., *Nature de dons du Saint Esprit (dons, carismes, fruits, beatitudes) d’après saint Thomas et les Epîtres de saint Paul*, Avignon, 1930; FERRERO, M., *Los dones del Espíritu Santo* (tesis doctoral), Manila, 1941; HAUSER, F., “Los dones del Espíritu Santo a la luz de la Sagrada Escritura”, en *Revista Bíblica*, 14 (1952) MENÉNDEZ REIGADA, I., “Necesidad de los dones del Espíritu Santo”, en *La ciencia Tomista*, (1940-1941); PHILLIPON, M.M., “Les dons du Saint Esprit chez saint Thomas”, en *Revue Tomiste*, 59 (1959) 451-483; etcétera.

CAPÍTULO VI

LOS EFECTOS DE LA GRACIA

ARTÍCULO I LA JUSTIFICACIÓN

I.- LA JUSTIFICACIÓN EN LA SAGRADA ESCRITURA

El término “justificación”, tal como lo entendemos hoy, aparece sólo en el Nuevo Testamento y únicamente en dos autores: Pablo y Santiago. Resumiremos la doctrina del primero y luego la del segundo.⁶⁹²

A) La justificación en san Pablo

El sustantivo “justificación” sólo se halla tres veces en los escritos de san Pablo (*Rm* 4, 25; 5, 16; 5, 18); en cambio “justificar” está ampliamente consignado en dichos escritos, donde aparece unas veintiséis veces, siendo de notar que exactamente se utiliza paralelo a la palabra “justicia”; figura predominantemente en *Rm* y *Ga*, es decir, las epístolas donde el Apóstol polemiza con la doctrina judaica referida a la salvación, y en consecuencia con su propio pasado. Por eso, para definir exactamente el concepto de justificación en san Pablo, es necesario ante todo exponer la *concepción judía*.

El *sistema judío de salud*, por muy diferenciado sea en sus pormenores, estriba en la *tesis fundamental* de que el hombre es capaz por sí mismo de cumplir la ley. Y *el que cumple la ley es justo*. La justicia por ende, es obra propia del hombre, mérito suyo en el sentido estricto de la palabra. Y es de notar que el cumplimiento de la ley no se entendió como una actitud totalitaria, sino en el sentido de los actos particulares de cumplimiento de la ley, de las obras de la ley, a las cuales se contraponen cada una de las transgresiones de la misma. La suma de cumplimientos y transgresiones de la ley decide en cada caso si el hombre es o no justo. El juicio sobre este resultado final lo da Dios en la muerte o en el último juicio. Aquel cuyo balance es positivo, es justificado por Dios, es decir, es reconocido justo y recibe parte de la vida del mundo venidero. El otro es condenado. Hasta qué punto se entendía mecánicamente este sistema, lo prueba la famosa discusión entre las escuelas de Sammay y el

692 Este artículo debe estudiarse después de una atenta lectura de la q. 113 de la I-II. A continuación enumero algunos trabajos, por el orden alfabético de sus autores, que sirven de complemento al estudio de esta cuestión: BELLARMINO, R., *De iustificatione*, Venecia, 1721; CAPERAN, L., *Le problème du salut des infideles*, Paris, 1912; CAVALERA, I., “Le Decret du Concil de Trente sur la justification”, en *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, (1918) p. 231 sgts.; CRISTIANI, L., “Reforme”, en *DTC*, 13, 2020-2097; CRÓNICA DE LA XVIII.SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGÍA, “Problemas en torno a la justificación”, en *Revista Española de Teología*, 18 (1958) 426-441; DALMAU, J.M., “La justificación, eje dogmático de Trento”, en *Razón y Fe*, 131 (1945) 79-97; IDEM, “La teología de la disposición a la justificación en vísperas de la revolución protestante”, en *Revista Española de Teología*, 6 (1946) 249-275; DEDIEU, J., “Protestantisme”, en *DTC*, 13, 850-907; DE VEGA, A., *Tridentini Decreti de iustificatione: expositio et defensio*, Colonia, 1872 (1a. edición Venecia, 1548); IDEM, *Opusculum de iustificatione*, Venecia, 1546; LAGRANGE, M.J., “La justification d’après saint Paul”, en *Revue Biblique* (1914) p. 321 sgts. NEVEUL, E., “De la justification”, en *Revue Apologetique*, (1932), p. 25 sgts.; OLAZARÁN, J., *Documentos inéditos tridentinos sobre la justificación*, Madrid, 1957; PERELLA, CM., “De iustificatione secundum epistolam ad hebreos”, en *Biblica*, (1933) 1-21; 69-150; SCHULTES, R.M., “Circa doctrinam sancti Thomae de iustificatione” en *Angelicum*; TOBAC, E., “Le problème de la justification dans saint Paul et dans saint Jacques”, en *Revue d’histoire ecclésiastique*.22 (1926) 797-805; XIBERTA, B.F., “La causa meritoria de la justificación en las controversias pretridentinas”, en *Revista Española de Teología*, 5 (1940) 87-106.

Hillel sobre la suerte de aquellos cuya balanza se equilibra entre buenas y malas obras. La primera cree que Dios condena en ese caso al hombre; la otra sostiene que, en consideración de los merecimientos de los padres, quienes hacen inclinar la balanza hacia el lado positivo, Dios justificará a ese hombre.

El judaísmo conoce ciertamente la idea de *gracia y perdón de los pecados*, pero esa idea no desempeña papel alguno en la justificación. Justificación es aquí un *acto externo de reconocimiento de una realidad previa*. El hombre no se hace justo por la justificación ni la justicia surge propiamente de ese acto de reconocimiento, ni consiste en él, sino es reconocimiento de una justicia previamente dada y ya existente. La doctrina judía de la justificación pudiera objetivamente formularse en esta tesis: *el justo es declarado tal por Dios*. Con ello queda también dicho que la justificación no es gracia, sino mérito absoluto del hombre, algo que Dios le debe al hombre y a lo cual el hombre tiene estricto derecho.

Por su formulación y por su fondo, la doctrina paulina de la justificación es la antítesis radical de la concepción judía. En todo caso, se ven diferencias esenciales en su concepto de la justificación. Pablo está de acuerdo con la concepción judía de que sólo los cumplidores de la ley son justificados en el último juicio (*Rm 2, 13*). El término “justificar” tiene aquí, evidentemente, la misma significación que en terreno judío: declarar justo, reconocer como tal. Este significado tiene también en esta expresión de Pablo: “De nada tengo conciencia, pero no por eso estoy justificado” (*ICo 4, 4*). O en esta otra: “Dios es el que justifica”, a saber, en su juicio (*Rm 8, 33*). Es significativo aquí que el término opuesto sea “condenar”.

Pero, en general, Pablo entiende la justificación como un acto *dentro del tiempo*. Esto se ve claro por el hecho de que pueda hablar de la justificación hasta en forma de pasado: “Hemos sido justificados” (*Rm 5, 1.9*). Dios ha justificado a los predestinados en el decreto eterno. El ser creyente (y aquí se incluye también el bautismo) es principio y causa de la justificación (*Ga 2, 16; Rm 3, 21-26; 2 Co 5, 18-21*). Decimos que esta justificación dentro del tiempo no es idéntica con la justificación escatológica o del tiempo final. También al justificado le espera un juicio según las obras (hay numerosas corroboraciones, como por ejemplo: *Rm 2, 16; 14, 10 s.; ICo 9, 23-27; 2Co 10; Ga 6, 7-10; Flp 2,12*)

Pero no sólo *por su enclave temporal*, sino también *por su fondo*, el concepto de justificación en Pablo se distingue del concepto judío. Según la tesis judía, sólo el justo es declarado tal. Pablo establece la tesis contraria: Dios justifica al impío (*Rm 4, 5*). Con ello se introduce algo enteramente nuevo en el concepto paulino de justificación y, es claro, tampoco la estructura interna de la idea de justificación puede quedar intacta. Como Pablo emplea el mismo verbo *46∇4 T̄, “justificar” tanto para la justificación escatológica o final como para la justificación intra-temporal, y su tesis es la negación de la del judaísmo posterior, se ha de suponer sin más que usa esa palabra en todas partes con el mismo sentido, o sea, concretamente el de declarar justo. Esto significa que, aun dentro del uso intra-temporal, entiende Pablo la justificación como una sentencia judicial de Dios sobre el hombre. Pero este juicio o sentencia no es el mero reconocimiento de una realidad ya dada, sino crea esa misma realidad: el hombre pecador se convierte, por este juicio de Dios, en justo. Tan realmente como por el pecado de Adán se hicieron los hombres pecadores, así exactamente se han hecho justos por la obediencia de Cristo (*Rm 5, 19*). Como por la parte del paralelo histórico de salud (Adán-pecador) no hay apenas lugar para un “como si”, tampoco por la otra parte (Cristo-justo). *Ser justificado y alcanzar la justicia* es para san Pablo objetivamente lo mismo. O mirado desde Dios: *justificar es imputar la justicia* en el sentido de concederla (*Rm 4, 2-5*). Se halla en la misma línea que la expresión justicia de Dios, en la cual efectivamente está contenida la justicia como don de Dios, en parte es sólo una perfrasis de lo designado por Pablo en otros casos con el término justificación. De ahí, entender la acción

de justificar en el sentido de hacer justo corresponde al fondo real de la idea paulina de justificación, aun cuando formalmente el concepto está tomado del ámbito forense y significa “declarar justo”.

Pero con esto no está dicho lo último y decisivo sobre este concepto. La cuestión crucial es qué entiende Pablo por *hacer justo*. Si se parte del pasaje tan frecuentemente citado de *Rm.* 4, 8, pudiera parecer que para él justificar es lo mismo que no imputar el pecado (“Bienaventurado el varón a quien Dios no imputa el pecado”). Eso resultaría nuevamente por adoptar un sentido puramente forense. Justificar equivaldría a absolución de culpa, y justificado se identificaría con estar absuelto. Esta interpretación podría incluso apoyarse en el hecho de que, en este contexto, Pablo da, por decirlo así, una definición del concepto de justificación y que además en el versículo precedente se describe la justicia con la frase: “Bienaventurado el hombre a quien se le perdonan sus iniquidades y cuyos pecados quedan cubiertos”. Pero contra ello se ha de observar que Pablo cita aquí la palabra de un Salmo (32, 1ss), cuyo texto no tiene por qué comprender toda la extensión del concepto de justificación. Es menester más bien recurrir al material completo ofrecido por las epístolas de Pablo sobre el tema justificación y, sobre todo, también las ideas paralelas con las cuales el Apóstol describe el hecho de la redención, y así aparece claro que justificación no es solamente absolución de culpa y remisión del pecado, sino incluye mucho más. Así como justicia significa liberación interna del pecado, (*Rm.* 4,5) así también justificación quiere decir liberación interna del pecado. Es significativo que sólo tres veces (*Rm.* 4, 7; *Col.* 1, 14; *Ef.* 1, 7), y una de ellas como cita, habla Pablo de perdón de los pecados, formulación por lo demás muy frecuente en la primitiva predicación cristiana. Esto se funda evidentemente en que la remisión de los pecados parece expresar más el perdón de la culpa, cuando a Pablo lo que le interesa principalmente es la liberación interna del pecado y del poder del pecado. Tampoco para Pablo es el pecado solamente culpa; la esencia del pecado está en una torcida actitud interna del hombre. Pecado significa desvío de Dios y soberbia del hombre que pone en sí mismo su gloria. De ahí que justificación y, consiguientemente, liberación del pecado, significa íntima transformación del hombre en un nuevo espíritu querido por Dios. En *ICo.* 6, 11, clama Pablo a la comunidad: “Pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios”. Aquí un concepto aclara el otro sin ser posible una precisa delimitación objetiva. Por eso es importante que la santificación sea mencionada aún antes que la justificación. Como lo muestra la fórmula “En el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios”. Se trata de los efectos del bautismo. Y, por eso, en el sentido de Pablo, es posible y necesario aducir sus explicaciones en *Rm.* 6 con su innegable realismo respecto al morir del bautizado al pecado, como aclaraciones y consecuencias de su doctrina de la justificación. Apenas si es posible expresar con más realidad y fuerza la interna liberación del pecado, cosa hoy incluso reconocida por todos los exegetas. Por eso, también en *ICo.* 6, 11 (cf *Ga.* 3, 23 ss.; y *Flp.* 3, 9) se estrella contra todo intento de señalar en Pablo dos doctrinas de salud separadas e independientes: una, jurídica, con una justificación puramente forense a base de la fe como centro, y otra mística, que parte de los sacramentos y del ser en Cristo y enseña el perdón real de los pecados y la santificación interna. La doctrina de la justificación y de los sacramentos forma más bien en Pablo una unidad primigenia e inseparable, por más que la síntesis conceptual de estos dos elementos no se haya llevado hasta lo último.

Justificación y recepción de la justicia son para Pablo cosas idénticas. De ahí se sigue también para el concepto de justificación el fondo religioso moral que puede mostrarse como componente esencial de su concepto de justicia. Como la justicia incluye en sí la integridad moral, la santidad fundamental y la posibilidad de una vida sin pecado, así también la

justificación en Pablo es un obrar de Dios que otorga al hombre esa transformación interna para una nueva vida. Todo esto se significa cuando Pablo designa la justificación como “justificación de la vida” (*Rm* 5, 18)

La palabra *46∇4 T̄, empleada por Pablo para designar la justificación, está tomada de la lengua jurídica. En el griego profano tiene la significación de considerar justo, juzgar, condenar; en los LXX, en cambio, sirve para traducir los más diversos conceptos hebreos — muy distintos aun por su fondo— sobre todo en la forma pasiva: tener razón, ser justo, ser puro. Muy a menudo se usa con la significación de *declarar a uno justo* (por sentencia judicial). En este caso se piensa siempre en el justo que merece realmente este juicio y, por tanto, es ya realmente justo. La palabra no se emplea en el sentido de hacer justo. También Pablo emplea esta palabra para indicar un juicio de Dios sobre el hombre. Pero, por la cosa misma recibe la significación de hacer justo, pues el juicio de Dios omnisciente y omnipotente da al hombre algo que lo libera realmente del pecado y lo levanta al estado de justicia creado por Dios.

A la tesis judía de que el hombre se justifica por razón de las obras de la ley, lo cual es decir por razón de una prestación propia, Pablo opone la antítesis de que el hombre se justifica *no por razón de las obras de la ley, sino por la fe*, lo cual quiere decir por pura gracia. Pablo muestra, sobre todo con el ejemplo de Abraham (*Rm* 4, 1-8; *Ga* 3, 6), que, de acuerdo con el testimonio de la Escritura, no se funda la justificación del hombre en las obras de la ley, sino en la fe (*Rm* 1, 17; *Ga* 3, 11). Tampoco cabe suponer que el hombre se justifica tanto por las obras como por la fe, pues ambas son magnitudes distintas y diametralmente opuestas entre sí (*Ga* 3, 12; 5, 4). Pero la razón decisiva para la doctrina de la justificación en el Apóstol es su inteligencia de la muerte expiatoria de Cristo como revelación del obrar saludable de Dios, y la idea de allí resultante sobre la irremediable perdición de la situación humana antes de Cristo y sin Cristo. Ningún hombre, ni siquiera el judío, con sus obras de la ley es capaz de vencer el pecado y ser justo delante de Dios; por el contrario está reducido a la gracia justificante de Dios la cual, en la muerte y resurrección de Cristo, se hizo realidad objetiva (*Rm* 3, 24-26) y se comunicó a los hombres por la fe (*Rm* 3, 24-26). Sólo con esta justificación recibe también el hombre la posibilidad y la fuerza para cumplir la ley, es decir, para vivir en justicia (*Rm* 8, 1-13).

B) La justificación en Santiago

La Epístola de Santiago trata de la justificación en 2, 14-26. El problema de este pasaje radica en que, aparentemente, enuncia una contradicción formal con la concepción del apóstol Pablo en *Rm*. 3, 20 y en *Ga* 2, 16; allí dice: “Ningún hombre es justificado por las obras de la ley”, y en *Rm*. 3, 28: “El hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley”. Santiago, por el contrario afirma: “Ya veis que el hombre se justifica por las obras y no sólo por la fe”. Esta impresión se acrecienta todavía porque tanto Pablo como Santiago aducen como prueba escrituraria el ejemplo de Abraham (*Gn*15, 6), pero en sentido opuesto: Pablo en favor de la tesis de que la justicia estriba sólo en la fe sin las obras de la ley; Santiago en pro de la concepción, aparentemente opuesta, de que son precisamente las obras el motivo de la justificación. Es notorio que Lutero, en su lucha contra la justicia de las obras y en favor del Evangelio puro, es decir, paulino, negó por este motivo la canonicidad a la epístola de Santiago. Hoy la misma exégesis protestante se ha vuelto más sobria y reconoce, si bien con cierta reserva, que no puede hablarse (2, 22) de oposición formal e insalvable entre la doctrina de los dos apóstoles; la aparente contradicción (1, 27) se resuelve sin más tan pronto se reconoce que Santiago no puede ser interpretado partiendo de Pablo, sino que las dos series de enunciados tienen un punto de partida y un fin ideal esencialmente distintos. Las

ideas decisivas de justificación, fe y obras, tienen en uno y otro apóstol sentido distinto. Pablo habla como teólogo, y, en su polémica con el judaísmo, quiere ofrecer una exposición doctrinal del camino de la salud; a Santiago, en cambio, sólo le interesa la práctica de la vida cristiana, es decir, la realización de la moral cristiana que para él, de acuerdo con el Evangelio, tiene por norma y consumación suprema el mandamiento del amor al prójimo (2, 8). Si para Pablo la justificación es el hecho fundamental que eleva el hombre pecador al estado de la justicia, para Santiago significa la vida moral del ya justificado en el sentido paulino y el reconocimiento de la vida por Dios. Las obras rechazadas por Pablo como base de la justificación son las de la ley antigua, entendidas como una prestación por la que el hombre merece la justificación. Las obras de las que habla Santiago son las obras del amor al prójimo (2, 8-16) y de la piedad (2, 22) que ha de ejercitar el cristiano, es decir, el ya justificado en sentido paulino. Finalmente, Pablo entiende por fe justificante la entrega de todo el hombre a Dios. Ahí se incluye la aceptación de los postulados morales del Evangelio. Es la fe que obra en el justificado por la caridad (*Ga* 5, 6). La fe contrapuesta por Santiago a las obras, es una fe puramente teórica, la mera adhesión racional a una doctrina que no influye más en una vida: una fe muerta (2, 17-26). Puede compararse con la fe infecunda de los malos espíritus (2,19). Objetivamente, Santiago y Pablo se hallan en el mismo plano. No pueden entenderse, consiguientemente, las explicaciones de Santiago como polémica contra Pablo mismo. Pero probablemente están dirigidas contra un paulinismo falsamente entendido que negaba en sentido libertino la necesidad del obrar moral para los cristianos y aprovechaba respecto de ello determinadas fórmulas de la predicación paulina. Él mismo tuvo que precaver a menudo contra tales falsas interpretaciones de su doctrina.⁶⁹³ Volveremos más detenidamente al comentario teológico de estos textos.⁶⁹⁴

II.-LA JUSTIFICACIÓN EN LAS REFLEXIONES TEOLÓGICAS POSTERIORES. LA INTERPRETACIÓN DE SANTO TOMÁS

Ésta es la última parte del tratado de la Gracia, es decir, la que se ocupa de analizar sus efectos en el hombre. Ya hemos considerado, al hablar de las divisiones de la gracia, la distinción entre gracia “operante” y “cooperante”. En cuanto operante, la gracia habitual nos hace *justos*: es la justificación. Como cooperante, nos vuelve capaces de actos sobrenaturalmente *meritorios*, proporcionados a la salvación eterna: es el mérito.

1.- La justificación del impío, efecto de la gracia operante

1.1 Noción de justificación

Todo cuanto sabemos del estado presente de nuestra naturaleza así como de nuestra vocación permanente a la vida eterna, nos muestra que el primer efecto de la gracia debe ser el de liberarnos de dicho estado para concedernos la justicia sobrenatural. Se trata de nuestra primera entrada en el orden de la gracia, de nuestra constitución en nuestro primer ser

⁶⁹³ Rm 3, 8; cf también 2P 3, 16.

⁶⁹⁴ La “Declaración Conjunta” (DC) no añade mucho a estos textos, ni los comenta. Probablemente los considere doctrina básica y común de donde surge toda concepción teológica de la justificación. Tobac, E., ha analizado bastante a fondo este tema en su artículo “Le problème de la justification dans saint Paul et dans saint Jacques”, en *Revue d’Histoire Ecclésiastique*, 22 (1926) 797-805. Sin embargo en la “Declaración Conjunta” de católicos y luteranos (ver “Anexo”) se citan otros pasajes tanto del Antiguo como del Nuevo Testamentos, que avalan la doctrina expuesta allí sobre la justificación.

sobrenatural (trátese de la estrictamente primera, trátese de una nueva entrada, si habiéndola perdido, tenemos necesidad de recuperarla). Se entiende, pues, por qué se vincula este efecto primordial a la gracia en cuanto operante: es una obra en la cual la naturaleza nada puede hacer, todo viene de Dios. Por cierto un adulto entra vital y libremente en este movimiento espiritual, pero de ninguna manera tiene la iniciativa. Nada de cuanto podemos hacer en nuestro nivel lo postula; sólo participamos siendo elevados, como movidos por la gracia que recrea nuestro corazón y nos impele a uno de esos actos enteramente primeros, independientes de todo proceso humano anterior. Esta constitución en gracia es, a su modo, un comienzo absoluto. En el artículo 1 de la cuestión 113 de la I-II en realidad santo Tomás se propone lograr una definición de la justificación. Por eso afirma que no hablamos de cualquier tipo de elevación a la gracia (como podría ser, por ejemplo, la de Adán inocente) sino de aquella cuyo sujeto es *un peccador*. Se trata, por tanto, de una pregunta intencional. La consecuencia de esto es que la justificación supone ante todo el perdón o remisión de los pecados. La justificación puede tener un sentido pasivo: el del acceso a la justicia. Entonces expresa un cambio, una mutación, que puede ser considerada tanto en su devenir (“justificari”), cuanto en su término (“justificatum esse”).

La justificación presenta diversos aspectos, según los cuales se le asignan nombres diferentes:

Renovación y curación del alma: “renovatur a vetustate peccati”; “sanatur ab infirmitate”⁶⁹⁵: expresiones casi técnicas en el latín de san Agustín y en el de la liturgia.

Vocación: existe una vocación *exterior*, un llamado, el conocimiento de la predicación evangélica, y una vocación *interior*, gracia actual que mueve y despierta el alma. Esta gracia de vocación puede, a su vez, ser una gracia conducente a los primeros actos perfectamente salvíficos (por ejemplo, iluminación de la fe, atrición, etcétera): se dice entonces que ella es solamente vocación *suficiente* por relación a la justificación. Si, por el contrario, otorga la justificación, se trata de una vocación *eficaz*. Esta vocación eficaz no es otra cosa que la misma justificación, pero la significa a partir de su causa.

Santificación: La justicia en la cual acaba la justificación es una santidad: la gracia santificante. Se podría, en la misma línea, sin dejar el lenguaje de santo Tomás (“solus Deus potest deificare...”) y concordarlo con un vocabulario preferido por los griegos: hablar de *divinización*.

1.2. Los elementos de la justificación

Toda esta interpretación del fenómeno de la justificación, de acuerdo con los principios fundamentales expuestos por san Pablo, trae aparejada (tenemos siempre en cuenta la lectura de santo Tomás) una serie de elementos secundarios, pero exigidos por el hecho mismo sobrenatural del influjo de la gracia. Estos son, en resumen, los siguientes: la infusión de la gracia, la intervención del libre albedrío humano, la necesidad del acto de fe, la detestación del pecado por parte del hombre y la remisión de los pecados por parte de Dios. Así los enumera, al menos, el Angélico. Haremos un breve comentario sobre cada uno de ellos.

1.2.1. La infusión de la gracia

⁶⁹⁵ “Renovado de la vejez del pecado”; “sanado de la enfermedad”. No es fácil darle en castellano toda la fuerza que tienen estas antiguas fórmulas latinas.

Obsérvese el realismo de esta conclusión. Es una convicción muy firme de santo Tomás. Duns Escoto sostendrá posteriormente que, por lo menos en virtud de su potencia absoluta, Dios podría muy bien remitir los pecados sin infundir la gracia, dejando al hombre en una especie de estado neutro. La teología nominalista de los siglos siguientes acentuará este desliz, que prepara la noción luterana de una justificación por pura no-imputación del pecado e imputación extrínseca de la justicia de Cristo. Para santo Tomás es ininteligible y, por lo tanto, imposible, aun en virtud de la potencia divina absoluta, porque es contradictorio que el pecado sea remitido sin la infusión de la gracia. Y esto por dos razones: a) La remisión del pecado implica por parte de Dios un amor especial, amor que nada cambia en Él, pero tiene un efecto real en la criatura y sólo puede ser designado por este efecto. Fuera de eso, solamente se puede agregar la siguiente afirmación: pues para Dios amar es dar, transforma realmente en amable un ser que no tiene amabilidad anterior a ese don. No se puede concebir de otro modo un amor especial de Dios para un pecador sino incluyendo el tránsito de este pecador a un nuevo estado real.⁶⁹⁶ b) Para quien está desprovisto del estado de gracia (todo hombre en la situación presente de la humanidad), este efecto especial de amor de Dios que borra el pecado es necesariamente la gracia misma, porque es precisamente por ella como el pecado mortal supone, no su simple ausencia, sino su privación. No existe actualmente para el hombre ninguna entera rectitud posible al margen de la gracia, no existe término medio entre el estado de gracia y el estado de pecado. Esta concepción, siempre mantenida por la teología católica, es reiterada por la “Declaración conjunta”.

1.2.2. *La intervención del libre albedrío*

Dios no nos trataría como hombres, si al elevarnos a la gracia, no nos hiciera consentir en ella. Dios mueve a cada criatura según el modo connatural de ésta, sin violentarla, pues no es un agente del mismo orden que ella: “La voluntad divina debe entenderse como al margen de todo el orden existente de los seres, abarcando todo ser y sus diferencias...”.⁶⁹⁷ Y el acto libre es una de las diferentes realizaciones del ser, una realidad; es, además, una de las más altas perfecciones naturalmente comunicables a la criatura, una de las cuales la asimilan más cercanamente a Dios: si pudiera escapar de la causalidad divina no sería nada. Convertirse en justo es para el hombre un fruto de la gracia habitual operante; pero implica al mismo tiempo, en el adulto, una gracia actual, también operante, la cual mueve y convierte su libre albedrío con una eficacia tan soberana que, lejos de suprimir la libertad de su acto, se la otorga. Pero ya hemos explicado antes todo esto.

1.2.3. *La necesidad de la fe*

No podría existir justificación sin fe teologal; y, pues el libre albedrío debe intervenir, esto no puede suceder sino bajo una luz proporcionada al acto sobrenatural que debe emitir. La única luz posible “in via” es la fe. También están implicadas otras virtudes y acuden para enriquecer este mismo acto, siempre bajo la gracia operante: esencialmente las tres virtudes teologales, y particularmente la caridad. Si se nombra primordialmente la fe, es porque ella es la primera “ordine generationis”, supuesta por las otras, y también porque el vocabulario mismo de la Escritura la pone particularmente de relieve, no enfrentándola a la caridad sino, por el contrario, incluyéndola. De este mismo vocabulario pretenderán los reformadores del siglo XVI extraer la idea de una salvación por

⁶⁹⁶ Cf 110, 1.

⁶⁹⁷ “Voluntas divina intelligenda est ut extra totum ordinem entium existens, profundens totum ens et differentias eius”. (SANTO TOMÁS, *in I Perihermeneias*. Lección 14).

la fe sin las obras. Pero se trata evidentemente, para san Pablo, de la fe operante por la caridad y no de aquella que, aun suficiente para transportar las montañas, no sirve para nada sin la caridad (*ICo*, XIII). Otros son los problemas provocados por el concepto de fe implícito, pero analizarlo corresponde al tratado de la fe. Santo Tomás cita un texto de san Pablo que no deja lugar a dudas: “Justificados, pues, por la fe, tenemos paz con Dios por mediación de nuestro Señor Jesucristo, por quien en virtud de la fe hemos obtenido también el acceso a esta gracia, en que nos mantenemos y gloriamos, en la esperanza de la gloria de Dios”.⁶⁹⁸

1.2.4. La detestación del pecado por parte del hombre

Dado que el tránsito del estado de pecado al estado de justicia implica un consentimiento libre, éste no puede producirse sin un despego voluntario del pecado, o sea, el acto de contrición, inmediatamente animado por la caridad. Se consiente al mismo tiempo en el alejamiento del estado abandonado (del pecado) y en el acceso a un nuevo estado (de la gracia). Es como el anverso y el reverso de un mismo acto, amor de Dios y contrición del pecado.

1.2.5. La remisión de los pecados por parte de Dios

Resulta sorprendente, a primera vista, que santo Tomás considere como término último de la justificación la remisión de los pecados antes que la constitución en gracia. Otros autores han explicado muy bien este hecho, por ejemplo el cardenal Cayetano,⁶⁹⁹ quien escribe: “En toda mutación, el orden de la naturaleza por parte del agente exige que de dos cosas que se encuentran en el término «ad quem», vale decir, la inducción de la forma intentada y la expulsión de su opuesto, primero se dé la inducción de la forma, luego la expulsión de su opuesto... Así en el movimiento de la justificación del impío, el término «ad quem» contiene en sí dos cosas, es decir, la inducción de la justicia y la remisión de la culpa, y ésta tiene el último lugar”. Y eso es característico de la justificación del impío. Cuando la justificación (don de la gracia santificante) se hace sobre un sujeto inocente (Adán en su creación, la Santísima Virgen, el alma de Cristo), termina en la sola justicia, es una simple generación. En nosotros termina en una *justicia que expulsa un estado opuesto de culpa*, un estado contrario. Con toda esta exposición logramos una noción completa de la justificación. Es ciertamente rica y compleja. Es un efecto de la gracia en cuanto operante, porque es un comienzo absoluto en el ser sobrenatural. En el niño sólo existe el don de la gracia habitual, que borra el pecado original. Es Cristo quien obra y lo incorpora a Él. Por el acto de su Jefe, el niño subsiste en adelante en estado de justicia, ya no es más pecador, ahora es justo. En el adulto, al mismo tiempo que le es dada la gracia habitual la cual tendrá, en cuanto operante, este efecto de convertirlo en justo, es menester sea suscitado por la gracia actual operante un acto libre de una gran riqueza psicológica y moral: fe, caridad, contrición, etcétera. Y precisamente porque la gracia habitual ya está allí, elevándolo en su ser, este acto libre así emitido bajo una gracia actual operante es ya perfectamente meritorio; no puede merecer la gracia habitual misma, que ya está en él y le permite merecer (ahora como cooperante), pero sí merece la gloria.

1.3. Caracteres de la justificación

⁶⁹⁸ *Rm.* 5, 1-2; SANTO TOMÁS, I-II, 113, 4, 3m.

⁶⁹⁹ En el Comentario de I-II, 113, 6.

Orden interno de los elementos de la justificación: Las consideraciones a efectuar ahora suponen algunas nociones normalmente estudiadas en Filosofía de la Naturaleza. Sólo diré lo indispensable. No se trata de conceptos de palpante actualidad, pero sí útiles y también convenientes, incluso para estudiar otros temas, como el misterio de la transubstanciación. Aquí haremos mención solamente de lo concerniente a la justificación. La sucesión es diversa para los seres que están sometidos al tiempo y para los otros que se hallan por encima del tiempo. Para estos últimos (los ángeles) existe solamente, además de su propia duración denominada *evo*,⁷⁰⁰ un tiempo “discreto”, no ajustado a ningún tiempo continuo. Me referiré sólo a los primeros. El tiempo continuo, medida del movimiento propiamente dicho, está reservado al mundo de los seres corporales, del “ens mobile”. Es verdad que, por su esencia espiritual, el alma humana es supra-temporal; pero en virtud de las necesidades propias de sus operaciones, vinculadas con los fantasmas, está sometida al tiempo.⁷⁰¹ Así como en lo interno de una cantidad continua (supongamos: una línea) no existe término en acto, ningún punto que ejerza el oficio actual de terminación (sin lo cual no habría una línea, sino dos tocándose por sus extremidades), de la misma manera no hay, en el tiempo continuo, instante en acto. El instante comienza o termina un tiempo dado, que no puede estar compuesto de instantes. Así como el punto pertenece a lo no-extendido, que no es una parte de la línea, de modo semejante el instante, por definición, pertenece a lo no-sucesivo, no es una parte del tiempo. Como el punto, es indivisible. Designar un punto sobre una línea equivale a dividirla, y terminar actualmente una parte; señalar un instante en la sucesión continua, equivale a detenerla allí, y terminar una parte del tiempo. Y así como no pueden existir dos puntos que no estén separados por una parte de cantidad continua, tampoco pueden darse dos instantes sin estar separados por algún tiempo, aunque sea ínfimo: los dos instantes, como los dos puntos se confundirían. Supongamos un ser corporal en posesión de una forma, y considerémosle desde el punto de vista de su duración, esencialmente sucesiva. La forma comienza por un primer instante, una duración temporalmente mensurable. Comienza “per primum sui esse”: en su primer instante ella ya es. Si, bajo el influjo de un agente externo, esta forma debe ser reemplazada por otra (generación-corrupción) ¿cuándo cesa la primera y comienza la segunda? La primera había comenzado por un primer instante, en el cual ya era, un instante intrínseco a su duración, su primer “esse”; pero no terminará por un instante intrínseco que sería su último “esse”, porque el instante en el cual la otra comienza su primer “esse” no puede identificarse con el último instante en el cual se encuentra todavía la precedente: dos formas opuestas no pueden coexistir en el mismo sujeto; y el segundo instante no puede tampoco seguirse inmediatamente sin un tiempo intermedio, porque, en ese caso, los dos instantes se identificarían. Mas, durante ese “tiempo” en el cual la forma siguiente todavía no está, es menester que la precedente aún se encuentre allí, no pudiendo la materia quedar sin forma: El instante que termina el tiempo de la primera forma debe, pues, serle intrínseco, no acaba en un último instante en cual todavía estaría, sino en un último tiempo; no termina en un último “esse”, sino en su “primum non esse”, es decir, el primer instante intrínseco de la siguiente. Me parece lógico, por tanto, que santo Tomás, hablando de la justificación le aplique este esquema y se haga estas dos preguntas: 1) ¿La justificación del impío se produce en un instante o en forma sucesiva? 2) ¿La infusión de la

700 Según los teólogos, y también muchos filósofos antiguos, se dan tres medidas analógicas para los seres existentes: el *tiempo* (medida de los seres que tienen un principio y un término), el *evo* (medida de los seres espirituales (que tienen un principio pero no un término) y la *eternidad* (medida del Ser que no tiene ni principio ni término, o sea, solamente Dios).

701 Para comprender esto es necesario recurrir a la doctrina aristotélico-tomista sobre el origen de las ideas.
www.traditio-op.org

gracia constituye, según el orden de la naturaleza, el primero de los elementos que comprende la justificación del impío? Todo el nervio contenido en su respuesta a la primera pregunta es el siguiente: la infusión de la gracia, con la disposición última que comporta, es instantánea, porque, ni por parte de Dios, quien infunde y a quien nada se resiste, ni por parte de la constitución en gracia, nada exige la menor sucesión temporal; por el contrario, todo postula la coexistencia, la instantaneidad. Además, sobre este último punto, completa su argumento en la respuesta a una dificultad.⁷⁰² El obrar es la expansión inmediata del ser; del uno al otro se da sucesión temporal sólo cuando este obrar implica una operación en sí misma sucesiva porque es necesario todo un proceso de preparación, pues la acción es movimiento. Pero este no es el caso del alma congraciada; sus operaciones espirituales son instantáneas por sí mismas. De allí procede que, bajo la misma acción divina son concedidas a la vez la forma y su operación; ésta última es al mismo tiempo: en el orden de la causalidad material, disposición última a la forma, y, en el orden de la causalidad eficiente y formal, primer efecto de esta forma. El alma es constituida a la vez en su ser y en su obrar de gracia, *en el mismo instante*; ya que, por una parte, al implicar cambio de fin último, supone un acto sobrenatural de libre albedrío, y, por otra parte, este acto sobrenatural emana del ser de la gracia, y ése es el motivo por el cual ya es meritorio. En cuanto a su respuesta a la segunda pregunta, acabamos de excluir toda sucesión temporal entre los diversos elementos pertenecientes a la justificación del impío. Es, por consiguiente, en la sola prioridad o posterioridad de naturaleza donde es menester encontrar el principio de la ordenación de estos múltiples elementos. No hay, pues, en el contenido de la respuesta de santo Tomás otro misterio que el de la teoría general de la *relación entre la forma engendrada y la disposición última a esta forma*. La única particularidad estriba en que, en el presente caso, la disposición última es un acto del libre albedrío el cual, psíquicamente uno, tiene varios valores morales relacionándose simultáneamente con Dios por un acto de fe y de amor y contra el pecado por un acto de detestación o de contrición. Acabamos de explicar que esta particularidad no impide la instantaneidad del movimiento, más bien, por el contrario, la postula por un nuevo título (el carácter instantáneo en el brote de las actividades espirituales). Entre estos diversos valores morales existe un orden de naturaleza: porque se ama a Dios se detesta el pecado. Santo Tomás no confunde de ninguna manera *forma* y *moción*, como interpretan algunos. Solamente se mantiene fiel a su filosofía general. Por el contrario, si olvidase la presencia de la gracia-forma ya no se comprendería nada.

2. Excelencia de la justificación

2.1. *Es la mayor de las obras de Dios.*

Me remito literalmente a la explicación de santo Tomás (I-II, 113, 9). Agrego esta piadosa reflexión de Cayetano⁷⁰³: “Ten ante tus ojos siempre, día y noche, que el bien de la gracia de uno es mejor que el bien de la naturaleza de todo el universo, y continuamente considera la condenación inminente al despreciar este gran don que te ofrece”.

2.2. *No es necesariamente obra milagrosa* ⁷⁰⁴

Para explicar esto santo Tomás acude a una triple consideración de las llamadas “obras milagrosas”: a) Por parte de la potencia del agente: en este sentido, afirma

⁷⁰² Cf I-II, 113, 7, 4m. Cf FLICK, M., *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, Roma, 1947 (no explica el tema sin cierta ironía).

⁷⁰³ En el *comentario* del artículo citado.

⁷⁰⁴ Respecto al concepto de milagro consultar I, 105.

que toda obra divina se puede denominar milagrosa; b) En cuanto la forma inducida está por encima de la natural potencia de la materia: en este sentido “la justificación del impío no es obra milagrosa, porque naturalmente el alma del hombre es capaz de la gracia” (cita a san Agustín);⁷⁰⁵ c) Según el modo como alcanza a producirse el efecto: así la justificación puede darse de modo milagroso o no. Debe comprenderse bien a santo Tomás; al declarar, con san Agustín, que el alma es “naturaliter capax gratiae”; de ninguna manera reduce la gracia a la naturaleza o al orden de las cosas a las cuales la naturaleza puede aspirar por sí misma. Solamente intenta subrayar que, entre todas las criaturas del universo, solo el hombre (junto con el ángel) posee una naturaleza capaz de ser elevada a la gracia y de recibirla (en ese punto la opone al milagro) por una inserción que no trastorna ninguna causalidad natural y en nada la violenta.

III. LA CRISIS LUTERANA Y LA JUSTIFICACIÓN

De este tema vamos a tratar a continuación (abarcando la doctrina de la gracia en general), donde, además de resumir la doctrina de Lutero, comentaré tanto el Decreto del Concilio de Trento sobre la justificación, como la reciente “Declaración Conjunta de luteranos y católicos sobre la doctrina de la justificación”. Deseo, así, al tema de la justificación agregar la consideración de dos puntos estrechamente vinculados y comentarlos: 1) El dogma anti-luterano de la gracia definido por el Concilio de Trento; y 2) La reciente “Declaración conjunta de luteranos y católicos sobre la doctrina de la justificación”. Creo necesario establecer un parangón entre estos dos puntos.

1. EL DOGMA ANTI-LUTERANO DE LA GRACIA

Las formulaciones dogmáticas, ya trascritas (Capítulo 1, Artículo 2) de los textos de Cartago y de Orange, eran funcionalmente anti-pelagianas. El *Indiculus de Gratia Dei*, hacia el final del siglo V, presentaba la posición de la Iglesia de Roma y la formulaba “contra nocentissimos liberi arbitrii defensores”.⁷⁰⁶ En ese entonces únicamente existían enemigos por el lado del naturalismo, por olvido del pecado original y exageración de las fuerzas del hombre, a quien se quería atribuir al menos la posibilidad de comenzar completamente solo el camino de la salvación. Se les oponía, con estilo agustiniano, que, si el hombre caído se dirige siempre a las cosas “secundum arbitrium voluntatis” (según el arbitrio de su voluntad), queriéndolo y de una manera que lo torna completamente responsable, este arbitrio no ha perdido, por la falla original, su “libertad” más preciosa, la “libertas a peccato”, el “posse non peccare”. Le es devuelta por la gracia de Cristo, a quien en adelante únicamente pertenece permitir recobrar, tanto la iniciativa de todo bien salvífico como la perseverancia en dicho bien. Se puede decir que san Agustín no planteó en sus perspectivas propiamente metafísicas el problema de lo por nosotros llamado el libre albedrío, libertad de elección propia de la naturaleza. Su perspectiva permanece invariablemente histórica y religiosa. Dentro de esta perspectiva agustiniana, sin rechazarla en modo alguno, pero tomando toda su sustancia, es como los doctores medievales y, con mayor nitidez, santo Tomás, han introducido distinciones indispensables a propósito de estas dos nociones, naturaleza y libertad. Pues bien, el siglo XVI debió asistir al renacimiento del agustinismo en sus fórmulas originales,

⁷⁰⁵ Cf MATTIJS, M, “Quomodo anima humana sit naturaliter capax gratiae secundum doctrinam sancti Thomae”, en *Angelicum*, 1938, 175 sgts.

⁷⁰⁶ “Contra los muy dañinos defensores del libre albedrío”(Dz 129).
www.traditio-op.org

pero un agustinismo sistematizado a ultranza, y que, confrontado tal cual a fórmulas nacidas en otra perspectiva completamente distinta, parecía no solamente ignorarlas (como si fueran problemas aún no planteados), sino simplemente negarlas, como si se respondiese con ello a los mismos problemas. Surgieron de esa postura afirmaciones absolutamente inaceptables; son ante todo las siguientes:

* Sobre la impotencia radical de la naturaleza, no solamente respecto del bien salvífico, por considerarla históricamente, sino de todo bien, incluso natural;

* Sobre la servidumbre del libre albedrío, el cual ni siquiera puede elegir, porque está dominado por la atracción de la codicia;

* Sobre la permanencia del pecado original aún después del bautismo, porque se lo identifica con la concupiscencia;

* Sobre el carácter totalmente extrínseco de una justicia que no puede ser sino la de Jesucristo y, en consecuencia, sólo nos es atribuida;

* Sobre la imposibilidad para el bautizado de merecer verdaderamente, pues siempre permanecerá pecador y decir lo contrario sería derogar los méritos de Cristo, único Salvador;

* Sobre el carácter idolátrico del culto a los santos y la vanidad de una confianza cualquiera en sus méritos, pues no los tienen, etcétera.

Fue tarea del Concilio de Trento definir la fe católica contra semejantes pretensiones, al menos bajo la primera y más virulenta, la de los reformadores y particularmente de Lutero. Se trata de una obra inmensa que, por la ley de gravedad de las cosas, abordaría un gran número de puntos doctrinales, necesariamente vinculados con la idea profesada sobre la gracia, por ejemplo la naturaleza y el papel de los sacramentos, la trascendencia del bautismo y de la reconciliación (penitencia).

En otra obra⁷⁰⁷ he analizado de cerca el Decreto concerniente al pecado original. Tiene esto capital importancia porque, tomando las cosas desde su raíz, adquiere una especie de comando sobre el conjunto de las posiciones ulteriormente formuladas, y especialmente sobre el Decreto central sobre la justificación.⁷⁰⁸ Este Decreto es demasiado largo para transcribirlo aquí. Lo dejo al interés del lector. Puede ser muy útil, a quien interese informarse más sobre este tema, la lectura del artículo sobre la justificación del D.T.C., cuya segunda parte pertenece a Rivière, gran estudioso del Concilio. Me conformo con señalar lo que me parece esencial.

El mencionado Decreto comprende 16 capítulos, a los cuales se vinculan 33 cánones de condenación (préstese mucha atención a esto, para comprender luego nuestro comentario a la “Declaración conjunta”). En él se distinguen tres partes, porque, desde el punto de vista de Dios, quien nos hace justos, se pueden distinguir tres “justificaciones”: La primera es la más importante: la constitución en gracia en el sentido utilizado en nuestro tratado (el Concilio consagra a este tema los nueve primeros capítulos y los diecisiete primeros cánones). La segunda significa el crecimiento de la justicia en el justificado (cap. X al XIII y cánones 27 a 30). La tercera habla de la recuperación de la justicia en un bautizado que ha perdido la gracia por el pecado (Capítulos XIV y XV, con los que se vinculan los cánones 27 a 30). El canon 33 consagra el conjunto del Decreto. En lugar de seguirlo en detalle, prefiero subrayar las aseveraciones esenciales del Dogma anti-luterano de la gracia.

A) La realidad del libre albedrío

⁷⁰⁷ *Justicia original y frustración moral*, ed. Abeledo Perrot, Buenos Aires, 2000.

⁷⁰⁸ Concilio de Trento, *Decreto sobre la justificación*, Sesión VI (del 18 de Enero de 1547). Dz 792a y siguientes.

Aun en el estado en el cual se encuentra el hombre caído, la libertad, el *libre albedrío*, no es una palabra vana; de ninguna manera se ha perdido

canon 5. “Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulo sine re, figmentum denique a satana invecum in Ecclesia, anatema sit”.⁷⁰⁹

Es verdad que el hombre no puede, sin una gracia que le prevenga (canon 3), lograr ningún bien salvífico; pero, bajo esta gracia, no permanece inerte, consiente, coopera (canon 4). Por cierto esta palabra no tiene aquí la acepción técnica particular de acuerdo a como la hemos opuesto al caso de la gracia “operante”; tiene un sentido común por el cual la gracia no supe toda acción de la voluntad, sino la suscita, de suerte que de todos modos, cualesquiera sean las discusiones de Escuela, la voluntad coopera. Mas no puede, sin la gracia, realizar ningún bien salvífico (sobrenatural); sin embargo es verdaderamente el hombre quien se decide libre y completamente solo al mal, no se trata de que Dios lo empuje; sólo hay, por parte de Dios, permisión.

Canon 6. “Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas mala facere, sed mala opera ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae quam vocatio Pauli, anatema sit”.⁷¹⁰

A esta realidad del libre albedrío se vincula la cuestión de las preparaciones a la justificación. El Concilio reitera que tienen su principio en la gracia: “per excitantem et adjuvantem gratiam”.⁷¹¹ Y entra a enumerar largamente sus diversos actos: fe, temor, comienzo del amor, detestación del pecado, el deseo del bautismo (sin considerar, por cierto, la cuestión de quienes entran en el *instante* mismo de la justificación). Se había previsto excluir de estas preparaciones toda idea de mérito, para no condenar al escotismo, el cual utilizaba el vocablo en un sentido muy debilitado; el Concilio suprimió este canon, y él mismo evitó intencionalmente la expresión “mérito”. Sin embargo escribió “comienzo del amor” para no zanjar la cuestión de la posibilidad de un amor *natural* “super omnia”.

B) La realidad subjetiva y creada de la gracia

A la justicia imputada o puramente “forense”, en el sentido luterano, el Concilio opone una enseñanza cuya introducción en la formulación dogmática es de la mayor importancia. Consciente de lo que representa el poder magisterial, no se creyó obligado a no utilizar, para proponer la palabra de Dios, términos ya consagrados por la Escritura, siguiendo en eso la tradición de todos los concilios, comenzando por Nicea (el caso de “consustancial”). Para esquivar toda escapatoria, quiso definir la justificación por sus causas: final, eficiente y formal. No habla de la causa material porque ésta es evidentemente el hombre mismo y no entra en la cuestión del sujeto propio de la gracia: potencias y esencia del alma, no más que en la de saber si se trata de un hábito y de qué

709 “Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre se perdió y extinguió después de pecado de Adán, y que es cosa de sólo título o más bien título sin cosa, invención, en fin, introducida por Satanás en la Iglesia, sea anatema” (Dz 815; cf 793 y 797).

710 “Si alguno dijere que no es propiedad del hombre hacer malos sus propios caminos, sino que Dios el que obra así las malas como las buenas obras, no sólo permisivamente, sino propiamente y por sí, hasta el punto de ser propia obra suya no menos la traición de Judas, que la vocación de Pablo, sea anatema” (Dz 816)

711 Cap. V, canon 4
www.traditio-op.org

naturaleza, cosas todas surgidas del análisis teológico. Enseña, pues, que la justificación tiene:

Como *causa final*: la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna;

Como *causa eficiente*: Principal, Dios mismo;

Meritoria: los méritos de Cristo;

Instrumental: el sacramento del bautismo;

Como *causa formal única*: la justicia puesta en nosotros.

Trascribo el texto capital:

“Unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostras, et non modo reputamur, sed vere justii denominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram, quae Spiritus Sanctus partitura singulis prout vult et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem”.⁷¹²

Es lo precisado aun por los cánones 10 y 11. He aquí lo dicho en el 11:

“Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, *exclusa gratia et caritate*, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque *illis inhaereat*, aut etiam gratia, qua justificamur, esse tantum favorem Dei, anathema sit”.⁷¹³

Muchos de los temas aludidos en el tratado de la gracia pertenecen a otros tratados: virtudes teologales, atrición, penitencia, imposibles de considerar aquí detalladamente. Pero no quiero terminar sin hacer algunas afirmaciones importantes: posibilidad para el justo de cumplir, con la gracia, todos los mandamientos de Dios. Esta aserción ha sido discutida hasta el cansancio, distinguida y contra-distinguida, por los jansenistas, pues ella contiene en su principio la idea que nosotros nos hacemos de la gracia suficiente. La perseverancia final es un don;⁷¹⁴ Dios no nos fallará, pero nosotros podemos sustraernos a su gracia. No se puede tener, en referencia al hecho de hallarse en estado de gracia, una certeza de fe.⁷¹⁵

C) *El mérito*

La cuestión del mérito ha sido muy discutida en el Concilio, con la doble preocupación de condenar a Lutero sin, a pesar de todo —en lo posible—, de acabar los debates existentes entre las escuelas, resumidos en la expresión “*vere mereri*” (verdaderamente merecer).

712 “La única causa formal es la justicia de Dios, no aquella con que Él es justo, sino aquella con la que nos hace a nosotros justos [Can. 10 y 11], es decir, aquella por la que, dotados por Él, somos renovados en el espíritu de nuestra mente y no sólo somos reputados, sino que verdaderamente nos llamamos y somos justos, al recibir en nosotros cada uno su propia justicia, según la medida en que *el Espíritu Santo la reparte a cada uno de nosotros* [I Co 12, 11] y según la propia disposición y cooperación de cada uno” (Cap. VII, Dz. 799).

713 “Si alguno dijere que los hombres se justifican o por la sola imputación de la justicia de Cristo o por la sola remisión de los pecados, excluida la gracia y la caridad que se difunde en sus corazones por el Espíritu Santo y les queda inherente; o también que la gracia, por la que nos justificamos, es sólo el favor de Dios, sea anathema” (Dz. 821).

714 Concilio de Trento, *Decreto sobre la justificación*, capítulo 13, Dz. 806.

715 *Ibidem*, cap. IX, cánones 12 y 13. Cf HURTHMACHER, H., “La certitude de la grâce au Concile de Trente”, en *Nouvelle Revue de Théologie*, (1933), 213 sgts.; NEVEUL, E., “Peut’on avoir la certitude de être en état de grâce”, en *Divus Thomas* (Pl), (1934) 32 sgts.; WALZ, A., “La giustificazione tridentina. Note sul dibattito e sul decreto conciliare”, en *Angelicum*, 28 (1951) 97-138.

Canon 32. “Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati *merita*, aut ipsum justificatum bonis operibus, Quae ab eo per Dei gratia et Jesuchristi meritum (cujus vivum membrum est) fiunt, non *vere mereri* augmentum gratia, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae (si tamen in gratia decesserit) consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, anatema sit”.⁷¹⁶

2. PRESENTACIÓN DE LA “DECLARACIÓN CONJUNTA SOBRE LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN”

Preámbulo

1. La doctrina de la justificación tuvo una importancia capital para la Reforma luterana del siglo XVI. De hecho, sería el «artículo primero y principal»,⁷¹⁷ a la vez, «rector y juez de las demás doctrinas cristianas». La versión de entonces fue sostenida y defendida en particular por su singular apreciación contra la teología y la iglesia católicas romanas de la época que, a su vez, sostenían y defendían una doctrina de la justificación de otra índole. Desde la perspectiva de la Reforma, la justificación era la raíz de todos los conflictos, y tanto en las Confesiones luteranas como en el Concilio de Trento de la Iglesia Católica Romana hubo condenas de una y otra doctrinas. Estas últimas siguen vigentes, provocando divisiones dentro de la iglesia.

Anotación: En efecto, al final del Decreto del Concilio de Trento sobre la Justificación (Dz 792a y siguientes) encontramos 33 cánones condenatorios, casi todos contra las enseñanzas luteranas. Algunos los hemos analizado detenidamente. Lo mismo sucede por parte del luteranismo.

2. Para la tradición luterana, la doctrina de la justificación conserva esa condición particular. De ahí que desde un principio, ocupara un lugar preponderante en al diálogo oficial luterano-católico romano.

3. Al respecto, les remitimos a los informes *The Gospel and the Church* (1972) [4] y *Church and Justification* (1994) de la Comisión luterano-católico romana; *Justification and Faith* (1983) del Diálogo luterano-católico romano de los EE.UU. y *The Condemnations of the Reformation Era - Do They Still Divide?* (1986) del Grupo de trabajo ecuménico de teólogos protestantes y católicos de Alemania. Las iglesias han acogido oficialmente algunos de estos informes de los diálogos; ejemplo importante de esta acogida es la respuesta vinculante que en 1994 dio la Iglesia Evangélica Unida de Alemania al estudio *Condemnations* al más alto nivel posible de reconocimiento eclesiástico, junto con las demás iglesias de la Iglesia Evangélica de Alemania.

⁷¹⁶ “Si alguno dijere que las buenas obras del hombre justificado de tal manera son dones de Dios, que no son también buenos merecimientos del mismo justificado, o que éste, por las buenas obras que se hacen en Dios y por mérito de Jesucristo, de quien es miembro vivo, no merece verdaderamente el aumento de la gracia, la vida eterna y la consecución de la misma vida eterna (a condición, sin embargo, de que muriere en gracia), y también el aumento de la gloria, sea anatema” (Dz 842).

⁷¹⁷ No proporcionamos los datos bibliográficos de este documento Sugerimos consultar una versión completa del mismo, publicada en Internet.

4. Respecto a los debates sobre la doctrina de la justificación, tanto los enfoques y conclusiones de los informes de los diálogos como las respuestas trasuntan un alto grado de acuerdo. Por lo tanto, ha llegado la hora de hacer acopio de los resultados de los diálogos sobre esta doctrina y resumirlos para informar a nuestras iglesias acerca de los mismos, a efectos de que puedan tomar las consiguientes decisiones vinculantes.

5. Una de las finalidades de la presente Declaración conjunta es demostrar que a partir de este diálogo, las iglesias luterana y católica romana se encuentran en posición de articular una interpretación común de nuestra justificación por la gracia de Dios mediante la fe en Cristo. Cabe señalar que no engloba todo lo que una y otra iglesia enseñan acerca de la justificación, limitándose a recoger el consenso sobre las verdades básicas de dicha doctrina y demostrando que las diferencias subsistentes en cuanto a su explicación, ya no dan lugar a condenas doctrinales.

Anotación: obsérvese la expresión “nuestra justificación por la gracia de Dios mediante la fe en Cristo”. Lutero mismo nunca la habría refrendado.

6. Nuestra declaración no es un planteamiento nuevo e independiente de los informes de los diálogos y demás documentos publicados hasta la fecha; tampoco los sustituye. Más bien, tal como lo demuestra la lista de fuentes que figura en anexo, se nutre de los mismos y de los argumentos expuestos en ellos.

7. Al igual que los diálogos en sí, la presente Declaración conjunta se funda en la convicción de que al superar las cuestiones controvertidas y las condenas doctrinales de otrora, las iglesias no toman estas últimas a la ligera y reniegan de su propio pasado. Por el contrario, la declaración está impregnada de la convicción de que en sus respectivas historias, nuestras iglesias han llegado a nuevos puntos de vista. Hubo hechos que no sólo abrieron el camino sino que también exigieron que las iglesias examinaran con nuevos ojos aquellas condenas y cuestiones que eran fuente de división.

1. El mensaje bíblico de la justificación

8. Nuestra escucha común de la palabra de Dios en las Escrituras ha dado lugar a nuevos enfoques. Juntos oímos lo que dice el evangelio: «De tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito para que todo aquel que en él cree no se pierda sino que tenga vida eterna» (San Juan 3:16). Esta buena nueva se plantea de diversas maneras en las Sagradas Escrituras. En el Antiguo Testamento escuchamos la palabra de Dios acerca del pecado (Sal 51:1-5; Dn 9:5 y ss; Ec 8:9 y ss; Esd 9:6 y ss.) y la desobediencia humanos (Gn 3:1-19 y Neh 9:16-26), así como la «justicia» (Is 46:13; 51:5-8; 56:1; cf. 53:11; Jer 9:24) y el «juicio» de Dios (Ec 12:14; Sal 9:5 y ss; y 76:7-9).

9. En el Nuevo testamento se alude de diversas maneras a la «justicia» y la «justificación» en los escritos de San Mateo (5:10; 6:33 y 21:32), San Juan (16:8-11); Hebreos (5:1-3 y 10:37-38), y Santiago (2:14-26).[10] En las epístolas de San Pablo también se describe de varias maneras el don de la salvación, entre ellas: «Estad pues, firmes en la libertad con que Cristo nos hizo libres» (Ga 5:1-13, cf. Rm 6:7); «Y todo esto proviene de Dios que nos reconcilió consigo mismo» (2 Co 5:18-21, cf. Rm 5:11); «tenemos paz para con Dios» (Rm 5:1); «nueva criatura es» (2 Co 5:17); «vivos para Dios en Cristo Jesús» (Rm

6:11-23) y «santificados en Cristo Jesús» (1 Co 1:2 y 1:31; 2 Co 1:1) A la cabeza de todas ellas está la «justificación» del pecado de los seres humanos por la gracia de Dios por medio de la fe (Rm 3:23-25), que cobró singular relevancia en el período de la Reforma.

10. San Pablo asevera que el evangelio es poder de Dios para la salvación de quien ha sucumbido al pecado; mensaje que proclama que «la justicia de Dios se revela por fe y para fe» (Rm 1:16-17) y ello concede la «justificación» (Ro 3:21-31). Proclama a Jesucristo «nuestra justificación» (1 Co 1:30) atribuyendo al Señor resucitado lo que Jeremías proclama de Dios mismo (23:6). En la muerte y resurrección de Cristo están arraigadas todas las dimensiones de su labor redentora por que él es «Señor nuestro, el cual fue entregado por nuestras transgresiones, y resucitado para nuestra justificación» (Rm 4:25). Todo ser humano tiene necesidad de la justicia de Dios «por cuanto todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios» (Rm 1:18; 2:23 3:22; 11:32 y Ga 3:22). En Gálatas 3:6 y Romanos 4:3-9, San Pablo entiende que la fe de Abraham (Gn 15:6) es fe en un Dios que justifica al pecador y recurre al testimonio del Antiguo Testamento para apuntalar su prédica de que la justicia le será reconocida a todo aquel que, como Abraham, crea en la promesa de Dios. «Mas el justo por la fe vivirá» (Rm 1:17 y Hb 2:4, cf. Ga 3:11). En las epístolas de San Pablo, la justicia de Dios es también poder para aquellos que tienen fe (Rm 1:17 y 2 Co 5:21). Él hace de Cristo justicia de Dios para el creyente (2 Co 5:21). La justificación nos llega a través de Cristo Jesús «a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre» (Rm 3:2; véase 3, 21-28). «Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios. No por obras...» (Ef 2:8-9).

11. La justificación es perdón de los pecados (cf. Rm 3:23-25; Hechos 13:39 y San Lucas 18:14), liberación del dominio del pecado y la muerte (Rm 5:12-21) y de la maldición de la ley (Ga 3:10-14) y aceptación de la comunión con Dios: ya pero no todavía plenamente en el reino de Dios a venir (Ro 5:12). Ella nos une a Cristo, a su muerte y resurrección (Rm 6: 5). Se opera cuando acogemos al Espíritu Santo en el bautismo, incorporándonos al cuerpo que es uno (Rm 8,1-2 y 9-11; y 1 Co 12:12-13). Todo ello proviene solo de Dios, por la gloria de Cristo y por gracia mediante la fe en «el evangelio del Hijo de Dios» (Rm 1, 1-3).

12. Los justos viven por la fe que dimana de la palabra de Cristo (Rm 10:17) y que obra por el amor (Ga 5:6), que es fruto del Espíritu (Ga 5:22) pero como los justos son asediados desde dentro y desde fuera por poderes y deseos (Rm 8:35-39 y Ga 5:16-21) y sucumben al pecado (1 Jn 1:8 y 10) deben escuchar una y otra vez las promesas de Dios y confesar sus pecados (1 Jn 1:9), participar en el cuerpo y la sangre de Cristo y ser exhortados a vivir con justicia, conforme a la voluntad de Dios. De ahí que el Apóstol diga a los justos: «...ocupaos en vuestra salvación con temor y temblor, porque Dios es el que en vosotros produce así el querer como el hacer, por su buena voluntad» (Flp 2:12-13). Pero ello no invalida la buena nueva: «Ahora, pues, ninguna condenación hay para los que están en Cristo Jesús» (Rm 8:1) y en quienes Cristo vive (Ga 2:20). Por la justicia de Cristo «vino a todos los hombres la justificación que produce vida» (Rm 5:18).

Anotación: de todos modos, los textos analizados por nosotros al hablar de la noción de Justificación en Pablo y Santiago (éste último no es citado) siguen siendo fundamentales en todo este asunto

2 . La doctrina de la justificación en cuanto problema ecuménico

13. En el siglo XVI, las divergencias en cuanto a la interpretación y aplicación del mensaje bíblico de la justificación no sólo fueron la causa principal de la división de la iglesia occidental, también dieron lugar a las condenas doctrinales. Por lo tanto, una interpretación común de la justificación es indispensable para acabar con esa división. Mediante el enfoque apropiado de estudios bíblicos recientes y recurriendo a métodos modernos de investigación sobre la historia de la teología y los dogmas, el diálogo ecuménico entablado después del Concilio Vaticano II ha permitido llegar a una convergencia notable respecto a la justificación, cuyo fruto es la presente declaración conjunta que recoge el consenso sobre los planteamientos básicos de la doctrina de la justificación. A la luz de dicho consenso, las respectivas condenas doctrinales del siglo XVI ya no se aplican a los interlocutores de nuestros días.

3. La interpretación común de la justificación

14. Las iglesias luterana y católica romana han escuchado juntas la buena nueva proclamada en las Sagradas Escrituras. Esta escucha común, junto con las conversaciones teológicas mantenidas en estos últimos años, forjó una interpretación de la justificación que ambas comparten. Dicha interpretación engloba un consenso sobre los planteamientos básicos que, aun cuando difieran, las explicaciones de las respectivas declaraciones no contradicen.

15. En la fe, juntos tenemos la convicción de que la justificación es obra del Dios trino. El Padre envió a su Hijo al mundo para salvar a los pecadores. Fundamento y postulado de la justificación es la encarnación, muerte y resurrección de Cristo. Por lo tanto, la justificación significa que Cristo es justicia nuestra, en la cual compartimos mediante el Espíritu Santo, conforme con la voluntad del Padre. Juntos confesamos: «Solo por gracia mediante la fe en Cristo y su obra salvífica y no por algún mérito nuestro, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, capacitándonos y llamándonos a buenas obras».

Anotación: vemos superada en este texto la tesis de la justificación por la sola fe, sin las obras.

16. Todos los seres humanos somos llamados por Dios a la salvación en Cristo. Sólo a través de Él somos justificados cuando recibimos esta salvación en fe. La fe es en sí don de Dios mediante el Espíritu Santo que opera en palabra y sacramento en la comunidad de creyentes y que, a la vez, les conduce a la renovación de su vida que Dios habrá de consumir en la vida eterna.

17. También compartimos la convicción de que el mensaje de la justificación nos orienta sobre todo hacia el corazón del testimonio del Nuevo Testamento sobre la acción redentora de Dios en Cristo: Nos dice que en cuanto pecadores nuestra nueva vida obedece únicamente al perdón y la misericordia renovadora que Dios imparte como un don y nosotros recibimos en la fe y nunca por mérito propio cualquiera que éste sea.

18. Por consiguiente, la doctrina de la justificación que recoge y explica este mensaje es algo más que un elemento de la doctrina cristiana y establece un vínculo esencial entre todos los postulados de la fe que han de considerarse internamente relacionados entre sí.

Constituye un criterio indispensable que sirve constantemente para orientar hacia Cristo el magisterio y la práctica de nuestras iglesias. Cuando los luteranos resaltan el significado sin parangón de este criterio, no niegan la interrelación y el significado de todos los postulados de la fe. Cuando los católicos se ven ligados por varios criterios, tampoco niegan la función peculiar del mensaje de la justificación. Luteranos y católicos compartimos la meta de confesar a Cristo en quien debemos creer primordialmente por ser el solo mediador (1 Ti 2:5-6) a través de quien Dios se da a sí mismo en el Espíritu Santo y prodiga sus dones renovadores (cf. fuentes de la sección 3).

4. Explicación de la interpretación común de la justificación

4.1. La impotencia y el pecado humanos respecto a la justificación

19. Juntos confesamos que en lo que atañe a su salvación, el ser humano depende enteramente de la gracia redentora de Dios. La libertad de la cual dispone respecto a las personas y las cosas de este mundo no es tal respecto a la salvación porque por ser pecador depende del juicio de Dios y es incapaz de volverse hacia él en busca de redención, de merecer su justificación ante Dios o de acceder a la salvación por sus propios medios. La justificación es obra de la sola gracia de Dios. Puesto que católicos y luteranos lo confesamos juntos, es válido decir que:

20. Cuando los católicos afirman que el ser humano “coopera”, aceptando la acción justificadora de Dios, consideran que esa aceptación personal es en sí un fruto de la gracia y no una acción que dimana de la innata capacidad humana.

21. Según la enseñanza luterana, el ser humano es incapaz de contribuir a su salvación porque en cuanto pecador se opone activamente a Dios y a su acción redentora. Los luteranos no niegan que una persona pueda rechazar la obra de la gracia, pero aseveran que sólo puede recibir la justificación pasivamente, lo que excluye toda posibilidad de contribuir a la propia justificación sin negar que el creyente participa plena y personalmente en su fe, que se realiza por la Palabra de Dios.

4.2. La justificación en cuanto perdón del pecado y fuente de justicia

22. Juntos confesamos que la gracia de Dios perdona el pecado del ser humano y, a la vez, lo libera del poder avasallador del pecado, confiriéndole el don de una nueva vida en Cristo. Cuando los seres humanos comparten en Cristo por fe, Dios ya no les imputa sus pecados y mediante el Espíritu Santo les transmite un amor activo. Estos dos elementos del obrar de la gracia de Dios no han de separarse porque los seres humanos están unidos por la fe en Cristo que personifica nuestra justificación (1 Co 1:30): perdón del pecado y presencia redentora de Dios. Puesto que católicos y luteranos lo confesamos juntos, es válido decir que:

23. Cuando los luteranos ponen el énfasis en que la justicia de Cristo es justicia nuestra, por ello entienden insistir sobre todo en que la justicia ante Dios en Cristo le es garantida al pecador mediante la declaración de perdón y tan sólo en la unión con Cristo su vida es renovada. Cuando subrayan que la gracia de Dios es amor redentor («el favor de Dios») no por ello niegan la renovación de la vida del cristiano. Más bien quieren decir que la justificación está exenta de la cooperación humana y no depende de los efectos renovadores de vida que surte la gracia en el ser humano.

24. Cuando los católicos hacen hincapié en la renovación de la persona desde dentro al aceptar la gracia impartida al creyente como un don, quieren insistir en que la gracia del perdón de Dios siempre conlleva un don de vida nueva que en el Espíritu Santo, se convierte en verdadero amor activo. Por lo tanto, no niegan que el don de la gracia de Dios en la justificación sea independiente de la cooperación humana (cf fuentes de la sección 4.2).

4.3 Justificación por fe y por gracia

25. Juntos confesamos que el pecador es justificado por la fe en la acción salvífica de Dios en Cristo. Por obra del Espíritu Santo en el bautismo, se le concede el don de salvación que sienta las bases de la vida cristiana en su conjunto. Confían en la promesa de la gracia divina por la fe justificadora que es esperanza en Dios y amor por él. Dicha fe es activa en el amor y, entonces, el cristiano no puede ni debe quedarse sin obras, pero todo lo que en el ser humano antecede o sucede al libre don de la fe no es motivo de justificación ni la merece.

26. Según la interpretación luterana, el pecador es justificado sólo por la fe (sola fide). Por fe pone su plena confianza en el Creador y Redentor con quien vive en comunión. Dios mismo insufla esa fe, generando tal confianza en su palabra creativa. Porque la obra de Dios es una nueva creación, incide en todas las dimensiones del ser humano, conduciéndolo a una vida de amor y esperanza. En la doctrina de la «justificación por la sola fe» se hace una distinción, entre la justificación propiamente dicha y la renovación de la vida que forzosamente proviene de la justificación, sin la cual no existe la fe, pero ello no significa que se separen una y otra. Por consiguiente, se da el fundamento de la renovación de la vida que proviene del amor que Dios otorga al ser humano en la justificación. Justificación y renovación son una en Cristo quien está presente en la fe.

27. En la interpretación católica también se considera que la fe es fundamental en la justificación. Porque sin fe no puede haber justificación. El ser humano es justificado mediante el bautismo en cuanto oyente y creyente de la palabra. La justificación del pecador es perdón de los pecados y volverse justo por la gracia justificadora que nos hace hijos de Dios. En la justificación, el justo recibe de Cristo la fe, la esperanza y el amor, que lo incorporan a la comunión con él. Esta nueva relación personal con Dios se funda totalmente en la gracia y depende constantemente de la obra salvífica y creativa de Dios misericordioso que es fiel a sí mismo para que se pueda confiar en él. De ahí que la gracia justificadora no sea nunca una posesión humana a la que se pueda apelar ante Dios. La enseñanza católica pone el énfasis en la renovación de la vida por la gracia justificadora; esta renovación en la fe, la esperanza y el amor siempre depende de la gracia insondable de Dios y no contribuye en nada a la justificación de la cual se podría hacer alarde ante Él (Ro 3:27). (Véase fuentes de la sección 4.3)

4.4. El pecador justificado

28. Juntos confesamos que en el bautismo, el Espíritu Santo nos hace uno en Cristo, justifica y renueva verdaderamente al ser humano, pero el justificado, a lo largo de toda su vida, debe acudir constantemente a la gracia incondicional y justificadora de Dios. Por estar expuesto, también constantemente, al poder del pecado y a sus ataques apremiantes

(cf. Rm 6:12-14), el ser humano no está eximido de luchar durante toda su vida con la oposición a Dios y la codicia egoísta del viejo Adán (cf. Ga 5:16 y Rm 7:7-10). Asimismo, el justificado debe pedir perdón a Dios todos los días, como en el Padrenuestro (Mt 6:12 y 1 Jn 1:9), y es llamado incesantemente a la conversión y la penitencia, y perdonado una y otra vez.

29. Los luteranos entienden que ser cristiano es ser «al mismo tiempo justo y pecador». El creyente es plenamente justo porque Dios le perdona sus pecados mediante la Palabra y el Sacramento, y le concede la justicia de Cristo que él hace suya en la fe. En Cristo, el creyente se vuelve justo ante Dios pero viéndose a sí mismo, reconoce que también sigue siendo totalmente pecador; el pecado sigue viviendo en él (1 Jn 1:8 y Rm 7:17-20), porque se torna una y otra vez hacia falsos dioses y no ama a Dios con ese amor íntegro que debería profesar a su Creador (Dt 6:5 y Mt 22:36-40). Esta oposición a Dios es en sí un verdadero pecado pero su poder avasallador se quebranta por mérito de Cristo y ya no domina al cristiano porque es dominado por Cristo a quien el justificado está unido por la fe. En esta vida, entonces, el cristiano puede llevar una existencia medianamente justa. A pesar del pecado, el cristiano ya no está separado de Dios porque renace en el diario retorno al bautismo, y a quien ha renacido por el bautismo y el Espíritu Santo, se le perdona ese pecado. De ahí que el pecado ya no conduzca a la condenación y la muerte eterna. Por lo tanto, cuando los luteranos dicen que el justificado es también pecador y que su oposición a Dios es un pecado en sí, no niegan que, a pesar de ese pecado, no sean separados de Dios y que dicho pecado sea un pecado «dominado». En estas afirmaciones coinciden con los católicos romanos, a pesar de la diferencia de la interpretación del pecado en el justificado.

30. Los católicos mantienen que la gracia impartida por Jesucristo en el bautismo lava de todo aquello que es pecado «propiamente dicho» y que es pasible de «condenación» (Rm 8:1). Pero de todos modos, en el ser humano queda una propensión (concupiscencia) que proviene del pecado y compele al pecado. Dado que según la convicción católica, el pecado siempre entraña un elemento personal y dado que este elemento no interviene en dicha propensión, los católicos no la consideran pecado propiamente dicho. Por lo tanto, no niegan que esta propensión no corresponda al designio inicial de Dios para la humanidad ni que esté en contradicción con Él y sea un enemigo que hay que combatir a lo largo de toda la vida. Agradecidos por la redención en Cristo, subrayan que esta propensión que se opone a Dios no merece el castigo de la muerte eterna ni aparta de Dios al justificado. Ahora bien, una vez que el ser humano se aparta de Dios por voluntad propia, no basta con que vuelva a observar los mandamientos ya que debe recibir perdón y paz en el Sacramento de la Reconciliación mediante la palabra de perdón que le es dado en virtud de la labor reconciliadora de Dios en Cristo (véase fuentes de la sección 4.4).

4.5. Ley y evangelio

31. Juntos confesamos que el ser humano es justificado por la fe en el evangelio «sin las obras de la Ley» (Rm 3:28). Cristo cumplió con ella y, por su muerte y resurrección, la superó en cuanto medio de salvación. Asimismo, confesamos que los mandamientos de Dios conservan toda su validez para el justificado y que Cristo, mediante su magisterio y ejemplo, expresó la voluntad de Dios que también es norma de conducta para el justificado.

32. Los luteranos declaran que para comprender la justificación es preciso hacer una distinción y establecer un orden entre ley y evangelio. En teología, ley significa demanda y acusación. Por ser pecadores, a lo largo de la vida de todos los seres humanos, cristianos incluidos, pesa esta acusación que revela su pecado para que mediante la fe en el evangelio se encomienden sin reservas a la misericordia de Dios en Cristo que es la única que los justifica.

33. Puesto que la ley en cuanto medio de salvación fue cumplida y superada a través del evangelio, los católicos pueden decir que Cristo no es un «legislador» como lo fue Moisés. Cuando los católicos hacen hincapié en que el justo está obligado a observar los mandamientos de Dios, no por ello niegan que mediante Jesucristo, Dios ha prometido misericordiosamente a sus hijos, la gracia de la vida eterna (véase fuentes de la sección 4.5)

4.6. Certeza de salvación

34. Juntos confesamos que el creyente puede confiar en la misericordia y las promesas de Dios. A pesar de su propia flaqueza y de las múltiples amenazas que acechan su fe, en virtud de la muerte y resurrección de Cristo puede edificar a partir de la promesa efectiva de la gracia de Dios en la Palabra y el Sacramento y estar seguros de esa gracia.

35. Los reformadores pusieron un énfasis particular en ello: En medio de la tentación, el creyente no debería mirarse a sí mismo sino contemplar únicamente a Cristo y confiar tan solo en él. Al confiar en la promesa de Dios tiene la certeza de su salvación que nunca tendrá mirándose a sí mismo.

36. Los católicos pueden compartir la preocupación de los reformadores por arraigar la fe en la realidad objetiva de la promesa de Cristo, prescindiendo de la propia experiencia y confiando sólo en la palabra de perdón de Cristo (cf. Mt 16:19 y 18:18). Con el Concilio Vaticano II, los católicos declaran: Tener fe es encomendarse plenamente a Dios que nos libera de la oscuridad del pecado y la muerte y nos despierta a la vida eterna. Al respecto, cabe señalar que no se puede creer en Dios y, a la vez, considerar que la divina promesa es indigna de confianza. Nadie puede dudar de la misericordia de Dios ni del mérito de Cristo. No obstante, todo ser humano puede interrogarse acerca de su salvación, al constatar sus flaquezas e imperfecciones. Ahora bien, reconociendo sus propios defectos, puede tener la certeza de que Dios ha previsto su salvación (véase fuentes de la sección 4.6).

4.7. Las buenas obras del justificado

37. Juntos confesamos que las buenas obras, una vida cristiana de fe, esperanza y amor, surgen después de la justificación y son fruto de ella. Cuando el justificado vive en Cristo y actúa en la gracia que le fue concedida, en términos bíblicos, produce buen fruto. Dado que el cristiano lucha contra el pecado toda su vida, esta consecuencia de la justificación también es para él un deber que debe cumplir. Por consiguiente, tanto Jesús como los escritos apostólicos amonestan al cristiano a producir las obras del amor.

38. Según la interpretación católica, las buenas obras, posibilitadas por obra y gracia del Espíritu Santo, contribuyen a crecer en gracia para que la justicia de Dios sea preservada y se ahonde la comunión en Cristo. Cuando los católicos afirman el carácter

«meritorio» de las buenas obras, por ello entienden que, conforme al testimonio bíblico, se les promete una recompensa en el cielo. Su intención no es cuestionar la índole de esas obras en cuanto don, ni mucho menos negar que la justificación siempre es un don inmerecido de la gracia, sino poner el énfasis en la responsabilidad del ser humano por sus actos.

39. Los luteranos también sustentan el concepto de preservar la gracia y de crecer en gracia y fe, haciendo hincapié en que la justicia en cuanto ser aceptado por Dios y compartir la justicia de Cristo es siempre completa. Asimismo, declaran que puede haber crecimiento por su incidencia en la vida cristiana. Cuando consideran que las buenas obras del cristiano son frutos y señales de la justificación y no de los propios «méritos», también entienden por ello que, conforme al Nuevo Testamento, la vida eterna es una «recompensa» inmerecida en el sentido del cumplimiento de la promesa de Dios al creyente (véase fuentes de la sección 4.7).

5. Significado y alcance del consenso logrado

40. La interpretación de la doctrina de la justificación expuesta en la presente declaración demuestra que entre luteranos y católicos hay consenso respecto a los postulados fundamentales de dicha doctrina. A la luz de este consenso, las diferencias restantes de lenguaje, elaboración teológica y énfasis, descritas en los párrafos 18 a 39, son aceptables. Por lo tanto, las diferencias de las explicaciones luterana y católica de la justificación están abiertas unas a otras y no desbaratan el consenso relativo a los postulados fundamentales.

41. De ahí que las condenas doctrinales del siglo XVI, por lo menos en lo que atañe a la doctrina de la justificación, se vean con nuevos ojos: Las condenas del Concilio de Trento no se aplican al magisterio de las iglesias luteranas expuesto en la presente declaración y, las condenas de las Confesiones Luteranas, no se aplican al magisterio de la Iglesia Católica Romana, expuesto en la presente declaración.

42. Ello no quita seriedad alguna a las condenas relativas a la doctrina de la justificación. Algunas distaban de ser simples futilidades y siguen siendo para nosotros «advertencias saludables» a las cuales debemos atender en nuestro magisterio y práctica.

43. Nuestro consenso respecto a los postulados fundamentales de la doctrina de la justificación debe llegar a influir en la vida y el magisterio de nuestras iglesias. Allí se comprobará. Al respecto, subsisten cuestiones de mayor o menor importancia que requieren ulterior aclaración, entre ellas, temas tales como: La relación entre la Palabra de Dios y la doctrina de la iglesia, eclesiología, autoridad en la iglesia, ministerio, los sacramentos y la relación entre justificación y ética social. Estamos convencidos de que el consenso que hemos alcanzado sienta sólidas bases para esta aclaración. Las iglesias luteranas y la Iglesia Católica Romana seguirán bregando juntas por profundizar esta interpretación común de la justificación y hacerla fructificar en la vida y el magisterio de las iglesias.

44. Damos gracias al Señor por este paso decisivo en el camino de superar la división de la iglesia. Pedimos al Espíritu Santo que nos siga conduciendo hacia esa unidad visible que es voluntad de Cristo.

Anotación: todo este texto es de suma importancia; en el Apartado I sobre la justificación puede comprobarse que todas estas afirmaciones coinciden con la verdadera doctrina de santo Tomás, tan desvirtuada a veces por los teólogos de la contrarreforma. A esta declaración conjunta sigue una lista de actas de reuniones mantenidas entre protestantes y católicos, tanto en los Estados Unidos cuanto en Alemania, que no transcribimos aquí por su gran extensión. También se proporciona en otro anexo las notas bibliográficas, correspondientes a los números que figuran entre corchetes en el texto original de la declaración, pero omitidos aquí. La lectura de este texto se torna más comprensible si se tienen presentes las afirmaciones hechas en el n° 1 en conformidad con la enseñanza del Concilio de Trento sobre las tesis luteranas.

ARTÍCULO II

EL MÉRITO

I. INTRODUCCIÓN

Así como se atribuye la justificación a la gracia operante, el mérito se adjudica a la gracia cooperante. Gracia y mérito se nos han presentado, desde el comienzo de nuestra investigación, como dos ideas antitéticas pero ambas se han ido precisando progresivamente una con respecto a la otra. La necesidad de conciliarlas ha sido uno de los grandes estimulantes de la reflexión teológica en nuestro tratado.

La idea de mérito es al mismo tiempo una de las más espontáneamente presentes en la conciencia, y, en este sentido una de las más fáciles de captar en sus detalles más simples, pero, sin embargo, una de las más difíciles de precisar, de “purificar”, desde el momento en el cual se la quiere utilizar en nuestras relaciones con Dios preservando su valor verdaderamente religioso. El antropomorfismo resulta aquí particularmente temerario; puede tener como resultado oponer la idea de mérito a los postulados más altos de la conciencia moral y religiosa. Porque, si el hombre posee un sentido muy agudo de la justicia, tiene también una aspiración profunda de trascenderla, de sobrepasarla por el amor.

La idea de mérito, especialmente en el plano de la rectitud moral profunda y de las relaciones con Dios ¿no es inconveniente?, ¿nuestra voluntad será plenamente buena mientras no lo sea sino *gratuitamente*?, ¿vamos a reducir la vida moral a un negocio, introduciendo el cálculo y el interés en lo que tiende a ser don y superación de uno mismo?⁷¹⁸

Esta protesta, hoy común a tantas morales de inspiración más o menos kantianas, ya había sido anticipada por Lutero. Pero no es en manera alguna “moderna”. A menudo se actualizó, sin duda porque responde a una postulación profunda de la conciencia religiosa. Recuérdese la introducción del libro de Job, cómo Satanás obtiene el permiso de probarlo: “él te sirve, ¡pero no por nada!, quítale sus rebaños, sus posesiones, sus hijos, su salud y verás si continúa sirviéndote...”. Pero Job siguió perseverante en la prueba. Y es bien conocido cuánto resentimiento hubo en la conciencia cristiana, por lo menos durante las controversias sobre el amor puro; es parecido a la historia musulmana de aquella vieja mujer quien quería apagar el infierno y quemar el paraíso para que en adelante se amara a Dios por sí mismo y no por sus dones o por el temor a su castigo.⁷¹⁹

Y es indiscutible que la idea de mérito se halla fácilmente sujeta a degradación. Puede adquirir un sentido proliferado en concepciones o actitudes singularmente deprimentes del nivel de la vida religiosa y moral. Al materializarse se transforma en enemiga de la idea de la

718 DE LETTER, P., *De ratione meriti secundum sanctum Thomam*, Romae, ed. Gregorianum, 1939; HUGON, E., “Le mérite dans la vie spirituelle”, en *Vie Spirituel*, (1920) p. 28 sgts.; NEVEUL, E., “Des actes méritoires”, en *Divus Thomas* (Pl) (1930) p. 386 sgts.; “De la condition de la plus grande valeur des nos actes méritoires”, IBIDEM (1931) p. 353 sgts.; IBIDEM, “Du mérite de convenance”, IBIDEM (1932) p. 1 sgts.; (1933) p. 337 sgts. RIVIÈRE, J., “La doctrine du mérite au Concile de Trente”, en *Revue de science religieuse*, (1927) 262-298; XIBERTA, B.F., “La causa meritoria de la justificación en las controversias pretridentinas”, en *Revista Española de Teología*, 5 (1940) 87-106.

719 El célebre soneto castellano, atribuido a santa Teresa de Ávila, puede ser malentendido como expresión de la teoría del amor puro: “No me mueve, mi Dios, para quererte / El cielo que me tienes prometido, / Ni me mueve el infierno tan temido, / Para dejar por eso de ofenderte. // Tú me mueves, Señor, muéveme el verte / Clavado en una cruz y escarnecido, / Muéveme el ver tu cuerpo tan herido, / muéveme tus afrentas y tu muerte. // Muéveme, en fin, tu amor de tal manera, / Que aunque no hubiera cielo, yo te amara, / Y aunque no hubiera infierno te temiera. // No me tienes que dar porque te quiera, / Porque aunque lo que espero no esperara, / Lo mismo que te quiero te quisiera”.

gracia; ya no se trata tanto de la primacía absoluta del amor de Dios y de la espontaneidad del amor por el cual le correspondemos, sino de llevar un registro de haber y deber, donde se inscriben, en la columna del haber, toda clase de prácticas y de indulgencias, de “sacrificios” y observancias, etcétera. Esa es evidentemente una caricatura de la idea católica de mérito. Es necesario identificarla bien.

Vamos a preguntarnos ahora cómo, en el seno de estas relaciones con Dios Beatificante, esencialmente (lo hemos subrayado bastante) relaciones de gracia, pueden lograr un sitio, sin atenuarlas, relaciones de justicia.

II. EL MÉRITO EN LA TEOLOGÍA DE SANTO TOMÁS

Santo Tomás trata del mérito en la cuestión 114 de la I-II como coronación de toda esta parte y del tratado de la gracia en particular. Su exposición puede dividirse en tres puntos: 1) La posibilidad de un verdadero mérito en general delante de Dios; 2) El principio de un mérito sobrenatural; y, 3) El objeto del mérito sobrenatural.

1) Posibilidad de un mérito del hombre frente a Dios

Sabemos⁷²⁰ que en toda acción humana siempre se halla interesada otra persona distinta de la operante: sea otro hombre directamente, sea la comunidad de la cual es miembro, y, en todo caso, siempre Dios, Fin de nuestra acción humana y Principio de todo el orden del universo. Esta acción es o no lo que debe ser; si lo es, apela a un cumplimiento; si no lo es, crea un desorden y apela a un restablecimiento; y porque es voluntaria, es decir, imputable a su autor pues depende verdaderamente de él, corresponde a la persona interesada, por lo menos a Dios, ya sea este cumplimiento con el valor de recompensa debida, ya sea ese restablecimiento del orden con el valor de castigo. Esta propiedad del acto humano de inducir, precisamente porque es humano o voluntario, ora una recompensa, ora un castigo, se denomina mérito o (para especificar el segundo caso) demérito. Esforcémonos, pues, por analizar a fondo. Y, para razonar primero sobre el caso más simple, consideremos el mérito en el nivel del hombre por relación con otros hombres, pues esto nos suministrará la posibilidad de aplicar luego esas nociones a las relaciones con Dios.

Comprometer por su acto a alguien distinto de uno mismo, a quien se le dona una cosa o se le quita otra debida, es plantear una cuestión de justicia, es crear una situación en la cual dos personas al menos se confrontan a raíz de este acto y de su resultado, es contraponer de una a otra algo constitutivo de la apelación a una respuesta proporcionada, equiparable a lo hecho. Esta situación de deber una cosa a otro puede provocarse de muchas maneras, incluso involuntarias; si se trata de una actividad libremente desplegada para el bien o el mal de una persona resultará, por relación con lo que ella rinda, este derecho especial de haberla *merecido*. ¿Por qué? Porque el hombre es dueño de sus actos; empeña por ese mismo hecho siempre algo sólo a él perteneciente: su libre decisión, la manera como lo hace. Se puede comprobar, en la doctrina de santo Tomás, que es ése el fundamento, por ejemplo, del derecho de propiedad. A una máquina ejecutora de aquello para lo cual ha sido construida, no se le agradece, y, si se deteriora, no se la castiga. Si se trata de un hombre, se le agradece o se le castiga, porque de todos modos (salvo el caso de que haya obrado irresponsablemente: sonambulismo, demencia, etcétera), ha puesto *de lo suyo*.

He ahí por qué el mérito, situado en el plano de las relaciones de justicia, exige siempre la actividad libre: es la propiedad de un acto voluntario, libremente realizado.

⁷²⁰ Cf I-II, 21 y 87 (al hablar de la pena).
www.traditio-op.org

Porque dice *justicia* el mérito implica la exigencia de una retribución proporcionada a la obra realizada; retribución que se llevará a cabo según el tipo de adecuación propio de la justicia.

Porque, además, dice siempre *actividad libre*, el mérito incluye esencialmente una relación con la persona merecedora; ella no es un ser anónimo, un número, se compromete en lo que ejecuta y la dignidad de la persona valoriza lo hecho libremente. Tengo necesidad de que me echen una mano para transportar algo, un tablón por ejemplo; si es un sirviente quien me la presta, le agradezco y le doy una propina; y si es uno de mis iguales, le agradezco y le aseguraré devolverle el favor en la primera oportunidad; pero si, por casualidad, el Presidente de la República o el Señor Arzobispo estuviesen allí y, viendo mis afanes, vienen a ayudarme, me sumerjo en agradecimientos y no sé decirles hasta que punto valoro su favor.

Es de esta manera como habrá siempre en el mérito cuatro cosas a considerar: la persona merecedora, la persona obligada a retribuir, la obra meritoria y la retribución proporcionada a esta obra. Entre las dos personas podrán existir ya, por otros títulos, relaciones de igualdad y dependencia; esta situación anterior podría hacer pasar sus relaciones del orden de la justicia estricta al de una justicia más amplia, del orden del derecho legal a un orden menos estrictamente definible, verbigracia “el derecho paterno”. Existirán, como consecuencia, desde el punto de vista de la justicia y en virtud de la situación de las personas, realizaciones diferenciadas, más o menos estrictas de la noción de mérito.

Entre la obra meritoria y la retribución, debe darse igualdad, proporción (natural o convenida), es decir, o bien una ordenación intrínseca de una a otra (si se hace engendrar un hijo a una mujer se está obligado, aún sin ningún contrato, a ocuparse de él), o bien una obligación libremente establecida, por ejemplo un contrato de salario. De cualquier modo, la justicia exige una proporción, una adecuación. Quien proporciona la prestación puede voluntariamente suprimir la retribución o disminuirla; pero ya no se trata propiamente de justicia, se trata de liberalidad; de suyo, si no renuncia a nada, es menester que lo entregado corresponda a lo hecho.

¿Se podrán traspasar tal cual estas nociones a nuestras relaciones con Dios? Eso se propone averiguar santo Tomás en el artículo 1 de la cuestión 114, pero de una manera general. Cayetano subraya esta generalidad, al explicar el título de ese artículo: “Utrum homo possit mereri aliquid a Deo”. No consiste, por tanto, en restringir alguna de esas palabras a un caso particular.

Se trata del “hombre”, mas no aun del hombre convertido por adopción en hijo de Dios, ni del hombre en tal o cual estado (pecado o gracia), sino del hombre en cuanto tal, absolutamente considerado.

Hablamos de “merecer”, pero no se hace referencia a tal o cual especie de mérito, según habremos de distinguir, sino de mérito en general, en su acepción más común de exigencia de una retribución, cualquiera sea: “aliquid” (algo).

Se considera finalmente el mérito con relación a “Dios”, pero sin limitarse ni al orden de la naturaleza, ni al orden sobrenatural; se abstrae de todo eso. El objetivo de nuestra investigación es en definitiva el siguiente: ¿puede el *hombre* hacer *algo* a lo cual sea *debida* una *retribución* por parte de *Dios*?

La respuesta a esta pregunta es fundamental. Será precisada luego, pero siempre se la debe tener presente. Importa desde el vamos descartar ciertas posibilidades de equívoco, por las cuales una teología menos firme se ha dejado atrapar y que la escuela tomista, a partir del siglo XVI, no ha sabido evitar. El mérito es esencialmente un derecho a la retribución, postulada en una actividad libremente ejercida por alguien en beneficio de otro. Invoca la

justicia. Para aplicarlo a nuestras relaciones con Dios es menester resolver una cuestión previa: ¿pueden existir entre el hombre y Dios relaciones de justicia?, y ¿de qué tipo son?

1.1. La justicia divina

En la *Prima Pars* (21, 1), santo Tomás se pregunta si es posible atribuir a Dios la justicia en sentido propio y formal —tenido en cuenta por cierto el carácter analógico de las nociones con las cuales expresamos las perfecciones divinas—, y, precisamente, cuando atribuimos a Dios la justicia, ¿usamos una analogía metafórica, como cuando le atribuimos la cólera, o una analogía de proporcionalidad propia, como cuando se le atribuye la ciencia o el amor?

Santo Tomás responde: sí, la justicia se realiza formalmente en Dios; es una de esas perfecciones simples, por cuya noción expresamos válidamente, aunque muy inadecuadamente, la perfección divina. Pero no es la justicia sin importar bajo cuál de sus formas.

Ante todo, es menester negar en Dios la justicia denominada conmutativa, guía de los intercambios entre personas donde cada una es plenamente dueña de cuanto dona; estas personas, en este punto al menos, se hallan en pie de igualdad. Es evidente, no se puede dar a Dios algo que no le pertenezca, no se puede ejercer comercio con Él. No se puede jamás crear frente a Él una situación en la cual Él sería propiamente hablando nuestro deudor.

Pero existe otro tipo de justicia. Aunque marcadamente distinta de la anterior, realiza formalmente la misma idea de rendir a cada uno proporcionalmente lo debido. Es la justicia llamada distributiva. Ésta no se dirige de particular a particular, sino de quien preside una comunidad a cada uno de los miembros de dicha comunidad. Asegura la exacta dispensación según la cual cada uno recibe del superior lo que le toca, aquello a lo cual tiene derecho. En la comunidad política, sociedad perfecta, se trata para cada uno de un derecho estricto, que puede determinarse legalmente. En la comunidad familiar es un derecho más relativo, porque no existe ni suficiente distinción, ni suficiente igualdad (los hijos son algo del padre) y porque lo distribuido pertenece ante todo al padre. Éste no tiene por ese motivo derecho de frustrar a uno u otro de lo que debe normalmente recibir, teniendo en cuenta su lugar en el grupo y el nivel de las posibilidades comunes.

No hay impedimento para adjudicar a Dios este tipo de justicia distributiva; por el contrario, el orden del universo, presidido por Dios, la postula. Sin embargo, todavía es necesario observar que, si se trata de una situación completamente singular y original, ella se acerca más a la del tipo de la comunidad familiar que al de la comunidad política. No pueden estar en juego relaciones de igualdad, sino de cierta proporción consistente en lo que cada uno, a su manera y en su plano, cumple lo debido según su propia medida.⁷²¹ Esta idea reaparecerá en el transcurso del resto del tratado.

En el mismo artículo de la *Prima Pars* antes citado (en la respuesta *ad tertium*), santo Tomás explica como, en esta línea de la justicia distributiva, Dios distribuye a cada uno lo que le conviene, sin entrar por ello en una situación por la cual se convertiría en deudor de una criatura. Otorga a quien sea cuanto le toca; lo debido significa solamente este orden de pertenencia a una persona de cuanto le ha de ser dado.

En el universo, por relación a la operación divina, cabe considerar dos órdenes: a) el orden de lo debido a Dios; y b) el orden de lo debido a una criatura. En ambos casos puede decirse que Dios satisface un determinado derecho (“debitum reddit”). El primero, en el sentido según el cual, por cumplimiento de su Sabiduría y de su voluntad en las cosas, Dios

⁷²¹ Léase el texto del a. 1, de la q. 114.
www.traditio-op.org

exige le sea rendido a Él mismo cuanto le es debido por el universo, su gloria, la manifestación de su bondad. En el segundo, en el sentido según el cual, dando a cada criatura cuanto le corresponde (o sea, cuanto le está ordenado) conforme a su naturaleza propia, Dios cumple en ello su propio designio.

De tal modo, en el fondo, este segundo caso no hace más que cumplir la exigencia del primero, pues de él depende; se deberá decir que al dar a la criatura cuanto le conviene según la determinación de su propia sabiduría y voluntad, en realidad y en definitiva Dios se rinde a sí mismo cuanto le es debido, es a sí mismo a quien es fiel. No se constituye como deudor de criatura alguna, porque ninguna criatura posee exigencia y, por consiguiente, derecho, sino sólo en la medida en la cual participa de la exigencia del plan divino. Todo derecho de una criatura deberá entenderse en ese sentido, como la simple expresión de un derecho más profundo, el del mismo Dios, Creador y Ordenador. Dios satisface ese derecho primordial. Y porque Dios lo ha preordenado a un cumplimiento, éste le es debido. Una criatura no puede hallarse en una situación de exigir como derecho un don de Dios, si no fuera porque ella está habilitada por esta preordenación divina que constituye en ella la expresión del designio de Dios.

1.2. *El mérito del hombre frente a Dios*

Todo cuanto acabamos de decir vale para todas las criaturas. Pero el orden de las criaturas espirituales, el universo de las personas, tiene como propiedad el ser ellas dueñas de sus actos. La ordenación divina inscrita en su naturaleza no se cumple en ellas pasivamente, toman a su cargo conducir, libre y activamente, esta ordenación divina a su cumplimiento. Aquí la apelación a un don de Dios que colma una ordenación de la criatura (el derecho a este cumplimiento porque se ha sido libremente fiel a la ordenación), se convierte en *mérito propiamente dicho*; este cumplimiento, sancionando un acto libre, se traduce en una respuesta personal, una retribución. Dios retribuyendo se debe a sí mismo, como pre-ordenador, a recompensar (o a castigar) un acto libremente puesto hacia un fin (o contra él), al cual Dios mismo ha ordenado la criatura espiritual al darle su naturaleza y sus facultades.

Siempre será característica de todo mérito por relación a Dios, que Él no está solamente del lado del término por retribuir, se halla ya del lado del principio para dar el merecer. La retribución no es sólo aquello a lo cual el hombre ha sido preordenado por el don de Dios, digamos más bien por la naturaleza que Dios le ha dado; el hombre se conduce en ella a manera de mérito, porque ha ejercido libremente las actividades de dicha naturaleza y la conduce a su cumplimiento (será recibido a modo de recompensa), o a su fracaso (será un castigo). De esta manera se completa y precisa la doctrina de la II-II, 21, 4: sí, todo acto humano, en cuanto moral, tiene la propiedad de mérito o demérito frente a Dios, del modo como acaba de ser explicado, sin imaginar a Dios deudor de su criatura. El acto humano tiene esta propiedad por sí mismo, es inalienable y emana necesariamente de su naturaleza.

Tratando de interpretar esta “preordenación divina”, colocada por santo Tomás en el principio de todo mérito frente a Dios, los teólogos del siglo XVI le atribuyeron una noción de mérito en realidad muy diferente a la suya y que se aproxima a la de las corrientes nominalistas. Para santo Tomás esta preordenación es simple y llanamente la ordenación intrínseca de la naturaleza y de sus principios de acción a fines que debe libremente alcanzar, con lo cual realizará el plan divino. Esta preordenación está inscrita en la naturaleza, en la finalidad del ser así ordenado. Para los autores mencionados, esa es una idea demasiado realista que les parece no salvaguardar suficientemente la libertad divina y la trascendencia de su justicia. Entienden, pues, la “preordenación” como una aceptación divina a manera de

compromiso o contrato; es una especie de pacto entre Dios y su criatura libre, por el cual Dios se compromete a considerar como meritorios actos que, por sí mismos, no pueden serlo. Dios dicta mandamientos, impone ciertos actos de suyo nada incluyentes de cuanto a Él le atañe o le interesa; luego, para obligar a observarlos, estipula que en ciertas condiciones dará a quienes los observen una recompensa inesperada, sin relación alguna con ellos, o, por el contrario, castigará eternamente a quienes no obedezcan. Estas condiciones son, por otra parte, todas positivas y, en este sentido, arbitrarias: la naturaleza misma de la recompensa, el tiempo del mérito (sobre esta tierra), etcétera. Se pensaba salvar así la trascendencia divina, pero es justamente por ese lado como se lleva la vida moral a las dimensiones de un mercado. A esta concepción de resonancia voluntarista y nominalista, ya con fundamentos en Escoto y quizás también en san Buenaventura, muchos de nuestros grandes comentadores, entre ellos Juan de santo Tomás, no lograron abstraerse; ella pasó desde entonces a la mayor parte de los manuales llamados “tomistas”. Cayetano no cayó en la trampa, como veremos, y la ha caracterizado muy bien: “¡quae omnia aliena a theologia reali sunt!”. Se podría cotejar esta interpretación con la teoría del pacto para explicar la transmisión del pecado original, y más aun tal vez con el conjunto de la moral de tipo probabilista. En realidad no tenemos necesidad de ningún contrato, ni para el mérito sobrenatural, ni para el mérito en general delante de Dios. La necesidad de una preordenación está inscrita en la naturaleza de las cosas; es también por allí donde se podrá resolver plenamente la aparente antinomia descubierta entre la gracia y el mérito. Es universalmente verdadero que la misma obra libre que, por relación con Dios retribuyente, tiene razón de mérito, por relación con Dios pre-ordenante y pre-moviente tiene razón de puro don. Permanecemos en el cuadro de la justicia distributiva tal cual ella se realiza en Dios por relación a las criaturas. En sí, y sin otra consideración, el hombre no puede merecer nada delante de Dios con un mérito absoluto, decía la primera conclusión. Pero el hombre, considerado como preordenado por Dios a ciertos fines, merece o desmerece verdaderamente.

2) Principio del mérito sobrenatural

Hemos visto anteriormente como el mérito en general tiene lugar en las relaciones entre el hombre y Dios. Pasamos ahora al caso que nos interesa esencialmente en el tratado de la gracia: el del mérito sobrenatural respecto de esta suma recompensa, o sea, la vida eterna. ¿Cuál es su principio?

2.1. La gracia principio del mérito

En la 114, 2, santo Tomás plantea el problema casi en los mismos términos que en la 109, 5. Allí se trataba de demostrar la impotencia de la naturaleza caída frente a la vida eterna. Aquí se trata de mostrar positivamente que merecer esta vida eterna es un efecto propio de la gracia.

Todo se fundamenta en la noción antes analizada: la necesidad de una preordenación divina para merecer ante Dios. El texto de I-II, 114,1 demuestra bien lo que santo Tomás entiende por eso. Para el mérito sobrenatural, esta preordenación es la misma gracia orientada a la gloria. Es, en otros términos, el don de una gracia intrínsecamente ordenada a alcanzar la beatitud por una actividad libre, consecuentemente por manera de mérito. Este mérito evidentemente supone ese don primordial; no puede no seguirlo. Antes de ese don, es decir, a la naturaleza, íntegra o caída, este mérito le es intrínsecamente imposible; no existe proporción alguna. El mérito sobrenatural será un efecto propio e inseparable de este don de la gracia.

Haría falta solamente que aquel a quien la gracia ha sido concedida no sea puesto al mismo tiempo en posesión de la beatitud; esta ordenación de la gracia se vería inmediatamente completada, pues no sería cuestión de merecer lo ya recibido. Tal cosa quiere significar, cuando se presenta en el mérito sobrenatural, esta condición: el justo se encuentra aún “in via”. Los autores antes aludidos, los partidarios de un “pacto”, parecen ver allí una disposición arbitraria de Dios, una de las condiciones del contrato en virtud del cual Él acepta considerar como meritorias las obras que por sí mismas no lo serían. Y dado que es una convención totalmente positiva, Él es evidentemente libre para determinar su duración. Él estipuló que sólo habría mérito en la tierra, “in via”. Pero, en realidad, esa es una simple consecuencia de esta necesidad de la preordenación divina, a la cual santo Tomás vincula todo y no tiene de ninguna manera para él el sentido de una disposición jurídica. Cuando esta preordenación ha llegado a su cumplimiento, ya no se trata de merecerla. Nada requiere añadir un pacto por el cual Dios acepte estas obras como valederas para la vida eterna. De hecho, Dios ha *prometido* la vida eterna a quien cumpla estas obras sobrenaturales; nosotros podríamos únicamente conocer esa relación por la revelación; y es muy cierto que esas promesas estimulan y afianzan nuestra esperanza. Pero no son esas promesas las que fundan el mérito y le permiten existir; nos expresan solamente la vinculación intrínseca de la acción sobrenatural libre con este fin en lo sucesivo ya obtenido, es decir, la vida eterna. Nos hacen conocer la preordenación de la gracia a la gloria. Y está claro que para poder merecer esta vida eterna, es menester no tenerla todavía, seguir marchando hacia ella. No vale la pena estipularla en un contrato, es la misma naturaleza de las cosas.

Y para prevenir una objeción, justamente por esta misma razón las almas del Purgatorio ya no merecen. Ya no están en camino, encontraron el término. La demora que las separa de la entrada al cielo forma parte de ese término merecido, pero esta vez a causa de sus faltas. Reciben por sus méritos una vida eterna *retardada* por la necesidad de una expiación temporal. Y es una idea ridícula pensar que es Dios quien ha decidido arbitrariamente que en el Purgatorio ya no se merezca, cuando existiría, sin embargo, todo cuanto hace falta para merecerlo. Las almas del Purgatorio no están todavía “in patria”, pero se hallan “in termino”. No pueden ya desmerecer apartándose libremente de su fin como cuando marchaban hacia él.

2.2. *Cualidad y grado del mérito sobrenatural*

Al constituirnos en gracia, Dios nos otorga el principio de acción cuyo fin es la vida eterna; es su ordenación intrínseca, la “preordenación” de la gracia en el plano divino. Siendo estas acciones libremente ejercidas, eso logrará forzosamente que sea por manera de mérito personal como el hombre se acerque a este fin, el cual recibirá entonces como un cumplimiento ya otorgado personalmente, como una retribución.

Pero, ¿cuál es el verdadero alcance de ese mérito? ¿Osaremos decir que apela estrictamente a la justicia divina y no solamente a la liberalidad de Dios? ; o bien, según la expresión consagrada, ¿se trata de un mérito “de condigno”? Cayetano, al principio de su comentario, escribe: “Sabiendo que merecer de condigno consiste en merecer según se le debe por justicia, por lo cual al no-justo será no concederle la merced por mérito «ex condigno». El nombre, por tanto, se tomó de la igual dignidad del mérito y la merced”. (In art., 1). Tomamos la palabra “digno” en su sentido más fuerte, aquel donde todo el mundo entiende que sería una negación de la justicia rehusar algo a quien es digno de él: es digno porque lo ha merecido, le pertenece. Por supuesto, al hablar de justicia y de derecho permanecemos siempre en el cuadro trazado en el a. 1 de la q. 114: es la justicia tal cual se realiza en las relaciones entre el hombre y Dios, o sea, supuesto que primero ha concedido lo

mismo que permite merecer, entonces, retribuyendo, es fiel a sí mismo. Veremos como santo Tomás diferencia este mérito en sentido pleno y la idea de un mérito menos estricto, conveniencia más que exigencia, llamado mérito “de congruo”. Ahora bien, el hombre, una vez constituido en gracia ¿puede merecer la vida eterna “ex condigno?”

a) *Distinción de dos especies de mérito* 722

En la causalidad perteneciente a la obra meritoria es menester distinguir, no dos partes, porque procede enteramente de Dios y enteramente del hombre (quien es verdaderamente causa segunda, suficiente); pero sí dos aspectos, dos relaciones.

Se halla por un lado la gracia, “la gracia del Espíritu Santo” (así denominada por apropiación). Esta gracia es la gracia habitual la cual, operante para la justificación, o sea, para nuestra calificación de “hijos de Dios”, es cooperante para nuestro mérito, porque éste supone nuestro acto libre, movido por una gracia actual (y como actual operante o cooperante, poco importa). Lo importante aquí, es la gracia habitual. Santo Tomás, en este lugar, la denomina también moción, no en el sentido en el cual hemos opuesto gracia moción a gracia forma, sino moción a la vida eterna, en el sentido de preordenación de la gracia a un fin que el sujeto adquirirá por los actos a los cuales esta gracia lo proporciona. Convertido en hijo de Dios por la gracia del Espíritu Santo que lo ordena y lo “mueve” hacia la vida eterna, el hombre obrará libremente no sólo en cuanto hombre, sino según esta nueva dignidad personal, como hijo de Dios, como proporcionado a una posesión, de ora en más su herencia, su derecho: “Si filii et haeredes...”. Bajo esta primera relación, existe adecuación entre la retribución a la obra; es exactamente lo exigido por el mérito de condigno. Porque, del lado de la persona merecedora no está solamente el hombre considerado separadamente y entonces infinitamente inferior a Dios y a la visión de Dios, está Dios mismo, el Espíritu Santo, proporcionando y moviendo a la beatitud. Es inútil indagar en otro lugar: tenemos allí el fundamento por demás suficiente para asegurar un mérito de condigno. A propósito de la refutación de la idea de un pacto o de un contrato sobreañadido al don de la gracia para que las obras del justo puedan ser consideradas por Dios como meritorias, Cayetano excelentemente subraya (IV y V) como eso es rebajar, no solamente el mérito, sino también la gracia: “Envilece también la gracia esa posición, al substraerle su propia obra, vale decir, el mérito; y supone que nosotros no podemos merecer por la gracia sino dispositivamente. *¡Quae omnia aliena a theologia reali sunt!*”.

Pero existe otro aspecto en la obra meritoria. Es cumplida libremente por el hombre con y bajo la gracia. Acabamos de explicar lo que le vale esta dignidad de la gracia: ser meritoria de la vida eterna. Pero al considerarla muy precisamente como un buen obrar, más o menos ferviente del hombre, se dirá que si ella no puede, como tal, fundar ninguna “condignidad”, no está sin embargo sin relación con Dios. Existe una relación más general la cual, independientemente de una preordenación divina a un término tanto merecido como debido, conviene enfrente a alguien, quien hace lo que puede con lo que tiene; Dios hace también lo que puede: y eso, sólo puede ser considerado magnífico. Ya no se trata aquí de justicia, pues no se considera un término al cual se estaría preordenado; existe esta conveniencia que, en la medida por la cual alguien es liberal con Dios, Dios también es liberal con él y no se deja ganar en generosidad. El acto libre, no ya bajo el título de la preordenación de la gracia que lo proporciona a la vida eterna, sino precisamente como libre

722 Cf RIVIERE, J., “Sur l’origine des formules ecclésiastiques «de condigno» et «de congruo»”, en *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 28 (1927) 75-83.
www.traditio-op.org

y generoso, hace valer una conveniencia por relación a términos que no caen bajo el mérito estricto, porque la gracia no preordena a ellos. Apela a la generosidad y al amor.

También se ha llamado a esta conveniencia “mérito”: el *mérito de congruo*. Es evidentemente un sentido debilitado (análogo), donde no se encuentra la exigencia de la justicia; pero es algo muy grande y considerable, cuyo papel es extraordinariamente importante en la vida de la Iglesia y en la vida de las almas. Es verdad, no se da “injusticia” si Dios no hace caso de él; pero habría inconveniencia, indecencia; y eso resulta ser una idea muy grave, terriblemente blasfema. Un hombre no reconocedor del afecto de otro y de su abnegación, aunque sean puramente gratuitos, es llamado granuja; ¡y esa no es ciertamente una perfección simple que se pueda atribuir a Dios! La idea profunda de santo Tomás es que, con alguien liberal con Dios, Dios sólo puede ser magnífico. No rehúsa nada a quienes no le rehúsan nada. En ese sentido santa Catalina de Siena ha podido decir: “Señor, vuestros verdaderos servidores son vuestros amos...”. Entiéndasela bien (existen antropomorfismos en esa manera de hablar): “Incluso nuestra generosidad —quiere decir— es un don de Dios, Él la suscita; y el hombre responde a ella”. No son ya precisamente relaciones de justicia, pero sí de amistad.

De este modo veremos como ese mérito “de congruo” se extiende mucho más allá que el mérito “de condigno”. Éste está estrictamente limitado en su objeto a aquello a lo cual la gracia habitual nos preordena. El mérito de congruo abarca cuanto se puede esperar de un amigo. Es también él un mérito sobrenatural; supone que alguien esté situado en gracia en el plano donde existen con Dios relaciones personales de amistad; pero, justamente, en ese plano se extiende a objetos estrictamente inmerecidos.

b) La realidad del mérito

Ésta es una noción muy alta y muy realista propuesta por santo Tomás del mérito sobrenatural. Es difícil magnificar más la criatura. De hecho tal idea ha espantado a muchos teólogos. Algunas escuelas siempre dudaron en aceptarla, y muchos no se resuelven a ello, incluso en el tomismo después del siglo XVI, sino recurriendo a la teoría del pacto. No se podría, según ellos, hablar de “condignidad” del hombre respecto de Dios, inclusive del hombre en estado de gracia, si no se da por parte de Dios una “aceptación”, un compromiso de orden positivo para considerar como meritorias obras que por sí mismas no lo son; Dios hace “como si”...

Santo Tomás es mucho más osado. Recurre una vez más a una paradoja muy habitual en él: para mostrar la conciliación entre dos datos aparentemente antitéticos, en lugar de excluir uno de ellos o suprimirlo para hacerlo “aceptable”, expone ambos en su mayor realismo, y se ve entonces como en lugar de contraponerlos cual dos nociones rivales, uno de ellos da la razón propia del otro. Si Dios obra en todas partes donde es necesario dar el ser, la criatura ¿puede no tener una faz de acción?, pregunta el *ocasionalismo*. Pero, precisamente porque Dios interviene en toda acción de la criatura esta acción es real, responde santo Tomás. Si Dios premueve la voluntad ¿puede haber libertad?, pregunta el *molinismo*. Justamente porque Dios premueve el acto libre y lo activa como tal, la libertad se torna real, más real en el acto que en la potencia; si Él no le concediera la libertad nada sucedería. Si todo es gracia, si todo es don ¿puede allí haber mérito, mérito en justicia, a menos que Dios actuase “como si fuera meritorio”? Son precisamente la realidad y la primacía de la gracia las constructoras de la realidad del mérito. El teólogo más exigente respecto a la eficacia intrínseca de la gracia y de su prioridad, será al mismo tiempo el más nítido y osado sobre la realidad y el riguroso valor del mérito, porque el mérito sobrenatural es un efecto propio de la gracia. Si no se llega a eso, ante estas diversas antinomias (causalidad divina-acción de la

criatura; premoción-libertad; gracia-mérito), se tendrá siempre miedo de que lo dado a uno sea quitado al otro, que lo dado a Dios le sea quitado a la libertad, o, inversamente, que lo concedido al mérito sea quitado a la gracia. No, es la gracia la que hace el mérito y, lejos de disminuirlo o de disputarle el terreno, lo torna real. Exaltar el mérito no es disminuir la gracia, es exaltarla también. Cayetano tiene mucha razón: “Envilece la gracia esta posición...”. Rebajar el mérito es hacerse una muy pequeña idea de la gracia.

Pero la gracia es un organismo complejo. Por otra parte, el mérito está vinculado con la acción libre. La gracia como hábito entitativo es necesaria para calificar a la persona y realizar en ella la preordenación divina requerida en el mérito; pero el principio próximo de éste sólo reside en un principio de acción libre. ¿Cuál? Para resolverlo es menester responder a esta otra pregunta: ¿La gracia es principio del mérito más por la caridad que por las otras virtudes?

Para responderla cabalmente sería necesario analizar un tema perteneciente al tratado de la caridad: ésta es la forma y el motor de todas las otras virtudes. Nos conformamos, por ahora, a hacer con santo Tomás algunas observaciones para entender mejor la doctrina del a. 4 de la q. 114.

No existe mérito sobrenatural al margen de la caridad. Sin ella ya no existe ni siquiera la gracia santificante, se está totalmente fuera de toda posibilidad de mérito sobrenatural. Si, en el estado de gracia, el mérito se halla más próximamente vinculado con la caridad que con la gracia, se debe a que aquélla es un hábito operativo por el cual se expande la gracia en forma más inmediata. Ahora bien, si no hay mérito sobrenatural sin esta dignificación de la persona (o sea, la gracia), sin esta elevación realmente ordenadora a la vida eterna, entonces el mérito está formalmente vinculado con la actividad sobrenatural libre.

Ni la fe ni la esperanza informes merecen; y, cuando ellas están “formadas”, lo están precisamente por la moción de la caridad, merecen en virtud de esta información. La atrición no merece la vida eterna, porque con ella todavía no se es un justo; pero, cuando la justificación tiene lugar, la atrición cede su lugar a la contrición, acto meritorio porque procede de un motivo de caridad.

Con todo, las otras virtudes sobrenaturales merecen verdaderamente, pero a título secundario y derivado, porque su ordenación a la vida eterna, fin propio de la caridad, es asimismo una ordenación derivada, recibida de la caridad (participada), y, en su mismo acto cuanto más haya de caridad, más habrá de libertad.

La respuesta del *ad secundum* (114, 4) es necesaria para una justa doctrina espiritual. Se piensa demasiado comúnmente y casi espontáneamente que el mérito se mide según la dificultad experimentada subjetivamente en la actividad virtuosa, según la magnitud de la repugnancia que es menester vencer: cuando algo más cuesta, más meritorio es. Y así se orienta alguien, más o menos conscientemente, hacia una espiritualidad de *performances* ascéticas.

Pero la dificultad en cuanto tal no es de ninguna manera principio de mérito. Es verdad que la caridad impulsa a las grandes obras; pero su dificultad sólo será el signo de una caridad ferviente y, por consiguiente, por un mérito mayor será menos acrisolada subjetivamente por nuestra debilidad. Hacer con gozo y casi fácilmente, merced al amor, obras difíciles es mejor y más meritorio que hacerlas con gran esfuerzo. Es muy propio de la tendencia de la caridad ir hacia lo grande en el servicio de Dios, pero es también su característica, su propiedad, permitir cumplir con gozo y casi fácilmente nuestros deberes en medio de los sufrimientos.

3) *El objeto del mérito sobrenatural* (I-II, 114, 5-10)

Atribuir al mérito el rigor otorgado por santo Tomás, es comprometerse a precisar netamente su alcance. ¿Qué podemos merecer con nuestras obras sobrenaturales? Esta investigación nos obligará a iluminar tres grandes principios: 1) El mérito de condigno se extiende a todo aquello a lo cual la gracia nos preordena, y solamente a eso. 2) La retribución, al tener razón de término, sólo puede ser merecida cuando ya no está requerida en el principio de la acción: “Principium meriti non cadit sub merito”. Así es como merecemos la gloria, pero no la gracia, porque es la gracia la que nos permite merecer. 3) Al lado del mérito estricto, llamado “de condigno”, se da un mérito en sentido más amplio, llamado “de congruo”, el cual puede conducir, sin exigencia de estricta justicia, a otros términos a los cuales la gracia no nos preordena.

3.1. Respecto de los bienes sobrenaturales

a) El merecimiento de la primera gracia

Nadie puede merecer por sí mismo la primera gracia de la justificación, ni “ex condigno” ni “ex congruo”, porque todo mérito sobrenatural presupone la gracia, sea preordenando a la vida eterna para el primero, sea como estableciendo en la amistad divina para el segundo. La gracia, siendo principio de mérito no puede ser su objeto: “Principium meriti non cadit sub merito”.

¿No existe, sin embargo, antes de la justificación, algo parecido al mérito? Las razones por las cuales santo Tomás caracteriza el mérito “de congruo” recuerdan mucho aquellas de las cuales se ha servido para explicar el adagio: “Facienti *quod in se est* Deus non denegat gratiam”:⁷²³ con quien hace lo que puede por Él, Dios hace también “lo que puede” y demuestra así su munificencia. ¿No se podría, pues, extender hasta allí, en un sentido análogo y muy mitigado, la idea de mérito?

Algunas corrientes teológicas (precisamente aquellas que disminuyen el rigor del mérito ex condigno) responden afirmativamente. Y —les parece— en estas preparaciones a la gracia hay una conveniencia para que la gracia sea dada enseguida, y pueda, en un sentido original y propio de ellas, llamarse mérito.

Sin embargo, con claridad santo Tomás evita cuidadosamente utilizar esa palabra. Lo por él denominado mérito de congruo es siempre sobrenatural y supone la gracia habitual. Las preparaciones a la gracia, cuando verifican realmente el “facienti quod in se est”, al don efectivo de la gracia habitual agregan algo más que una conveniencia, es decir, una necesidad. Él la caracteriza también como una “necessitas infalibilitatis”; pero su principio propio se encuentra en la gracia habitual misma y en el designio divino indicado al decir: “intentio Dei deficere non potest”. Aquí, considerándola en sí misma, la acción libre no tiene la menor proporción con la justificación ulterior. A decir verdad, la palabra “congruidad” es tan vaga que bien se puede, en rigor, extenderla hasta allí; pero, desde el momento en el cual se añade la palabra mérito, uno se arriesga a confusiones lamentables.

El hombre no vive solo; por naturaleza es un ser social. En el nivel de la gracia, entra en una comunidad sobrenatural, o sea, el Cuerpo Místico de Cristo, la Iglesia, en la cual vive en comunión con todos los otros fieles. Cada uno de nosotros no cuenta solamente con los méritos de los santos, y tampoco solamente de los santos canonizados, por cierto, sino de cuantos son dignos del nombre de santos porque se encuentran en estado de gracia santificante. La pregunta se impone, pues, naturalmente para saber si un hombre, ya poseedor de la gracia, y en consecuencia del principio del mérito, no podría merecer para otro, incluida

⁷²³ Cf RIVIÈRE, J, “Quelques antécédents patristiques de la formule: facienti quod in se est...”, en *Revue de science religieuse*, (1927), p. 93 sgs.
www.traditio-op.org

la primera gracia. La doctrina del artículo 6 es muy rica, pues en ella confluyen las diversas nociones analizadas hasta ahora. Es conveniente explicitar un poco más esa enseñanza.

a.1. El mérito de Jesucristo.

Porque este tema pertenece a la III Pars, donde se estudian las cualidades propias del mérito de Cristo, no me consagraré aquí a exponerlo. Sólo nos interesan algunos principios generales relativos a nuestro mérito, que lo dejan más en claro.

Nótese el principio fundamental en el cual se apoya santo Tomás para subrayar el carácter comunitario del mérito de Cristo: Se trata siempre de la *preordenación* divina. Cristo, en su gracia, no está constituido precisamente como cada uno de nosotros para alcanzar la gloria (ya la posee), sino para ser Cabeza de un Cuerpo Místico cuyos miembros conduce a la gloria. Por relación a ellos adquiere méritos propiamente dichos, en estricta justicia. Nosotros podemos permanecer en la recompensa conquistada por Él para nosotros, o hacernos indignos de ella a causa del pecado. Pero todo esto no es menos adquirido. Y obsérvese bien que dicha recompensa no es primera y propiamente la gloria; ésta la adquirimos a nuestra vez por verdaderos méritos, por lo menos cuando se trata de adultos. Lo merecido por Cristo directamente es la misma *justificación*, la primera constitución en gracia. Este don nada encuentra en nosotros por lo cual podamos merecerlo propiamente, pues el principio de todo mérito es, en Cristo, una justa retribución; y ésta es debida y nosotros sólo podemos perderla. Pertenece a la economía del plan divino que la salvación exija, por parte nuestra, una agregación personal, y, por tanto, consentida, al Cristo Redentor. Sin este consentimiento, quedamos fuera de las condiciones necesarias para recibir, pues, se puede decir, Cristo recibe en nosotros esta retribución que pagó cara: “empti enim estis pretio magno” (habéis sido comprados a un precio grande).

Comprobamos aquí claramente la verdad fundamental que se le iba a escabullir a Lutero y al protestantismo. Lejos de considerar vanos, por la afirmación de nuestros propios méritos, los méritos anteriores y presupuestos de Cristo, la doctrina católica, sobre todo en la formulación teológica de santo Tomás, asigna a estos su lugar estrictamente indispensable y enaltece su eficacia. Eso mismo que escapa forzosamente a nuestro mérito, eso mismo que para cada uno de nosotros es un don (la primera gracia), es una retribución rigurosamente pagada, concedida en nosotros por los méritos del Redentor. Este don nos permite, a nuestro turno, merecer, pero, por ese hecho mismo, en dependencia de los méritos de Cristo, de quien nosotros recibimos todo cuanto nos permite merecer. Santo Tomás insiste en el hecho de que en eso Cristo es único; este carácter le es absolutamente exclusivo. El mérito *ex condigno* le es propio, porque solo Él está ordenado por Dios a este fin; solamente Él está constituido de tal manera, por la gracia de unión y la gracia capital emanante de ella, como para poder realizar esta obra, merecer esta retribución. No podrá jamás otro que no sea Él obtener de alguien la *primera* gracia, hablar de un mérito en sentido estricto, un mérito en justicia, “*ex condigno*”. Por ello algunos teólogos han denominado el mérito alcanzado por los renacidos en Cristo “*mérito de condigno por condignidad*”, es decir, presupuesto el mérito “*ex condigno*” estricto de Cristo.

a.2. El mérito para otro

Nadie puede merecer para sí mismo la primera gracia, pues ésta es el principio indispensable para el mérito sobrenatural. Una vez constituido en gracia el justo merece la vida eterna por medio sus acciones informadas por la caridad; la merece en justicia, de *condigno* (siempre, claro está, supuesta su incorporación a Cristo); pero no puede merecer, así de *condigno*, la gracia para otro ni, hablando propiamente, ninguna gracia; la razón estriba

en que su gracia lo preordena a esperar personalmente la vida eterna y no a conducir hacia ella a otros, es concedida exclusivamente a su persona. Sólo en Cristo la gracia está ordenada a la salvación de los demás, es una gracia capital. Sólo Cristo puede merecer “de condigno” para otros.

Pero se da otro registro, además del mérito de condigno, cuya importancia ha sido ya señalada: el mérito de congruo. Ya no se trata de justicia propiamente dicha, sino de amistad y de esta conveniencia de ser Dios generoso con aquellos que lo son respecto a Él. En ese nuevo plano, todo hombre en estado de gracia puede merecer para otro aun la primera gracia, es decir, la conversión. No es infalible, no porque Dios “rehusaría” bajo pretexto de no tratarse de justicia, sino porque aquel por quien queremos merecer puede poner obstáculos y ser obstinado. Si hay quienes resisten al mérito de condigno adquirido por Cristo, con mayor razón lo harán con nuestros méritos de conveniencia.⁷²⁴ Dios no los violenta. Pero es muy cierto que muchas de las gracias recibidas por nosotros han sido así merecidas por otros, después de Cristo y en dependencia de Él.

Las respuestas del artículo 6 aluden a una noción inconfundible con el mérito de congruo, del cual es muy próxima; se refieren al valor impetratorio de la oración. En II-II, 83, 15 y 16, santo Tomás explica cómo se la de entender y distinguir del mérito. La eficacia de imprecación es propia de este acto concreto: la oración. Esta eficacia proviene de que la oración forma parte del plan de Dios, como una causa común universal por relación al don de Dios; ella no trastorna su plan, como si decidiera a Dios, de un golpe, a dar lo que no quiere dar; por el contrario, cumple ese plan, porque obtiene la realización en el tiempo de cuanto Dios ha decidido eternamente conceder o no a la plegaria. Ella forma parte en el tiempo de aquello que Dios ha decidido eternamente otorgar, y de no otorgarlo sino supuesta la oración. Ésta tiene el mismo género de eficacia que el atribuido por santo Tomás a las preparaciones de la gracia actual, una eficacia de infalibilidad, pues es así como Dios inspira la plegaria y concede orar: “intentio Dei deficere non potest”. La oración en cuanto tal no recurre a la justicia, como el mérito “ex condigno”, sino muy propiamente a la misericordia. Para merecer, de cualquier manera, es necesario hallarse en estado de gracia; para orar no es de ninguna manera indispensable, basta tener conciencia de la propia miseria y dirigirse a la fuente de todos los dones. Un pecador puede y debe orar y su oración, si lo es verdaderamente, como la del publicano, es eficaz, infaliblemente eficaz, a menos en lo necesario para su propia salvación. Santo Tomás objeta con la reflexión del ciego de nacimiento: “scimus quia Deus peccatores non audit” (sabemos por qué Dios no oye a los pecadores); y recuerda la observación de san Agustín: el ciego de nacimiento ha hecho esta reflexión antes de recobrar la vista, pero no es verdadera; Dios escucha a todo el mundo, aun a los pecadores, al menos si no se intenta decir que orarían formalmente en cuanto pecadores y para pedir continuar pecando (II-II, 83, 16, 1m). Pero en el justo, ya en estado de gracia, la plegaria tiene, además otros valores: mérito de condigno, como todo acto de un justo imperado por la caridad; mérito ex congruo, apelando a la amistad con Dios. Esos son valores comunes a los actos del justo. Y su plegaria conserva, por supuesto, su valor propio de plegaria, su eficacia de impetración, contribuyente incluso a lo que no podemos merecer de ninguna manera; la gracia, con esta sola restricción, es ya una gracia (actual) de orar.

b) El levantarse después de una caída

El estado de pecado impide *merecer* no solamente por el mérito de condigno, porque ha perdido la predestinación a la gloria, sino tampoco por el de congruo,

⁷²⁴ Cf NEVEUL, E., “Du mérite de convenance”, en *Divus Thomas* (Pl), (1932) p. 1 sgts.; (1933) p. 333 sgts.
www.traditio-op.org

porque ya no se puede invocar la amistad divina; se encuentra en estado de indisposición para recibir la vida eterna. Cualesquiera hayan sido sus méritos anteriores, ya no se encuentra en disposición de recibir la retribución. Porque le fueron concedidos no por ser hombre, sino por haber estado constituido en gracia y convertido en hijo de Dios. Cayetano formula bien esta idea: “Nadie merece de condigno para sí como hombre, sino en cuanto constituido en gracia, la merced o el premio: pertenece a la razón del mérito de condigno engendrar la merced debida en estado de gracia. De tal modo que la gracia no solamente se exige para constituir la persona merecedora y para quien merece, sino también para exhibir el premio ante quien merece”. Levantarse después de una caída en pecado mortal es sólo algo completamente gratuito, no merecido en modo alguno. Es un enorme don de la misericordia de Dios.

c) El aumento de la gracia y de la caridad

Así como la gracia nos hace merecer de condigno la vida eterna, de la misma manera nos hace merecer todo aumento de gracia que nos sobrevenga. El artículo 8 no presenta ninguna dificultad especial, después de las explicaciones ya dadas. Solamente el *ad tertium* suscita un gran interrogante: el del momento en el cual es conferido el crecimiento de la gracia y de la caridad así merecido. Pero es un interrogante propuesto aquí por santo Tomás y examinado en el tratado de la caridad; es inútil anticiparlo.⁷²⁵

d) La gracia de la perseverancia

Volvemos e encontrar ahora, bajo el aspecto de mérito, la conclusión prevista en la q. 109 desde el punto de vista de la necesidad de la gracia. El buen uso de la gracia recibida en la justificación es una nueva gracia, y singularmente ese buen uso llevado hasta el final, es decir, la gracia del último momento. Esta gracia del último momento, previniendo nuestras últimas deficiencias y conservándonos en la vida de gracia, no es un objeto, un término, al cual se extiende nuestra gracia habitual; es el principio de su conservación y de la continuidad del mérito, tanto de congruo como de condigno, a cuyas posibilidades la deficiencia tendría como efecto substraernos. “Principium meriti non caddit sub merito” (el principio del mérito no puede ser merecido). No se trata de una retribución, es un puro don; es merecida por Cristo para nosotros, pero solamente en cuanto a *recibirla* y, en consecuencia, a *implorarla*.⁷²⁶

3.2. El mérito y los bienes temporales

⁷²⁵ Aquí se podría plantear una pregunta, a la cual santo Tomás responde en el tratado de la penitencia (III, 89), sobre la reviviscencia del mérito después que el hombre ha recuperado la gracia habitual perdida por un pecado mortal anterior. Es allí, pues, donde se debe tratar, pero me parece conveniente transcribir la idea esencial de santo Tomás para responder a esta pregunta: “Según que el movimiento del libre albedrío sea más intenso o remiso, consigue el penitente mayor o menor gracia. A veces ocurre que la intensidad del movimiento del penitente es proporcionada a una gracia mayor que aquella que había perdido por la caída en el pecado; otras veces, a una gracia igual; y otras, a una gracia menor. Por lo mismo, el penitente unas veces se levanta con más gracia de la que tenía antes; otras, con igual o con menos. Y la misma razón vale para las virtudes que fluyen de la gracia” (l.s.c. a. 2). Parece una enseñanza muy equilibrada e influyente en la vida espiritual. Cf MARINO, R., “La reviviscenza dei meriti secondo la doctrina del Dottore Angelico”, en *Gregorianum*, 1932, p. 75 sgts. TEIXIDOR, L., “De doctrina circa reviviscenciam meritorum maxime digna quae ab omnibus cognoscatur”, en *Analecta Sacra Tarrac.*, 6 (1930) 7-34.

⁷²⁶ Léase el artículo correspondiente de la cuestión 114.
www.traditio-op.org

Los bienes temporales no son merecidos por sí mismos, porque en definitiva son bienes relativos. Es en la medida en que deben servir a una vida virtuosa como pueden caer bajo el mérito y recibir así, de manera secundaria y ocasional, la característica de recompensa, porque ellos también están dispuestos por la ordenación divina.

Observación sobre toda la q. 114

Me parece claro ahora que las dificultades suscitadas en la introducción a propósito de la idea misma de mérito no afectan en nada la justa noción católica de mérito, salvo cuando se alude a algunas materializaciones de esta idea que la caricaturizan. No se trata de un mercado. Lejos de oponerse a la gracia o disminuirla, el mérito es su efecto propio. El solo hecho de encontrarse en estado de gracia otorga a todos nuestros actos informados por la caridad el estar proporcionados a la vida eterna, ordenados a ella desde dentro, por una ordenación intrínseca; nosotros somos dignos de ella, ella nos pertenece, es la herencia de los hijos de Dios, y marchar libremente hacia ella, es por definición marchar hacia ella por modo de mérito, por tanto recibirla a modo de retribución. Y cuando estamos en estado de gracia, más amamos a Dios gratuitamente y sin cálculo, más merecemos de congruo que Él también actúe para con nosotros sin cálculo y según su magnificencia.

Temer al mérito, es tener una pobre idea de la gracia. Ella nos introduce en la familia de Dios y, por tanto, con pleno derecho de participar de esos bienes, sin olvidar que “esos bienes” son Él mismo. Y entramos allí como seres libres, no como agentes irresponsables o como esclavos, sino como hijos. Es, pues, absolutamente verdadero que “coronando nuestros méritos, Dios corona sus propios dones”.⁷²⁷

⁷²⁷ Palabras de un prefacio en honor de los santos.
www.traditio-op.org

ÍNDICE

Libro I. El pecado humano

PARTE PRIMERA: INTRODUCCIÓN

I. NOCIÓN GENERAL DE PECADO

- A. Origen del término
- B. Lectura teológica del pecado
- C. Consideración eminentemente moral
- D. Posibilidad del pecado filosófico

II. FUENTES DE LA TEOLOGÍA DEL PECADO

PARTE SEGUNDA: DESARROLLO DEL TRATADO DEL PECADO

SECCIÓN PRIMERA

I. LA NATURALEZA TEOLÓGICA DEL PECADO

Artículo I: Las fórmulas agustinianas

A. La interpretación tomista

Análisis de los elementos:

- 1. El pecado en cuanto acto o naturaleza de la "conversión"
- 2. El pecado en cuanto privación o aversión
- B. La cuestión del "Constitutivo Metafísico"
 - 1. Cómo se origina el planteo
 - 2. La intervención del cardenal Cayetano
 - 3. La enseñanza expresa de santo Tomás
 - 3.1. Propiamente ("per se")
 - 3.2. Accidentalmente ("sive per n/zW")

C. Relaciones entre "aversión" y "conversión"

- 1. El principio punto de partida
- 2. Aplicación del principio al caso del pecado
- 3. Cómo entender la esencia del pecado

Artículo II: El pecado comparativamente considerado

A. Vicio y pecado

B. El pecado y la virtud

- 1. La contrariedad entre virtud y vicio
- 2. Coexistencia de vicios y virtudes infusas
- 3. Coexistencia del pecado y la virtud

C. Vicio y naturaleza

D. El pecado sin acto o "por omisión"

Artículo III: La noción de pecado después de santo Tomás..

- A. El pecado en la reforma protestante
- B. El pecado en la perspectiva moderna
- C. Objeciones contra la existencia del pecado
 - 1. La objeción sociológica
 - 2. La objeción psicológica
- D. Las matizaciones de la "nueva moral"
 - 1. La moralidad como "opción fundamental"
 - 2. Pecado "objetivo" y pecado "subjetivo"
 - 3. La dimensión social del pecado

II. ESPECIES Y GRADOS DEL PECADO

Artículo I: La distinción específica de los pecados

- A. La existencia de actos "intrínsecamente malos"
 - 1. La genuina doctrina de santo Tomás
 - 2. Cómo aplica esta doctrina al especificativo del pecado
- B. Los principios para la distinción de los pecados
 - 1. Pecados espirituales y pecados carnales
 - 2. La distinción de los pecados por sus causas
 - 3. Pecados contra Dios, contra sí mismo y contra el prójimo
 - 4. Pecado mortal y venial
 - 5. Pecado de omisión y de comisión
 - 6. Pecados de pensamiento, palabra y obra
 - 7. Pecados por exceso y por defecto
 - 8. Las especies de pecado y las circunstancias
- C. Coexistencia de varias especies de pecado
- D. La doctrina de la Iglesia sobre las especies del pecado.

Artículo II: Comparación de los pecados entre sí

- A. La conexión de los pecados
- B. Los grados de gravedad de los pecados
 - 1. Origen histórico de la cuestión y su solución
 - 2. Los principios de la graduación de los pecados.
 - 2.1. El objeto
 - 2.2. La oposición a las virtudes
 - 2.3. Pecados carnales y espirituales
 - 2.4. Otros principios
 - 2.5. Última observación
- C. Pecado grave y leve. Pecado mortal y venial
 - 1. La distinción desde la perspectiva clásica
 - 1.1. Existencia de pecados mortales y veniales....
 - 2. La distinción desde la perspectiva moderna
 - 2.1. El pecado como "opción fundamental"
 - 2.2. El pecado como "fenómeno social"
 - 2.3. El pecado "colectivo" y el pecado de "estructuras"
 - 3. Las "situaciones de pecado"
 - 3.1. Los pecados que "claman al cielo"

3.2. "Pecado social" y Doctrina del Magisterio ...

APÉNDICE: ¿qué juicio formular sobre la homosexualidad?

SECCIÓN SEGUNDA

III. LOS SUJETOS DEL PECADO

- A. La noción de sujeto del acto humano
- B. El pecado en la voluntad y sus modalidades
- C. El pecado en la sensualidad
 - 1. Ubicación del tema
 - 2. El pecado "de sensualidad"
 - 2.1. El tema en santo Tomás
 - 2.2. El tema en la teología actual
- D. El pecado en la razón
 - 1. La distinción entre razón inferior y superior
 - 1.1. La distinción en san Agustín
 - 1.2. La sistematización de santo Tomás
 - 2. Los pecados de la razón
 - 2.1. El pecado de delectación morosa

SECCIÓN TERCERA

IV. LAS CAUSAS DEL PECADO

Artículo I: Las causas del pecado en general

- A. El mal privativo en general
- B. El pecado en cuanto mal
- C. Respuesta a algunas dificultades
- D. Conceptos complementarios
 - 1. El pecado tiene causas interiores al hombre
 - 2. El pecado tiene causas externas insuficientes
 - 3. Influjo sobre la voluntad
 - 4. El influjo sobre la inteligencia
 - 5. El influjo sobre las potencias sensitivas
 - 6. Conclusión
- E. El pecado causa del pecado
 - 1. En el orden de la eficiencia o causalidad eficiente.
 - 2. En el orden de la causalidad material
 - 3. En el orden de la causalidad final
 - 4. En el orden de la causalidad formal

Artículo II: Las causas interiores del pecado

- A. El pecado por ignorancia
 - 1. Los diversos tipos de ignorancia
 - 1.1. La ignorancia concomitante
 - 1.2. La ignorancia consecuente

- 1.3. La ignorancia antecedente
2. La ignorancia en el proceso del pecado
3. La ignorancia como causa interna del pecado
4. La ignorancia como causa del pecado
- B. El pecado por debilidad o fragilidad
 1. El influjo de las pasiones sobre las potencias
 - 1.1. El influjo sobre la voluntad
 - 1.2. El influjo sobre la inteligencia
 2. El pecado de fragilidad
 3. Los principales factores del pecado por pasión....
 - 3.1. El amor de sí mismo, principio de todo pecado
 - 3.2. Las tres concupiscencias: origen del pecado por pasión
 4. La gravedad del pecado por pasión
 - 4.1. La gravedad del pecado por pasión en general
 - 4.2. La pasión tolerada o indirectamente querida..
- C. El pecado por malicia
 1. La noción de malicia
 2. Pecado por malicia y hábito vicioso
 - 2.1. Introducción
 - 2.2. Pecado por vicio y pecado por malicia
 - 2.3. Pecado por malicia y no por vicio
 3. Gravedad del pecado por malicia

Artículo III: Las causas externas del pecado

- A. Introducción
- B. La causa del pecado por parte de Dios
 1. El pecado y la metafísica del obrar humano
 - 1.1. Dios: ¿causa del pecado?
 - 1.2. La causalidad divina y el acto del pecado
 2. El pecado en el plan divino
 - 2.1. ¿Dios es causa de la ceguera y el endurecimiento del pecador?
 - 2.2. Ceguera y endurecimiento, y el bien del mismo pecador
- C. La causa del pecado por parte del demonio
- D. La causa del pecado por parte del mismo pecado

V. LOS EFECTOS DEL PECADO

Artículo I: La corrupción del bien de la naturaleza

- A. El hecho de la corrupción del bien de la naturaleza...
 1. Los diversos bienes de la naturaleza
 2. Los efectos del pecado sobre los bienes de la naturaleza
- B. Las heridas del pecado
 1. Las heridas del pecado original
 - 1.1. La voluntad
 - 1.2. La inteligencia
 - 1.3. El apetito irascible
 - 1.4. El apetito concupiscible
 2. Las heridas de los pecados personales

C. La muerte y los sufrimientos

Artículo II: La mancha del alma

Artículo III: La obligación a la pena

A. La obligación de la pena en general

1. La noción de pena en general

- 1.1. La pena vindicativa
- 1.2. La pena medicinal
2. Proporción entre la pena y la culpa
 - 2.1. La obligación a una pena eterna
 - 2.2. Una pena cuantitativamente infinita
 - 2.3. Penas eternas y grados de pecado
3. La satisfacción

B. El pecado mortal y el pecado venial

1. Distinción entre pecado mortal y venial, y sus relaciones mutuas
 - 1.1. El fundamento de la distinción
 - 1.2. ¿Distinción genérica o específica?
2. El pecado venial en sí mismo
 3. Consideraciones complementarias sobre el pecado venial
 - 3.1. Pecado venial y mancha del alma
 - 3.2. Pecado venial y estado de pecado original.

LIBRO II. LA DIVINA GRACIA

PARTE PRIMERA TEOLOGÍA POSITIVA

I. LA REVELACIÓN DE LA GRACIA

Artículo I: La gracia en la Sagrada Escritura

- A. En el Antiguo Testamento
 1. Términos fundamentales. Su exacto significado ..
 2. El contenido doctrinal: asistencia, gratuidad y justicia
 3. Observaciones complementarias
- B. En el Nuevo Testamento
 1. Los Sinópticos
 2. San Pablo
 - 2.1. El vocabulario cristiano
 - 2.2. La enseñanza de san Pablo
 3. San Juan

Artículo II: El dogma de la gracia

- A. La tradición griega
- B. La tradición latina
 1. La polémica con los pelagianos y el XVI Concilio de Cartago
 - 1.1. Las tesis de Pelagio
 - 1.2. La teología de san Agustín
 - 1.3. La definición dogmática. Los cánones de Cartago

- 2. La polémica con los semipelagianos y el II Concilio de Orange
 - 2.1. El De Gratia Dei Indiculus
 - 2.2. Los errores del semipelagianismo
 - 2.3. Las definiciones del II Concilio de Orange (a. 529)
- C. La alta Edad Media

PARTE SEGUNDA LA SÍNTESES TOMISTA

II. LA NECESIDAD DE LA GRACIA

Artículo I: La necesidad de la gracia en general

- A. Observaciones previas
 - 1. El concepto teológico de gracia
 - 2. Los efectos del amor de Dios
 - 3. Distinciones en la noción de lo "sobrenatural"
 - 4. El concepto de necesidad de la gracia
 - 5. Los estados de la naturaleza humana
- B. La necesidad de la gracia para el conocimiento de la verdad
- C. La necesidad de la gracia para la práctica del bien

Artículo II: La necesidad de la gracia, en quien carece de ella, para hacer el bien

- A. El cumplimiento del primer precepto
- B. El cumplimiento de los otros preceptos
- C. El mérito de la vida eterna
- D. La preparación a la gracia

Artículo III: Necesidad de la gracia, en quien carece de ella, para evitar el mal

- A. La resurrección del pecado
- B. Evitar el pecado

Artículo IV: Necesidad de la gracia, para evitar el mal, realizar el bien y perseverar en él

- A. Evitar el mal
- B. Realizar el bien
- C. Perseverar en el bien
- D. Resumen

III: LA ESENCIA DE LA GRACIA

Artículo I: La naturaleza de la gracia habitual

- A. La gracia como algo creado
- B. La entidad creada de la gracia
- C. La distinción entre gracia y virtudes
- D. El sujeto de la gracia habitual
- E. El ser de la gracia actual

APÉNDICE : presencia del espíritu santo por la gracia

- A. Presencia de Dios en las creaturas

- B. La "presencia sustancial"
- C. La presencia del Espíritu Santo por la gracia
 - 1. La gracia creada o santificante
 - 2. ¿Se puede hablar de gracia increada?
- D. La unión con el Espíritu Santo

Artículo II: La dignidad de la gracia: participación de la naturaleza divina

- A. Un planteo incorrecto del problema
 - 1. Las dos posiciones
 - 2. La gracia, participación de la divina naturaleza
- B. La doctrina de santo Tomás
 - 1. El verdadero problema
 - 2. La participación de la naturaleza divina
- C. Una célebre definición escolástica
- D. Solución de una dificultad

IV. DIVISIONES DE LA GRACIA

Artículo I: Gracia "gratum faciens" y gracia "gratisdata"...

- A. División de la gracia "gratum faciens"
 - 1. Gracia operante y cooperante
 - 1.1. Función de la distinción en el plano de la gracia actual
 - 1.2. Función de la distinción en el plano de la gracia habitual
 - 2. Gracia preveniente y subsiguiente
 - 3. Gracia excitante y adyuvante
- B. División de la gracia "gratis data"
- C. Comparación entre gracia "gratum faciens" y "gratis data"

Artículo II: Gracia "suficiente" y gracia "eficaz"

- A. Significados de los conceptos de gracias suficiente y eficaz
- B. La existencia de las gracias eficaces
- C. La existencia de las gracias meramente suficientes .

V. Dios: CAUSA DE LA GRACIA

Art. I: El misterio de la causalidad divina: La causalidad eficiente en las creaturas y en Dios

- A. La causalidad eficiente en las creaturas
- B. La causalidad eficiente en Dios
 - 1. La dependencia de la creatura en el orden del ser
 - 2. La dependencia de la creatura en el orden del obrar
 - 2.1. El concurso "in causam" o "premoción física"
 - 2.2. El concurso "in effectum" o simultáneo

Artículo II: La subordinación de la creatura a la acción divina

- A. Premoción y libertad
 - 1. La libertad como fenómeno psicológico
 - 2. Moción divina y libertad
- B. Premoción y pecado

1. La respuesta molinista
2. La respuesta tomista

Artículo III: La ciencia creadora y la gracia

- A. Las "ciencias" de Dios
- B. ¿Puede existir una "ciencia media"?
- C. La insistencia del molinismo
- D. Dios y el pecado humano
 1. El tomismo clásico
 2. Opinión de algún moderno

Artículo IV: El querer de Dios y su Providencia

- A. El amor de Dios y las creaturas
 1. La voluntad divina
 2. La libertad del amor divino
 3. La gratuidad del amor de Dios
- B. La Providencia y sus designios
- C. La Predestinación
 1. Planteo del problema
 2. Aproximación teológica
 - 2.1. Voluntad divina antecedente y consecuente..
 - 2.2. Aplicaciones de esta distinción
- D. Otras consecuencias perfectivas de la gracia
 1. La gracia santificante nos convierte en templos de Dios
 2. La gracia causa la herencia propia de la filiación..
 3. La gracia viene acompañada de las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo

VI. LOS EFECTOS DE LA GRACIA

Artículo I: La justificación

- A. La justificación en la Sagrada Escritura
 1. La justificación en san Pablo
 2. La justificación en Santiago
- B. La justificación en las reflexiones teológicas posteriores. Santo Tomás
 1. La justificación del impío, efecto de la gracia operante
 - 1.1. Noción de justificación
 - 1.2. Los elementos de la justificación
 - 1.3. Caracteres de la justificación
 2. Excelencia de la justificación
 - 2.1. Es la mayor de las obras de Dios
 - 2.2. No es necesariamente obra milagrosa
- C. La crisis luterana y la justificación
 1. El dogma anti-luterano de la gracia...:
 - 1.1. La realidad del libre albedrío
 - 1.2. La realidad subjetiva y creada de la gracia .
 - 1.3. El mérito
 2. Presentación de la "Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación"
 - 2.1. El mensaje bíblico de la justificación

- 2.2. La doctrina de la justificación en cuanto problema ecuménico
- 2.3. La interpretación común de la justificación.
- 2.4. Explicación de la interpretación común de la justificación
- 2.5. Significado y alcance del consenso logrado.

Artículo II: El mérito

- A. Introducción
 - B. El mérito en la teología de santo Tomás
 1. Posibilidad de un mérito del hombre frente a Dios
 - 1.1. La justicia divina
 - 1.2. El mérito del hombre frente a Dios
 2. Principio del mérito sobrenatural
 - 2.1. La gracia, principio del mérito
 - 2.2. Cualidad y grado del mérito sobrenatural
 3. El objeto del mérito sobrenatural
 - 3.1. Respecto de los bienes sobrenaturales
 - 3.2. El mérito y los bienes temporales
- Observación sobre toda la q. 114

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI