

P. MIGUEL ÁNGEL FUENTES, I.V.E.

***CONSEGUIR LA VIDA ETERNA***  
***(Mt 19,16)***

**LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES**  
**DE LA TEOLOGÍA MORAL CATÓLICA**

**SEGUNDA PARTE: TRATADOS VI a IX**  
**PECADO, LEY, CONCIENCIA Y SINDÉRESIS,**  
**GRACIA Y CONCLUSIÓN**

EVE, San Rafael  
2005

# CAPÍTULO 6

## EL PECADO

---

En el itinerario de la creatura racional hacia Dios mediante sus actos, ésta encuentra el obstáculo del pecado. El vicio y el pecado, introducidos en el mundo por la falta original cometida por Adán, se presentan en la Teología moral católica como la posibilidad que tiene la creatura racional de desviarse del camino que la reconduce a su fin último. No ocupa, por lo tanto un lugar central, en el sentido de estructurante de la síntesis del obrar humano en su movimiento finalizante. Ya hemos repetido más de una vez que el eje organizador, al menos en la Moral del Aquinate, es ejercido por la Bienaventuranza. Pero es precisamente respecto de ésta que el pecado se presenta como término alternativo, proponiendo como fin último una realidad diversa de Dios.

La perspectiva católica se mueve entre dos errores opuestos: por un lado la confusión o identificación entre moral y casuística<sup>646</sup> y, por otro, una moral sin pecado. La primera centraliza el estudio de la moral sobre los diversos pecados que puede cometer el hombre; la segunda, ignora o minimiza el concepto ético del pecado.

### I. EL PECADO EN LAS FUENTES BIBLICAS<sup>647</sup>

#### 1. EL PECADO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO<sup>648</sup>

La superioridad de la religión de Israel sobre sus vecinas del Antiguo Oriente aparece particularmente en el concepto de *culpa*. Todas las antiguas religiones conocen de un modo u otro, en mayor o menor intensidad, dicha noción, pero Israel la elabora con rasgos característicos. El pecado bíblico tiene un acento más religioso que moral. Es decir, que se acentúa más que la **deformidad en sí**,

---

<sup>646</sup> La casuística nació como una necesidad práctica para la ejercitación de los futuros confesores. Mediante el planteamiento de casos particulares de confesión, se adquiría experiencia en la aplicación de los principios generales a los casos particulares. Lamentablemente, en cierto momento histórico, el estudio de los principios fue prácticamente reemplazado por la particularidad de las coyunturas concretas. Es a causa de este indebido reemplazo que la casuística se ha convertido en un concepto peyorativo. De todos modos, si bien hay que evitar dicho peligro, el estudio de los principios de la moral debe ser completado con la ejemplificación de la realidad concreta que ellos iluminan (particularmente en la formación de futuros confesores y directores de conciencia), de lo contrario, la formación moral permanecería en una abstracción desencarnada.

<sup>647</sup> Cf. AA.VV., *Il peccato*, Ed. Ares, Roma, 1959, dirigido por P. Palazzini (este importantísimo estudio enciclopédico sobre el pecado ha sido publicado en castellano por partes; el tema que nos ocupa ahora se encuentra en: AA.VV., *El pecado en las fuentes cristianas primitivas*, Rialp, Madrid, 1963; cf. asimismo, Lyonnet, S., *De peccato et redemptione*, Romae, 1957; Deman T., *Péché*, D.T.C., t. XII, col. 140-245.

<sup>648</sup> Cf. Spadafora F., *Il peccato nel Vecchio Testamento*, en: AAVV, *Il peccato*, op. cit., 32-48; Mariani B., *Il peccato rituale nel Vecchio Testamento*, ibid., 49-68; Garcia Trapiello, G., *El problema del mal en el Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1977; Spicq, C., *Connaissance et Morale dans la Bible*, Ed. Universitaires Fribourg-Du Cerf Paris, esp. cap. II.

la **deformidad respecto de Dios**. El pecado en la Sagrada Escritura no tiene nada en común con “el error” de los Griegos, ni se restringe a la violación de un mandato. Sea cual fuere su objeto o materia, se trata esencialmente de una ofensa contra Dios. En efecto, en la Revelación el pecado es siempre presentado como una ruptura de la relación con Dios. Por ejemplo se dice que: el pecador abandona a Dios y se aleja de Él<sup>649</sup>; maquina contra Dios<sup>650</sup>; rechaza al Dios que lo hizo<sup>651</sup>. En consecuencia: Yahveh rehusa su favor<sup>652</sup>; Dios vela su rostro<sup>653</sup>; manifiesta su cólera<sup>654</sup>.

Este concepto se interioriza en el Pueblo elegido por dos razones fundamentales: la esencia de la misma religión de Israel y la alta idea de la Justicia divina.

**La esencia de la religión de Israel.** El pueblo elegido tiene conciencia de que la esencia de su religión radica en la **Alianza** con Yahveh; ya sea entre Abraham y Yahveh, entre Moisés y Yahveh o entre David y Yahveh. Esto significa que Dios siempre toma la iniciativa: es una elección y vocación libre, formulada con compromisos recíprocos: por un lado Dios elige libremente, por otro el elegido acepta libremente la elección, finalmente, se proponen premios o castigos según que sea fiel o no a tal pacto<sup>655</sup>. Esto lleva a sensibilizar de modo particularmente acentuado toda relación con Dios, tanto la relación de amistad y protección, cuanto la lejanía y enemistad.

**El alto concepto de Yahveh y de su justicia.** La concepción de la Justicia divina adquiere un acento sumamente particular en el Pueblo elegido. El dios o los dioses de los pueblos circunvecinos son dioses nacionales y exclusivos que actúan en favor de su pueblo llegando hasta derogar toda ley moral para favorecer a su propio pueblo; se transporta al dios tribal un egoísmo nacional casi sagrado: no hay ley que proteja a los que están fuera de su pueblo. Sin embargo, el Dios de Israel, sin dejar de ser nacional, no obra contra la justicia, no la falsea; protege a su pueblo sin quebrantar la Ley moral. Incluso introduce algo inconcebible en la mentalidad de la época, a saber, la realidad de un Dios que se hace vengador de los extranjeros inocentes asesinados por los israelitas. Tal es el caso de Urías, el hitita, cuyo crimen Dios venga contra su propio ungido David<sup>656</sup>; lo mismo se diga del crimen contra los gabaonitas<sup>657</sup>. Este alto concepto aumenta la gravedad de una ofensa consciente.

Todo esto explica la fina percepción que tuvo el Judaísmo del pecado como desobediencia a la voluntad divina. La expresión más profundamente religiosa del pecado en el Antiguo Testamento es la contenida en el Salmo 51: “Yo reconozco mi maldad y mi pecado está siempre ante mí. Contra tí sólo pequé e hice lo que es malo a tus ojos”. El Salmista deplora la ofensa a Dios; el pecado es lo malo a los ojos de Yahveh, lo que a Él desagrada. Esto demuestra la clara relación del pecado respecto de Dios y lo presenta como una rebelión.

De este modo, el pecado es el mal por excelencia. Si se examina el medio centenar de términos mediante los cuales el Antiguo Testamento expresa la noción de culpa, podría observarse que ésta:

-Es una fuerza destructiva, punto de partida de calamidades y desastres<sup>658</sup>.

-Es nada y mentira; conduce al caos, a la vanidad, al vacío<sup>659</sup>.

-Es lo inverso del bien, que es vida, verdad, rectitud; por tanto, el pecado es una deficiencia, un mal paso<sup>660</sup>, una desviación<sup>661</sup>, una transgresión<sup>662</sup>, una perversión<sup>663</sup>.

---

<sup>649</sup> Jr 2,13: “Doble mal ha hecho mi pueblo: a mí me dejaron...”; Jr 17,13: “Todos los que te abandonan serán avergonzados, y los que se apartan de ti, en la tierra serán escritos, por haber abandonado el manantial de aguas vivas, Yahveh”.

<sup>650</sup> Os 7,15: “Ellos contra mí maquinan el mal”.

<sup>651</sup> Dt 32,18: “Diste al olvido a Dios tu Hacedor”.

<sup>652</sup> Jr 15,6: “Tú me has abandonado –oráculo de Yahveh– de espaldas te has ido. Pues yo extendiendo mi mano sobre ti y te destruyo. Estoy cansado de apiadarme...”.

<sup>653</sup> Dt 32,20: “Esconderé de ellos mi Rostro”; Job 13,24: “¿Por qué tu rostro ocultas y me tienes por enemigo tuyo?”.

<sup>654</sup> Mi 7,9: “La cólera de Yahveh soportaré”; Job 10,17: “Contra mí tu hostilidad renuevas, redoblas tu saña contra mí; sin tregua me asaltan tus tropas de relevo”.

<sup>655</sup> Cf. Ex 24,1-8; Jos 1,1-18.

<sup>656</sup> Cf. 2 Sam 11-12.

<sup>657</sup> Cf. 2 Sam 21,1.9.

<sup>658</sup> Cf. Jue 20,13; Sal 94,23; Prov 14,32.

<sup>659</sup> Cf. Deut 13,14; Is 57,11; Jer 3,10; Os 7,13.

-El pecador es un insensato, un loco, un ciego, que se hace artesano de su propia desgracia<sup>664</sup>.

Por último, el pecado admite el perdón de Dios. Para su expiación son necesarios tanto actos internos como externos. Es decir, ciertos *ritos* que cumplir, al modo de sacrificios y dones. Pero además, se exige una verdadera contrición del corazón y detestación del pecado, claramente puesto de manifiesto en el dicho Salmo 51 donde se habla del *espíritu despedazado* y del *corazón contrito y humillado* sin el cual los sacrificios rituales desagradan a Yahveh.

## 2. EL PECADO EN LOS EVANGELIOS<sup>665</sup>

Aunque propiamente no pueda encontrarse en la boca de Cristo una definición del pecado, no es sino esta realidad la que determina su misión de “Salvador”: se llamará Jesús, explica el ángel a San José, porque es *salvador*, y *Él salvará a su pueblo de sus pecados* (Mt 1,22).

De este modo, la realidad del pecado se comporta como el trasfondo de la obra redentora de Jesucristo. Así, el pecado, la conversión y la redención del mismo es el tema de la predicación de Juan el Bautista, y marcará la predicación inicial del mismo Cristo<sup>666</sup>. El modo de comportarse de Cristo es el dirigirse a los afectados por el pecado: *se junta con publicanos y pecadores*<sup>667</sup>, hasta morir precisamente por ellos<sup>668</sup>.

En el concepto del pecado propio de los Evangelios, podemos destacar los siguientes aspectos:

### 1) El pecado como deuda

En el Padrenuestro el pecado viene indicado con la palabra griega *oféilema*, “deuda”. El término arameo usado en la lengua de Jesús para deuda (*hōbâ*) era común en aquellos tiempos aplicarlo al pecado, como una deuda contraída con la justicia divina. El Evangelio de San Mateo, escrito originalmente en arameo, refiere precisamente la petición del *Pater* con dicho término<sup>669</sup>. San Lucas, en cambio, cuyos lectores griegos no habrían entendido fácilmente el significado arameo, coloca directamente “pecado” en el primer miembro de la petición, pero el sentido original es conservado en la segunda parte de la misma: *Perdona nuestros pecados como nosotros perdonamos a nuestros deudores*<sup>670</sup>.

### 2) El pecado como fruto del corazón

La mentalidad legalista del fariseísmo medía la culpabilidad a través de los actos externos, materiales, según la violación de las prescripciones de la Ley. La moral evangélica, en cambio, juzga el acto humano en su fuente, en las disposiciones internas del hombre. El mejor ejemplo evangélico es el Sermón de la Montaña, donde Jesús llama bienaventurados a los puros de corazón<sup>671</sup>, lo que en el lenguaje bíblico significa la rectitud de la intención. Jesús, oponiéndose a la exterioridad ritualística del fariseísmo, dirá claramente que *lo que sale del corazón del hombre es lo que contamina; porque es del interior del corazón del hombre de donde provienen los malos pensamientos*<sup>672</sup>.

---

<sup>660</sup> Cf. Prov 10,9; 11,20; Job 9,20.

<sup>661</sup> Cf. Ex 23,2.

<sup>662</sup> Cf. Job 8,4.

<sup>663</sup> Cf. Deut 32,5.

<sup>664</sup> Cf. 2 Sam 24,10; 1 Sam 25,25; Prov 15,21.

<sup>665</sup> Cf. Garofalo S., *Il peccato nei Vangeli*, en AAVV, *Il peccato*, op.cit., 69-94.

<sup>666</sup> Cf. Mt 4.

<sup>667</sup> Mt 9,11.

<sup>668</sup> Cf. Mt 26,27.

<sup>669</sup> Cf. Mt 6,12.

<sup>670</sup> Cf. Lc 11,4.

<sup>671</sup> Cf. Mt 5,8.

<sup>672</sup> Mc 7,20-23.

Este concepto de interioridad se manifiesta de modo particular en la parábola del fariseo y el publicano<sup>673</sup>. El fariseo atiende a la observancia externa: es “justo” porque cumple con lo externo y es generoso según la ley; es el santo oficial del judaísmo carnal. El publicano, en cambio, “parece un pecador oficial”, pero en su corazón se encuentra la humildad a tal punto que puede regenerar sus mismos actos exteriores.

A esta luz hay que poner la primera llamada del Evangelio que exige el arrepentimiento, la conversión, la penitencia (*metanóia*), un cambio interior de la mente y del corazón.

### 3) El pecado como traición al amor divino

Jesucristo manifiesta la acepción del pecado como traición al amor de Dios particularmente en las tres parábolas de la **misericordia**<sup>674</sup>: la oveja perdida, la dracma y el hijo pródigo. Explicadas ante publicanos y pecadores, iluminan el profundo abismo del pecado y de la misericordia divina. Las parábolas de la oveja y de la dracma extraviadas ponen en relieve dos temas: la búsqueda y la alegría. Se subraya así la iniciativa de Dios en la búsqueda del pecador, presentada como un rastreo agónico. La agonía y el respectivo júbilo dan a entender la tragedia del pecado, ante el cual sólo el pecador parece permanecer insensible. Dios, en cambio, sabe el estado en que se encuentra el pecador que le ha ofendido y la necesidad que tiene de ser salvado; su gozo por el pecador salvado es mayor que el que le dan los que se pretenden “justos”. El infortunio de los perdidos es una tragedia mortal, porque como bien entendían los oyentes de Cristo, una oveja perdida en el desierto es una oveja que tarde o temprano morirá, del mismo modo que una moneda extraviada es una moneda inútil, es decir, muerta. De ahí también la medida exuberante del gozo, porque es la alegría del que escapa de un peligro mortal.

La parábola del hijo pródigo acentúa la traición y crueldad contenidas en el abandono de la casa paterna. El ir a un país lejano, que en el pasaje bíblico se significa con el “país allende el mar”, señala el abismo abierto entre el Padre y el hijo. El pecado se presenta, pues, como traición al amor paterno, abuso de sus dones, abandono de la propia casa, disipación de los bienes paternos, humillación, miseria y hambre. En definitiva, la destrucción moral del hombre.

### 4) El pecado como fascinación de las cosas

En el pecado se da una atracción por parte del objeto pecaminoso. Es una especie de fascinación que se pone en evidencia en la búsqueda absorbente de los bienes del mundo, que lleva consigo fatalmente el olvido de los intereses supremos.

Cuando Jesús dice: *No podéis servir a Dios y a Mammona* (las riquezas)<sup>675</sup>, el acento está puesto en el **servir**, darse del todo, emplearse a fondo, poniendo por encima de todo la avidez por los bienes terrenos.

En la parábola de los invitados descorteses, lo único que preocupa a los personajes diseñados por Cristo es el interés material<sup>676</sup>; asimismo, el rico insensato<sup>677</sup> y Epulón<sup>678</sup> centran su preocupación en las cosas terrenas, las cuales ejercen sobre ellos un irresistible atractivo.

La distinción ética que se deduce de las enseñanzas de Cristo es que una cosa es ocuparse de las necesidades materiales y otra es preocuparse hasta *servirlas*, hasta entregarles el alma y consagrarles las energías vitales del hombre.

## 3. EL PECADO EN SAN PABLO<sup>679</sup>

---

<sup>673</sup> Cf. Lc 18,9-14.

<sup>674</sup> Cf. Lc 15.

<sup>675</sup> Cf. Mt 6,24.

<sup>676</sup> Cf. Lc 14,16-24.

<sup>677</sup> Cf. Lc 12,16.

<sup>678</sup> Cf. Lc 16,19.

El pensamiento de San Pablo gira en torno al Misterio de la Redención de Cristo y de su Gracia, hasta el punto de que Santo Tomás, en el Comentario realizado al *Corpus paulinum* coloca como tema central y organizador de todas las epístolas la gracia en sus diversos aspectos (en sí misma, en sus sacramentos causales, en sus ministros, en su fuente que es Cristo, etc.). La necesidad de la Redención de Cristo se pone de manifiesto precisamente por esta realidad del pecado presente en el mundo. Podemos señalar los siguientes puntos dentro de la teología paulina del pecado:

(1) El pecado es introducido en el mundo a través de la transgresión personal de Adán expuesta en la Epístola a los Romanos<sup>680</sup>. Adán, fuente del pecado se contrapone así a Cristo fuente de la gracia que destruye el pecado. San Pablo elabora una tipología antitética entre el primer Adán (Adán histórico) y el segundo Adán (Cristo).

(2) El pecado, a partir de este momento es, en cierto modo, personalizado como una fuerza tiránica que con la transgresión de Adán entra en el mundo para reinar como poder enemigo de Dios<sup>681</sup>.

(3) El pecado, en el hombre que se deja vencer de la concupiscencia que queda como secuela de la falta original, se transforma en una fuerza esclavizante que parece dictar una ley en la carne del hombre, estableciendo una lucha interior entre la carne y el espíritu<sup>682</sup>.

(4) Pero “el pecado” no existe como una abstracción sino de modo concreto, es decir, en lo que el Apóstol llama “los actos pecaminosos”, de los cuales nos ha dejado largas listas<sup>683</sup>. Estos actos excluyen del reino de Dios<sup>684</sup>.

(5) El pecado ha dominado sobre las dos vertientes históricas de la humanidad: la Gentilidad e Israel. Ni una ni otra han escapado a su poder. Ni para una ha bastado el conocimiento natural, ni para la otra la misma Ley o la circuncisión<sup>685</sup>.

(6) El pecado y el autor del pecado (Satanás) son destruidos por el sacrificio redentor de Cristo y la gracia que Éste nos ha obtenido: donde abundó el delito, sobreabundó la gracia<sup>686</sup>. Tal es el tema que brilla sobre todo en la carta los hebreos<sup>687</sup>.

(7) El pecado se concentrará al fin de los tiempos en la figura del Anticristo y será destruido definitivamente en la Segunda Venida de Jesucristo<sup>688</sup>.

## II. EL PECADO EN LA TRADICIÓN Y EL MAGISTERIO

---

<sup>679</sup> Cf. Baldini G., *Il peccato nella teologia di San Paolo*, en AAVV, *Il peccato*, op. cit., 95-122; Bover, J.M., *Teología de San Pablo*, Ed. B.A.C., Madrid, 1967; Gaudel, A., *Péché originel*, especialmente IV,II: *Dans Saint Paul*, D.T.C., t. XII, col. 306-317; Grelot, *Reflexions sur le problème du péché originel*, NRT, 99 (1967), 337-375; 449-484; Ibid., *Péché originel et redemption dans l'épître aux Romains*, NRT, 100 (1968), 337-362; 449-478; 598-621; Ibid., *Péché originel et redemption a partir de l'épître aux Romains: Essai Théologique*, Paris, 1973; Haulotte E., *Péché/justice: par “un seul homme”*, *Romains 5,12-21*, LV,26 (1977), 91-115; Lyonnet, S., *Le sens de “ef” hw” en Rom. 5,12 et l'exégèse des pères grecs*, *Biblica*, 36 (1955) 436-456; Ibid., *Le péché originel et le exégèse de Rom. 5,12-21*, RScR, 44 (1956); Ibid., *De peccato originali. Quaestiones disputatae in Epistula ad Romanos I*, Romae, 1955; Ibid., *La historia de la salvación en la carta a los Romanos*, Salamanca, 1967.

<sup>680</sup> Cf. Rom 5,12-21.

<sup>681</sup> Cf. Rom 5,12. “Por esta frase *el pecado ha entrado en el mundo* (Rom 5,12), el autor no entiende el pecado Adán *ut sic*. Para designar este último el Apóstol usa otros términos: *parakoé*, ‘la desobediencia’, *parázasis* (v.14), ‘la trasgresión’, *paráptooma* (v.15-20), ‘el paso falso, la caída moral’. *He hamartía* designa aquí el pecado personificado que, por el hecho mismo de la transgresión del primer hombre, hace su entrada en el mundo, para reinar allí como soberano tiránico, como poder enemigo de Dios” (Gaudel., op.cit., col. 307).

<sup>682</sup> Cf. Rom 6,1-23; 7,13-25

<sup>683</sup> Cf. 1 Cor 5,10 ss; Gal 5,19-21.

<sup>684</sup> Cf. 1 Cor 6,9.

<sup>685</sup> Cf. Rom 1-4.

<sup>686</sup> Cf. Rom 5,20.

<sup>687</sup> Cf. Spicq, C., *L'Épître aux Hebreux*, Paris, Librairie Lecoffre, 1977.

<sup>688</sup> Cf. 2 Tes 2.

## 1. LOS PADRES APOSTOLICOS<sup>689</sup>

Muy ligados a la reflexión escriturística, los Padres Apostólicos se limitaron a repetir la doctrina evangélica.

Una de las formas características de encarar el tema del pecado en los primeros escritos patrísticos es la doctrina de las dos vías, es decir, la oposición entre las acciones buenas y las acciones malas. Se trata de una enumeración de preceptos morales agrupados como actos que deben cumplirse y actos que deben evitarse. El método se inspira en la misma Escritura, como puede verse en algunos pasajes de ésta<sup>690</sup>. San Ambrosio, aunque muy posterior a los Padres Apostólicos, conserva aún este esquema en alguno de sus comentarios: “Dos son las vías, una de los justos y otra de los pecadores; una de equidad y otra de iniquidad. La vía de los justos es la más angosta, la de los injustos la más amplia; la más angosta de sobriedad, la más amplia de ebriedad, para que pueda atrapar a los fluctuantes”<sup>691</sup>.

Así afirma, por ejemplo, la *Didaché*: “Dos son las vías, una de la vida y otra de la muerte. La diferencia entre ambas es muy grande: la vía de la vida es ésta: primero amarás a tu Dios...”; “La vía de la muerte es ésta: ante todo es mala y maldita y está constituida por estragos, adulterios y concupiscencia”<sup>692</sup>. El mismo tema reaparece en la Epístola del Pseudo Bernabé<sup>693</sup>.

La *Didaché* también recuerda algunos pecados en particular. Señala especialmente el homicidio, refiriéndose a las distintas formas que reviste (homicidio, aborto, infanticidio); la impureza, a la que dedica una especial atención; la avaricia; la mentira<sup>694</sup>.

## 2. LOS PADRES APOLOGISTAS<sup>695</sup>

Los Padres Apologistas se vieron obligados a defender el concepto revelado del pecado contra la interpretación pagana de la culpa. En el paganismo la idea del delito se encarnaba en el concepto de lesión a los derechos de la sociedad y de los particulares, castigable de este modo por las leyes civiles. En general era algo puramente externo.

Los apologistas deberán, así, insistir en la rebelión consciente contra la autoridad de Dios que el pecado entraña. Se habla mucho y con bastante precisión del pecado cometido por los primeros padres en el Paraíso. Esta es la fuente de todo mal, porque ha dejado al hombre en la sombra y le ha dado una inclinación al mal<sup>696</sup>. Las graves consecuencias no se derivan de que el árbol fuese mortal sino de la transgresión del mandato divino<sup>697</sup>.

Justino insiste en que el pecado no es sólo algo externo, ya que también entra en la esfera moral el pensamiento, el deseo, el sentimiento consciente y voluntario<sup>698</sup>. En esta noción entra un elemento de máxima importancia, a saber: la voluntariedad. El pecado es culpa en cuanto es libre y voluntario. Se rechazaba de este modo también la concepción fatalista pagana, según la cual, todo movimiento (incluido el pecaminoso) esta bajo el influjo y dominio fatal de un hado. Por eso Justino afirma que “los hombres no obran ni reciben los acontecimientos por influjo del hado, sino que cada uno obra bien o mal bajo el influjo del libre albedrío... Dios al principio creó libres a los ángeles y al género humano. Las dos obras de la creación fueron hechas libres”<sup>699</sup>.

---

<sup>689</sup> Cf. Palazzini, P., *La “via peccatorum” o “via mortis” nei Padri apostolici*, en AAVV, *Il peccato*, op. cit., 123-127.

<sup>690</sup> Cf. Dt 30,15-16; 5,32-33; Tob 3,2.5 en donde se habla de la “via veritatis et via mendacii”; Sal 1,1.

<sup>691</sup> San Ambrosio, *Enarr. in Psal.*, I,25.

<sup>692</sup> Cf. *Didaché* I,1; V,1.

<sup>693</sup> *Epistola de Bernabé*, 18,1; 19,1; 20,1.

<sup>694</sup> Cf., I,4; II,2; III,3; II,3,6; II,4; III,7.

<sup>695</sup> Cf. Palazzini, P., *Il peccato negli apologisti greci del II secolo*, en AAVV, *Il peccato*, op. cit., 128-133.

<sup>696</sup> Teófilo, *Ad Autol.*, 2,25.

<sup>697</sup> *Ibid.*

<sup>698</sup> San Justino, *I Apologia*, 4.

<sup>699</sup> *Ibid.*, *II Apologia*, 7.

En los apologistas no encontramos la distinción entre pecado mortal y venial: si existe está un poco confusa. Se señalan, ciertamente, pecados gravísimos, como el homicidio, el cual viola el fin de la creación y del mundo<sup>700</sup>, los pecados contra la naturaleza en la vida matrimonial<sup>701</sup>, el honor tributado a dioses que no existen<sup>702</sup>. Más clara es, en cambio, la distinción establecida entre el pecado actual y el pecado original.

También es mérito de los Padres Apologistas el haber desarrollado el tema de las **consecuencias** del pecado. Los pecadores, precisamente porque “a Deo defficiunt”<sup>703</sup>, van al encuentro de la maldición<sup>704</sup>. La muerte, el dolor, el llanto y todo mal sobre la tierra son fruto de la primera culpa cometida por los primeros padres<sup>705</sup>. Los pecados envenenan el alma, la privan de la gracia y, por tanto, de la esperanza de una eternidad bienaventurada<sup>706</sup>. El estado de pecado oscurece la misma inteligencia que pierde su capacidad actual de descubrir en las cosas y en los hombres las huellas y la imagen de Dios, así como debilita la fuerza para tender hacia Él<sup>707</sup>.

Con los apologistas queda claro que es un mérito de la Revelación cristiana el haber llamado la atención del hombre sobre el concepto y el odio del pecado, mientras la mitología pagana y la misma filosofía aun con expresiones elevadas, o divinizaban el pecado, haciendo de él una actividad de los dioses, o al menos lo excusaban en alguna de sus formas, justificándolo con exigencias de carácter social. Arístides acusa precisamente al paganismo de crear “hombres de este mundo que... imitan a sus dioses y cometen adulterio y se manchan con sus madres, con sus hermanas y yacen con varones, y algunos de ellos llegan a matar a sus mismos padres”<sup>708</sup>. El paganismo podía pecar tomando excusa de sus mitologías donde contemplaba esas mismas acciones perpetradas por los divinos arquetipos.

### 3. SAN AGUSTIN DE HIPONA<sup>709</sup>

San Agustín se enfrentó toda su vida con el problema del mal y del pecado; ya sea en su experiencia personal (que se plasma en las grandes líneas de la psicología del pecado expuestas en las *Confesiones*), como en la controversia filosófica y teológica suscitada en torno del maniqueísmo.

**La definición del pecado.** En el *De libero arbitrio* el pecado es presentado como un acto de la voluntad mala, que se separa de los bienes inmutables para dirigirse a las realidades inconstantes e inciertas. La voluntad peca separándose del bien universal e inmutable y plegándose a un bien particular y cambiante.

En el *De doctrina christiana* aparece ya la célebre distinción entre el uso y el goce, de la que deduce toda su moral. Mientras que no debe gozarse de aquello que se debe utilizar, tampoco debe usarse aquello de lo que debemos gozar. Las cosas creadas son hechas para el uso y no para el gozo. Y el goce, en cambio, no debe apegarse más que a Dios: “No se debe gozar sino de Dios”<sup>710</sup>. Por eso, podrá decir que “cualquier perversión humana... consiste en pretender usar aquello de lo que hay que gozar y en gozar aquello de lo que se debe usar”<sup>711</sup>.

En el *Contra Fausto*, se encuentra la definición que recogerá luego de él toda la tradición: “el pecado es una acción, una palabra o una concupiscencia que va contra la ley eterna”<sup>712</sup>.

---

<sup>700</sup> Ibid., 4

<sup>701</sup> Ibid., 2.

<sup>702</sup> Ibid, *I Apologia*, 9.

<sup>703</sup> Teófilo, *Ad Autol.*, 3,15.

<sup>704</sup> San Justino, *Diálogo*, 95.

<sup>705</sup> Ibid., 100.

<sup>706</sup> Ibid., 91.

<sup>707</sup> Teófilo, *Ad Autol.*, 1,2.

<sup>708</sup> Arístides, *Apología*, IX,8.

<sup>709</sup> Cf. Sage, A., *Il peccato in Sant'Agostino*, en AAVV, *Il peccato*, op. cit., 134-155.

<sup>710</sup> PL 34,26.

<sup>711</sup> PL 40,19-20.

<sup>712</sup> PL 42,418.



**La causa del pecado.** Los maniqueos enseñaban que el mal proviene de un dios malo. Las primeras controversias de San Agustín se dirigen, pues, contra esta perniciosa doctrina. Repite una y otra vez que el mal no es una sustancia. La plenitud del mal, la ausencia absoluta del bien y de la belleza no puede ser mas que la nada. El de los maniqueos es, por tanto, un dios fantasma.

Si todo viene, entonces, de Dios y Dios es la bondad por excelencia, ¿cómo puede existir el pecado? Para responder a tan angustiante interrogante, Agustín afirma que el pecado como defecto de la creatura racional, no comporta una causa eficiente. En su origen no puede encontrarse mas que una causa deficiente. Buscar la causa eficiente del pecado es como querer ver las tinieblas o escuchar el silencio. Esta causa deficiente es la voluntad. Fue creada buena, pero en cuanto viene de la nada no es inmutable y puede, por eso, separarse del Querer de Dios.

#### 4. DOCTRINA DEL MAGISTERIO

La doctrina magisterial ha explicitado con el correr de los siglos los principales elementos que definen la existencia, naturaleza, y consecuencias del pecado<sup>713</sup>. Los puntos esenciales de la doctrina de la Iglesia son los siguientes:

**Naturaleza.** El magisterio se ha definido desde hace tiempo respecto del así llamado “pecado filosófico”<sup>714</sup>, es decir, aquél pecado que no entraña en el pecador una intención directa contra Dios, opuesto, en este sentido, al pecado moral que implica un concepto y una intención teológica. El pecado “filosófico”, según esta opinión, podría llegar a ser grave sin ser por ello “mortal”, es decir, sin producir una ruptura con Dios, fuente de vida. Esta concepción ha sido reasumida por algunos moralistas sostenedores de la opción fundamental y del teleologismo, particularmente cuando se trata de pecados contra la pureza. Fue, sin embargo, condenada por **Alejandro VIII**<sup>715</sup>. De este modo, concomitantemente el Magisterio indica la dimensión moral y teológica de todo pecado, aun el que aparentemente no tiene a Dios como objeto directo de la ofensa o transgresión cometida<sup>716</sup>.

**División.** Los pecados se dividen en mortales y veniales. Los pecados mortales ofenden siempre a Dios deshaciendo la amistad que nos une con Él y tornándonos dignos del castigo eterno<sup>717</sup>. El hombre se vuelve *enemigo de Dios*<sup>718</sup>, *miembro del diablo*<sup>719</sup>. A través del pecado, se pierde la gracia santificante<sup>720</sup> y se incurre, como efecto, en la condenación eterna<sup>721</sup>.

Los pecados veniales existen, según la afirmación de la Escritura: *si decimos que no tenemos pecado mentimos*<sup>722</sup>, y todos los cometen<sup>723</sup>; no pueden evitarse todos a menos que medie un privilegio especial<sup>724</sup>. Sin embargo, estos pecados no excluyen de la gracia de Dios<sup>725</sup>.

---

<sup>713</sup> Revisten particular importancia los aportes del Concilio de Trento, la Exhortación Apostólica *Reconciliatio et paenitentia* (en adelante RP) del año 1984 (especialmente al hablar del pecado como ruptura, sus efectos, pecado social y personal, mortal y venial; opción fundamental; división, pérdida del sentido del pecado) y el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 (IIIª parte, artículo 8, nnº 1846-1876).

<sup>714</sup> Cf. Masi, R., *Il peccato filosofico*, AAVV, *Il peccato*, op.cit., 261-272.

<sup>715</sup> Cf. DS 2291.

<sup>716</sup> Cf. RP 17.

<sup>717</sup> Cf. DS 2291.

<sup>718</sup> Cf. DS 1679-1681.

<sup>719</sup> Cf. DS 1202.

<sup>720</sup> Cf. DS 1544.

<sup>721</sup> Cf. DS 780; también Catecismo, nº 1855-61; RP 17.

<sup>722</sup> Cf. DS 228.

<sup>723</sup> Cf. DS 229.

<sup>724</sup> Cf. DS 1573.

<sup>725</sup> Cf. DS 1679-1681; Catecismo, nº 1862-63; RP 17.

**El perdón.** Los pecados veniales son perdonables de muchos modos<sup>726</sup> y aunque no es obligatorio, se señala como laudable el acusarlos en confesión<sup>727</sup>.

Todos los pecados mortales pueden ser también perdonados en esta vida<sup>728</sup>, principalmente por el Sacramento de la penitencia<sup>729</sup>, pero también por la caridad perfecta<sup>730</sup>.

### III. CONSIDERACION TEOLOGICA<sup>731</sup>

Dividiremos la exposición teológica sobre el pecado en seis puntos: esencia, división y distinción específica, comparación y gravedad, sujeto, causas y efectos.

#### 1. NATURALEZA DEL PECADO<sup>732</sup>

Habitualmente cuando hablamos del pecado nos referimos al pecado mortal que es el que realiza propiamente el concepto del pecado.

##### 1) Definición y estructura del pecado

El pecado fue definido por Santo Tomás como “el acto humano malo”<sup>733</sup>, definición que sintetiza según el mismo Doctor, la de San Agustín: “dicho, hecho o deseo contra la ley eterna”<sup>734</sup>.

Es un acto **humano** por ser voluntario; **malo** por carecer de la medida que le corresponde, lo cual se toma por correspondencia con alguna regla (la razón divina o la recta razón).

El progresismo moral no acepta esta formulación. Como adecuado representante de esta corriente, Marciano Vidal cree descubrir en el concepto tradicional la tentación de **atomizar** la vida moral, es decir, “dividir de tal modo el comportamiento humano, en este caso el comportamiento pecaminoso, que se perdiese el sentido de referencia a la totalidad de la persona. Hoy día se busca superar la tentación de una moral de actos matizándola con una moral de actitudes y una moral de la opción fundamental. La comprensión del pecado tiene que adaptarse a esta visión más totalizante de la vida

---

<sup>726</sup> Cf. DS 1679-1681.

<sup>727</sup> Cf. DS 880.

<sup>728</sup> Cf. Dz (3ª edición, solo en español) 43; 167.

<sup>729</sup> Cf. DS 802.

<sup>730</sup> Cf. DS 1677-1678; Catecismo, nn° 1846-48.

<sup>731</sup> La bibliografía sobre el tema del pecado es sumamente amplia: Billot, L., *De Personali et originali peccato. Commentarius in Primam Secundae (qq.71-89)*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1931; Deman, T., *Péché*, D.T.C., t. XII, col. 140-245; Ibid., *Reflexion sur la théologie du péché*, en “Revue des sciences phil. et théol.”, (1933), 640-659; Lumbreras P., *De vitiis et peccatis*, Romae, 1935; Zierman, *De definitione peccati actualis secundum mentem D. Thomae*, Bonn, 1935; Basso, D., *La estructura del pecado*, en: “Estudios teológicos y filosóficos” (Bs.As.), 2 (1960), 87-106; Neveut, *La définition du péché*, en: “Divus Thomas”, (1930), 617 ss; Noble, H., *De possibilitate peccati ex parte nostra*, “Xenia Thomista”, vol. II, 203-210; Pieper, Josef, *El concepto del pecado*, Herder, Barcelona 1986.

<sup>732</sup> Cf. I-II, 71.

<sup>733</sup> I-II, 71, 6.

<sup>734</sup> San Agustín, *Contra Fausto*, 22, 27; ML 42, 418. El Catecismo retoma estas afirmaciones tradicionales al expresar: “El pecado es una falta contra la razón, la verdad, la conciencia recta; es faltar al amor verdadero para con Dios y para con el prójimo, a causa de un apego perverso a ciertos bienes. Hiere la naturaleza del hombre y atenta contra la solidaridad humana. Ha sido definido como ‘una palabra, un acto o un deseo contrarios a la ley eterna’ (S. Agustín; Santo Tomás). El pecado es una ofensa a Dios: ‘Contra ti, contra ti sólo he pecado, lo malo a tus ojos cometí’ (Sal 51,6). El pecado se levanta contra el amor que Dios nos tiene y aparta de El nuestros corazones. Como el primer pecado, es una desobediencia, una rebelión contra Dios por el deseo de hacerse ‘como dioses’, pretendiendo conocer y determinar el bien y el mal (Gn 3,5). El pecado es así ‘amor de sí hasta el desprecio de Dios’ (San Agustín). Por esta exaltación orgullosa de sí, el pecado es diametralmente opuesto a la obediencia de Jesús que realiza la salvación (cf. Flp 2,6-9)” (Catecismo, nn° 1849-1850).

moral”<sup>735</sup>. Asimismo, ve en ella peligro de **formalismo**: “como quiera que es axioma de la Escolástica el que ‘los actos se especifican por los objetos’ y que a su vez los actos especifican a los hábitos, nace así un formalismo en la reflexión sobre el pecado, sobre todo a partir de la distinción específica de los pecados, que junto con la distinción numérica tendrá mucha importancia en la pastoral penitencial y en toda la exposición del tema del pecado en la comunidad cristiana”<sup>736</sup>. También encuentra que “con la definición tomista es difícil arrancar una **lucha social** en contra de situaciones de pecado”<sup>737</sup>. Finalmente, señala que “además se advierte un afán excesivo por encontrar una referencia a algo inmutable e invariable (el orden de la razón, el orden natural, el orden de la mente de Dios); esto puede llevar a una visión demasiado estática del pecado, con dificultad para asumir la dimensión histórica que es decisiva en el comportamiento de los hombres”<sup>738</sup>.

Esta crítica no tiene, sin embargo, consistencia. El Aquinate, con la centralidad que concede a la función del fin de cada acción unifica, a partir del acto interno, todo el acto humano; y subrayando el rol del fin último unifica de algún modo la totalidad de las acciones humanas. El pasivismo social y el estatismo moral son objeciones que provienen de una concepción historicista, sociológica y relativista del obrar humano que al negar la referencia a una regla inmutable de costumbres termina por “atomizar” la moralidad de las acciones e introduce un verdadero agnosticismo moral en los criterios para discernir el pecado.

Asimismo, podríamos decir que, una moral de actitudes, como la pretendida por Vidal, no puede construirse independientemente de la reflexión sobre la formalidad de los actos, sino que, por el contrario, debe partir de ésta. El juicio sobre el acto particular es un juicio real y concreto; el juicio sobre la “actitud” que lo soporta siempre es un juicio estimativo y aproximado. Hacer dialéctica entre acto y actitud para enfatizar el segundo y fabricar una moral de actitudes y de opciones fundamentales, corre el riesgo de conducir a una moral subjetivista y puramente teleológica.

Volviendo a las definiciones tradicionales, hay que decir que Santo Tomás las considera adecuadas porque en ellas se encuentra expresada la realidad psicológica y ontológica del pecado. En efecto, el pecado, como acto humano, es un acto **voluntario**, ya sea propio de la voluntad o imperado por ella; y esto es la **sustancia** o elemento **material** del pecado; pero al mismo tiempo (y esta es la razón de que tal o cual acto sea precisamente pecaminoso) dicho acto carece de la adecuación que debería poseer

---

<sup>735</sup> Vidal, M., *Moral de actitudes* op.cit., T. I, p. 431. Además de la definición del pecado como acto humano malo, el autor analiza algunas definiciones clásicas (pp. 424 ss), como son: la definición agustiniana que recoge Santo Tomás en I-II,71,6 (“pecado como transgresión de la ley eterna”); la tradicional descripción del mismo Agustín sobre el pecado como aversión y conversión; la definición casuística del pecado como acción con consentimiento y advertencia en contra de una ley; la definición del Catecismo Tridentino, del pecado como ofensa y deuda a Dios. Todas presentan para el autor elementos “desventajosos” para la mentalidad moderna, ya sea atomismo, formalismo, o legalismo. En realidad su crítica apunta a una propia “búsqueda de la definición de pecado para un mundo secularizado”, que se contraponga a las predichas definiciones que emanan, siempre según el Autor, de una “mentalidad sacralizada” propia de otros tiempos e inválida para nuestra época: “si queremos exponer la doctrina cristiana sobre el pecado de un modo inteligible para el hombre de hoy es necesario hacerlo dentro de una mentalidad secular” (p. 437). Propone, por ello, la distinción entre la dimensión religiosa y la dimensión ética, es decir, en definitiva, la separación entre la dimensión teológica y la filosófica del pecado. Por el contrario, la afirmación tradicional es que en todo pecado está presente esa dimensión teológica: es Dios el ofendido en último término. Vidal considera esta visión inadecuada para el hombre moderno: “La afirmación de la teología de los últimos siglos sobre la necesaria unión entre dimensión ética y dimensión religiosa en el pecado es una prueba más de la mentalidad sacralizada en que fue formulada la doctrina cristiana sobre la culpabilidad humana. Para esta mentalidad es inconcebible un orden humano autónomo y libre de la referencia directa y explícita a lo religioso. Creemos que es necesario incorporar a la teología del pecado los actuales puntos de vista sobre la autonomía de lo humano, sobre la coherencia de un humanismo no cristiano, sobre la posibilidad de una ética laica y sobre lo específico de la ética cristiana” (p.440). Por eso, para conceptualizar el pecado, en el mundo de hoy, según él, habría que empezar desde abajo y no desde arriba, Por lo que, en definitiva el pecado es, para Vidal, la “individuación de las personas y de los grupos: la clausura dentro de ellos mismos engendra el egoísmo, y el egoísmo la desintegración” (p.444). En contra de esta visión reductiva de Vidal, hemos de recordar una vez más que en una Moral cristiana no se puede hablar de pecado sin referencia a Dios, sea directa o indirectamente, y que no existe, por tanto, una división entre dimensión ética y dimensión religiosa.

<sup>736</sup> Ibidem.

<sup>737</sup> Ibid. p. 432.

<sup>738</sup> Ibidem.

respecto de las normas morales (tanto la recta razón cuanto la ley eterna). Este segundo elemento es lo **formal** en el pecado. San Agustín designa estos dos elementos o momentos del pecado como separación de Dios (*aversio a Deo*) e inclinación hacia las creaturas (*conversio ad creaturas*). Santo Tomás se hizo eco de esta terminología que describe tanto la ontología del pecado (su realidad de privación moral) cuanto su aspecto psicológico (el pecado como un movimiento que va de la separación del Bien Inmutable a la adhesión volitiva a las realidades mudables)<sup>739</sup>.

### (a) El pecado como inclinación a las creaturas

Ante todo, el pecado está constituido por una ordenación positiva del acto a un determinado objeto especificante, lo cual es común a todo acto humano en cuanto tal; en este sentido el pecado se describe como **conversio ad bonum commutabile**, inclinación hacia un bien perecedero: “todo pecado consiste en la inclinación a algún bien conmutable que se apetece desordenadamente”<sup>740</sup>.

Esta noción tiene fundamentos bíblicos: la Sagrada Escritura nos describe el pecado como fascinación y servicio de las creaturas<sup>741</sup>; también se afirma claramente en muchos textos: “Un doble mal ha cometido mi pueblo: dejarme a mí... para excavar cisternas agrietadas, incapaces de retener el agua”<sup>742</sup>.

Santo Tomás señala que esta inclinación es el aspecto material del pecado. Es, de hecho, común a todo acto humano. Se trata, bajo esta perspectiva, de un acto procedente del libre albedrío: “el pecado esencialmente consiste en un acto del libre albedrío que es facultad de la razón y de la voluntad”<sup>743</sup>. Es por esta razón que, psicológicamente, es más captable o perceptible la “conversio” que la “aversio”. Asimismo, esto explica que el pecado no sea una mera privación sino más bien un acto privado del debido orden: “el pecado no es pura privación sino un acto privado del orden debido”<sup>744</sup>.

### (b) El pecado en cuanto aversión de Dios

Pero el aspecto formal del pecado es el hecho de que tal inclinación carece de la medida que imponen la norma moral homogénea (la razón humana) y la norma moral suprema (la ley eterna). San Agustín, lo expresaba diciendo que el pecado entraña una **aversio ab incommutabili bono**, la separación del bien inmutable.

También esta dimensión es bíblica. La Sagrada Escritura lo pone en evidencia de muchos modos: en la separación del hijo pródigo de la parábola<sup>745</sup>; en la descripción de los pecados de Israel como rebel-

---

<sup>739</sup> Estos no son dos aspectos independientes entre sí, sino dos dimensiones entrelazadas en una única acción culpable: “unum peccatum est secundum rem aversio et conversio, diferens secundum comparisonem ad diversos terminos” (II Sent. d.42, q.2, a.1, ad 7), un mismo pecado es en la realidad aversión y conversión, difiriendo según la comparación a los diversos términos. Veamos cada uno de estos aspectos.

<sup>740</sup> I-II, 72,2.

<sup>741</sup> Cf. Ya hemos indicado los textos principales. Queda de manifiesto en la parábola del hijo pródigo (Lc 15), de los invitados descorteces (Lc 14, 16-24), del rico insensato (Lc 12,16). También el Magisterio; por ejemplo, el Papa describe este aspecto diciendo: “Siguiendo la tradición de la Iglesia, llamamos pecado mortal, al acto, mediante el cual un hombre, con libertad y conocimiento, rechaza a Dios, su ley, la alianza de amor que Dios le propone, prefiriendo volverse a sí mismo, a alguna realidad creada y finita, a algo contrario a la voluntad divina (*conversio ad creaturam*). Esto puede ocurrir de modo directo y formal, como en los pecados de idolatría, apostasía y ateísmo; o de modo equivalente, como en todos los actos de desobediencia a los mandamientos de Dios en materia grave. El hombre siente que esta desobediencia a Dios rompe la unión con su principio vital: es un *pecado mortal*, o sea un acto que ofende gravemente a Dios y termina por volverse contra el mismo hombre con una oscura y poderosa fuerza de destrucción” (RP, 17).

<sup>742</sup> Jer 2,13.

<sup>743</sup> I-II, 77, 6.

<sup>744</sup> I-II, 72, 1 ad 2.

<sup>745</sup> Cf. Lc 15.

días y adulterios contra Dios<sup>746</sup>; e incluso con afirmaciones explícitas: “Contra ti, contra ti sólo pequé; hice lo que es malo a tus ojos”<sup>747</sup>, “Hemos pecado contra ti”<sup>748</sup>, etc.

En cuanto implica desorden, separación de Dios, el pecado es algo negativo o más bien privativo, una ausencia de esencia, ya que la privación en cuanto tal “est nihilum”, como afirma el Aquinate<sup>749</sup>.

Es una privación y no tan sólo ausencia: privación de lo que **debería** tener. Esa privación es **su razón de mal**: “el acto humano es malo en cuanto carece de la debida medida”<sup>750</sup>. Santo Tomás repite que lo que formalmente realiza la razón de pecado es la aversión: “en el pecado hay que considerar dos cosas, a saber, la conversión hacia un bien conmutable que se comporta materialmente en el pecado, y la aversión de un bien inconmutable, que es la parte formal y completiva del pecado”<sup>751</sup>. Por eso señala Pieper que mientras el **maniqueísmo** coloca la esencia del pecado en la **conversio** (en cuanto para el dualismo la materia es mala y del contacto con ella proviene todo mal), Santo Tomás, en cambio, enseña que si pudiese darse una conversión desordenada a un bien caduco sin aversión, éste sería un acto desordenado, pero no un pecado<sup>752</sup>. Por eso, la razón principal de la gravedad del pecado procede de la aversión<sup>753</sup>. Y es por eso que tales obras son obras de muerte<sup>754</sup>.

Esta aversión es separación de Dios, lo cual se da en algunos pecados “directamente” y “participadamente” en otros: “el defecto del pecado consiste en la aversión a Dios... Esta aversión a Dios se da propiamente (*per se*) en el odio a Dios, y en los demás pecados como participadamente y *secundum quid*. Como la voluntad propiamente se adhiere a aquello que ama, así también rehuye de aquello que odia: por tanto cuando alguien odia a Dios, su voluntad se separa de Él. Pero en los otros pecados, por ejemplo, cuando se fornicia, no se separa de Dios en sí, sino indirectamente, a saber, en cuanto se apeetece una delectación desordenada **que lleva anexa la aversión a Dios**”<sup>755</sup>.

## 2) El pecado y la naturaleza<sup>756</sup>

La primera gran consecuencia que se sigue del concepto del pecado tal como lo hemos presentado siguiendo a Santo Tomás, es que el mismo resulta algo antinatural. En efecto, la virtud o perfección de una cosa consiste en el estar bien dispuesto para lo que es propio a su naturaleza; por tanto, definir el vicio como contrario a la virtud, equivale a definirlo como contrario a la naturaleza. Santo Tomás lo afirma repetidamente: “todo pecado va contra la naturaleza”<sup>757</sup>; “aquello que según la razón humana se hace contra el orden que comúnmente se encuentra en la naturaleza, es vicioso y pecado... Por tanto, es vicioso y pecaminoso, en cuanto va contra el orden natural”<sup>758</sup>. “Pecar no es otra cosa que defeccionar del bien que le corresponde a una cosa según su naturaleza”<sup>759</sup>. “Todo aquello que contraría la

---

<sup>746</sup> Cf. Os 1-2; Is 1; etc.

<sup>747</sup> Sal 51,6.

<sup>748</sup> Jer 14,20.

<sup>749</sup> “En cuanto pecado, a causa de la privación no es una cosa sino más bien la privación de una cosa y esto es una cosa no de la naturaleza sino de la razón” (II Sent. d.37, q.1, a.1). Por eso podrá decir: “los pecados no tienen verdadero ser, sino que en cuanto son pecados se dicen por defecto de algún ente, por aquello de que el mal no es otra cosa que la privación del bien... Por eso aquello de Agustín: *el pecado es nada, y los hombres cuando pecan hacen nada*” (Ad Rom XI, V, n° 948). Hacen nada, en el sentido de que nos acercan a la nada, al vacío moral interior.

<sup>750</sup> I-II, 71, 6.

<sup>751</sup> II-II, 162, 6.

<sup>752</sup> Quodl. 5,20; II-II, 20, 3.

<sup>753</sup> II Sent. d.35, q.1, a.2.

<sup>754</sup> A este respecto enseña el Magisterio: “pero el hombre sabe también, por una experiencia dolorosa, que mediante un acto consciente y libre de su voluntad puede volverse atrás, caminar en el sentido opuesto al que Dios quiere y alejarse así de él (*aversio a Deo*), rechazando la comunión de amor con él, separándose del principio de vida que es él, y eligiendo, por lo tanto, la muerte” (RP 17).

<sup>755</sup> II-II, 34, 2.

<sup>756</sup> Cf. I-II, 71, 2.

<sup>757</sup> I-II, 78, 3.

<sup>758</sup> II-II, 130, 1.

<sup>759</sup> I-II, 109, 2 ad 2.

inclinación [de la naturaleza] es pecado”<sup>760</sup>. Esta afirmación no debe, sin embargo, tomarse a la ligera; ¿cómo debemos interpretarla?

La naturaleza del hombre es ser **racional** (la naturaleza de algo se toma por su forma, que le da la especie) por eso en el hombre es vicioso o pecaminoso cuanto va contra el orden de la razón, y viceversa, todo lo que atenta contra el orden racional es pecado. Esto supone, como señala Pieper, aceptar que en la naturaleza se contiene cierta “dirección” y orden, es decir, algo que es primero, anterior y normativo, por relación a lo cual se puede hablar de transgresión, de desviación<sup>761</sup>.

El pecado es así calificado con propiedad como un fenómeno antirracional. Lo afirma el mismo Aquinate: “en los actos humanos es pecado aquello que va contra el orden de la razón”<sup>762</sup>; “todo lo que es contra la razón en las cosas humanas, es vicioso”<sup>763</sup>. Es una especie de **locura** y no tanto algo **enfermizo**<sup>764</sup>.

Esto exige, no obstante, ciertas precisiones. Cuando decimos que el pecado, y más propiamente el hábito pecaminoso, causa en el hombre una *inclinatio contra rationem*, una inclinación contra la razón, esta afirmación debe entenderse en el sentido de que en el pecado la razón deja de cumplir su rol esencial respecto de la conducta moral, a saber: dirigir el obrar moral de la persona humana según los criterios del bien auténticamente humano. Por el contrario, en todo pecado, la inteligencia se deja someter por las pasiones desordenadas o por la voluntad torcida por el hábito vicioso, de modo tal que presenta como fin apetecible una realidad que contradice el bien humano.

En sus comentarios paulinos, Santo Tomás indica en este fenómeno el principio de esclavitud que, según san Pablo, el pecado ejerce sobre el hombre: “en cuanto el hombre es racional, se hace verdaderamente esclavo cuando es conducido por algo extraño fuera del orden racional”<sup>765</sup>.

---

<sup>760</sup> II-II, 133,1.

<sup>761</sup> “Es este el lugar de expresar un pensamiento fundamental, en el que descansa toda la doctrina tradicional sobre la vida. Es la persuasión de que en el ámbito entero de la acción humana lo primero es siempre aquello que el hombre y las cosas son *por naturaleza*; y en este contexto *por naturaleza* significa en virtud de la creación. La *naturaleza* del hombre puede designarse precisamente como conjunto de lo que ésta es independientemente de su propia acción, en virtud de la creación. Por tanto, a todo lo que el hombre puede hacer como ser que se decide conscientemente, precede con necesidad lo que él es por naturaleza, y precede no sólo como lo más temprano o primero, sino también como norma. El conocimiento humano sólo es verdadero cuando se funda sobre lo que sabemos naturalmente. Y sobre todo, la acción del hombre que brota de la libre elección y decisión sólo es buena si en ella se continúa y mantiene lo que nuestra voluntad quiere ya naturalmente desde el primer principio... Según esto, lo que *debe* el hombre, o sea, el bien, no es algo arbitrariamente pensado o inventado, algo que carezca de relación con la esencia congénita del hombre y de las cosas que se hallan en el entorno de su acción” (Pieper, Josef, *op.cit.*, 45-46). De aquí se sigue otra consecuencia no menos importante: jamás se puede pecar con la totalidad del corazón, lo que constituye precisamente la descripción de la opción fundamental pecaminosa: “Y con ello se hace comprensible otra cosa: por qué nunca podemos pecar con la fuerza íntegra de nuestra voluntad, nunca sin cierta reserva interna, nunca de todo corazón. Porque el pecado acontece siempre contra el impulso natural del mismo que peca; en consecuencia quien comete injusticia nunca puede estar en unidad completa consigo mismo. Incluso el tormento de los condenados es a la postre escisión consigo mismo, dolor por la separación de lo que por naturaleza seguimos queriendo y amando” (Ibid.).

<sup>762</sup> II-II, 153,2.

<sup>763</sup> II-II,168,4.

<sup>764</sup> “El pecado es algo antirracional, un *actus contra rationem*, o sea, una especie de *locura* y no algo enfermizo, no precisamente algo que se deba a la incapacidad de responsabilidad, sino un acto de irracionalidad cometido con plena inteligencia y responsabilidad (y, por ello, podemos decir: *loco*)... Y en ello se anuncia un presentimiento del absurdo interno del pecado. También el místico neoplatónico que se esconde bajo el nombre de Dionisio Aeropagita da al mal el calificativo de *alogon*; y cuando Tomás de Aquino se remite a él para su tesis de que esta irracionalidad constituye precisamente el concepto de pecado (*esto constituye la razón de pecado, ya que según Dionisio en el capítulo 4 de ‘De Div.nom.’ el mal del alma consiste en lo que está fuera de la razón: II-II,162,1*), ya en ello se muestra que con la *ratio* ahora no se puede significar primariamente la facultad de pensamiento discursivo, de raciocinio. De todos modos, sin duda se afirma aquí que existe una pugna entre pecado y conocimiento. Y conocimiento significa esclarecimiento de la realidad, verdad, luz. La acción humana es buena en virtud de su adecuación con la realidad, es decir, por el hecho de que se deduce del conocimiento de la realidad. Y el pecado es contradicción a lo que el hombre sabe y ve; es negación de la luz de la razón. ‘Lo que va contra esta luz es malo para el hombre y contrario a su naturaleza’ (2 d.42, 1, 4 ad 3)” (Pieper, *op. cit.*, pp. 51-52).

<sup>765</sup> “Cum enim homo sit id quod est secundum rationem, tunc homo vere est servus, quando ab aliquo extraneo abducitur ab eo quod est rationis” (Ad Rom., VI, IV, n° 509).

Cuando el hombre peca es “apartado del orden de la razón por algo extraño”. Este elemento extraño a la razón la priva de su rol directivo y perfectivo; o mejor dicho, el juicio práctico presenta como conveniente algo connatural no con el bien humano sino con la afectividad desordenada<sup>766</sup>. En el juicio de elección (tratándose de un juicio práctico sobre la conveniencia de un bien aquí y ahora) intervienen e influyen las disposiciones morales del sujeto, es decir, las pasiones y el conjunto de sus hábitos<sup>767</sup>. Escribe, al respecto, Rodríguez Luño: “Si el sujeto se deja condicionar por una pasión o por un hábito, valorará como bueno en orden al obrar solamente aquello que sea adecuado a tales disposiciones... La pasión desordenada incide directamente sobre el juicio práctico que Tomás de Aquino denomina *iudicium electionis*, y por su mediación sobre el acto de elección, que queda desvinculado por efecto de la pasión respecto de una posible recta intención anterior. En otras palabras, la pasión condiciona directamente el último juicio práctico de la razón; indirectamente, haciéndola ineficaz o provocando su retractación, condiciona la recta intención preexistente a la aparición del movimiento pasional”<sup>768</sup>.

Explicando la expresión de San Pablo *no hago el bien que quiero sino el mal que no quiero* (Rom 7,15), el Aquinate resume esta fractura del razonamiento práctico en el pecador mostrando cómo tanto en el caso del pecado de omisión cuanto en el pecado de comisión se produce un desfasaje entre la voluntad universal o abstracta que siempre ama el bien y odia el mal, y la voluntad particular o concreta que es modificada o influenciada por la inclinación del hábito o de la pasión: “Dice en primer lugar respecto de la omisión del bien: **no hago el bien que quiero**. Esto puede entenderse del hombre en pecado: de este modo, la expresión ‘hago’ debe ser entendida de la acción completa, que se ejerce exteriormente con el consentimiento de la razón. En cambio, cuando dice ‘quiero’ hay que entenderlo no de la voluntad completa que es preceptiva de las obras, sino de la voluntad incompleta, según la cual los hombres quieren el bien en universal, así como también en universal tienen recto juicio del bien, y sin embargo, por el hábito o la pasión perversa, se pervierte el juicio y se deprava la voluntad en lo particular, de modo tal que no hace lo que en abstracto entiende que debe hacer y que quiere hacer. En segundo lugar, en cuanto a la perpetración del mal añade: **pero hago el mal que odio**. Esto, si se entiende del hombre pecador, la expresión ‘odio’ debe interpretarse en el sentido de un odio imperfecto, aquél según el cual todo hombre odia naturalmente el mal. En cambio, cuando dice ‘hago’, entiéndase de la acción perfecta ejecutada exteriormente con consentimiento de la razón. Pues aquel odio universal del mal, es anulado en la elección particular por la inclinación del hábito o de la pasión”<sup>769</sup>.

Santo Tomás, por tanto, explica esto apelando a la teoría de la influencia de los hábitos sobre el juicio de la razón práctica (y que puede extenderse al influjo pasional): según sea la cualidad de los hábitos, tal será la concepción verdadera o errónea del juicio. Como afirma el mismo Aquinate: “quien tiene un hábito, si éste es recto, seguirá al recto juicio sobre las realidades que pertenecen a tal hábito; pero si es corrupto seguirá el falso juicio. Así como el templado tiene un buen juicio sobre los placeres venéreos y el intemperado tiene un juicio falso”<sup>770</sup>.

La influencia distorsionadora de la afectividad sobre el juicio hace que la razón esté en cierto modo como condicionada, como manejada por esta influencia inferior a ella. Es en este sentido que se habla de una dependencia o esclavitud de la razón. Esta sujeción de la **razón** a la afectividad inferior (pasiones) y a la afectividad superior deformada (voluntad viciosa) se manifiesta en una **obediencia**: “el hombre sirve al pecado cuando obedece a la concupiscencia pecaminosa por el consenso y por la ejecución corporal”<sup>771</sup>; “obedecer por el consentimiento del alma a las concupiscencias del pecado es

---

<sup>766</sup> “El que alguien no sea cohibido de seguir la concupiscencia por el freno de la razón, es libertad tan sólo en la opinión de aquél que considera el sumo bien seguir sus concupiscencias” (Ad Rom., VI, IV, n° 509); “El hombre sirve al pecado cuando obedece las concupiscencias del pecado por el consentimiento y por la ejecución corporal” (Ad Rom., VI, II, n° 481).

<sup>767</sup> Cf. Rodríguez Luño, *La scelta etica. Il rapporto fra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988, p. 78.

<sup>768</sup> Rodríguez Luño, *op.cit.*, pp. 74-75.

<sup>769</sup> Ad Rom., VII, III, nn° 565-566.

<sup>770</sup> Ad Phil., I, II, n° 17.

<sup>771</sup> Ad Rom., VI, II, n° 481

propriadamente el reinar el pecado en nosotros”<sup>772</sup>. Obedecer es lo propio del siervo: “obedire enim debitum est, quod servi dominis debent”, dice el Aquinate<sup>773</sup>.

Por este motivo, el hombre que se esclaviza al pecado es llamado por San Pablo *homo carnalis*<sup>774</sup>, hombre carnal, es decir, guiado por una **inteligencia carnal**<sup>775</sup>. No se trata, explica Santo Tomás, de la sola y habitual rebelión de la carne contra el espíritu (la cual proviene del pecado original y constituye el *fomes peccati*); aquí implica, además de esta rebelión por modo de hábito, también de cierta sujeción activa y positiva del espíritu a la carne, lo cual proviene no solamente del pecado original sino también del **pecado actual**, por el cual el hombre, obedeciendo a las concupiscencias de la carne, se hace **esclavo del pecado**: “La carnalidad que implica rebelión de la carne contra el espíritu, proviene del pecado del primer padre, pues es parte del *fomes*, cuya corrupción se deriva de aquel pecado. Pero la carnalidad que comprende sujeción del espíritu a la carne, proviene no sólo del pecado original sino también del pecado actual por el cual el hombre obedeciendo a las concupiscencias de la carne, se hace esclavo de la carne”<sup>776</sup>.

### 3) El pecado de omisión<sup>777</sup>

El pecado es un **acto humano malo** y en cuanto tal exige siempre un **acto positivo**, al menos interno. El problema se plantea para el **pecado de omisión**, donde parecería faltar precisamente el acto: ¿sigue valiendo la definición general del pecado? Hay que tener en cuenta que en la moral sólo interesa aquella que podemos denominar “omisión ética”, es decir, la omisión consciente y deliberada de un acto que es, al mismo tiempo, obligatorio y posible de realizar. Esto implica siempre, al menos, un acto positivo interno de la voluntad (el acto de **no querer** realizar tal acto, o no querer poner los medios para hacerlo). La omisión también puede ser culpable (es decir, implicar un acto positivo malo) “en su causa” (como es el caso de quien se embriaga culpablemente, quedando luego impedido de cumplir graves obligaciones: la omisión de éstas últimas, si fue prevista, debe ciertamente considerarse como causada por la embriaguez voluntaria).

Una cierta confusión moderna de estos conceptos es perceptible entre los presupuestos doctrinales del “proporcionalismo ético”. El proporcionalismo o consecuencialismo afirma la existencia inevitable de consecuencias buenas y malas en todos los actos elegibles, de modo tal que el ser humano jamás estaría exento de causar algún mal, sea cual fuere el acto que realice; dicho con palabras de L. Janssens: “toda comisión (acto positivo) incluye siempre una omisión”. Así, cuando elegimos hacer una cosa, aunque sea buena (por ejemplo, el seguir la vocación consagrada) posponemos y sacrificamos otras cosas también buenas (siguiendo el ejemplo, sacrificamos el formar una familia). Este razonamiento hace de soporte a la teoría consecuencialista que afirma la existencia de “mal óntico” o “pre-moral” necesariamente relacionado con todo acto. El paso siguiente de tal teoría es afirmar que un acto será bueno cuando en el balance entre bienes y males ónticos que serán consecuencia necesaria de toda elección humana, los bienes superen a los males; en este caso, el mal óntico se torna “justificable” (como la anticoncepción, el aborto, la eutanasia) cuando son mayores los beneficios<sup>778</sup>.

A este falso planteamiento ya respondió la teología medieval afirmando que no toda ausencia del bien es un mal, sino la **falta privativa**, de lo contrario todo lo que no existe sería un mal<sup>779</sup>. Al elegir un determinado acto es evidente que se dejan de realizar otros actos buenos y posibles, pero esto último

---

<sup>772</sup> Ad Rom., VI, III, n° 494

<sup>773</sup> Ad Rom., VI, III, n° 501. 513.

<sup>774</sup> Cf. Rom 7,14.

<sup>775</sup> Cf. Ad Rom., VII, III, nn° 559-560

<sup>776</sup> Cf. Ad Rom., VII, III, n° 561.

<sup>777</sup> Cf. I-II, 71,5.

<sup>778</sup> Cf. L. Janssens, *Ontic evil and Moral evil*, en: Rev. Louvain Studies (1972), pp. 130-131. 134-138.

<sup>779</sup> Cf. I, 48, 3.



no es un mal mientras no sea una **omisión ética**, es decir, una privación de un acto obligatorio y posible. No podemos realizar todos los bienes posibles, simplemente porque no somos Dios.

#### 4) El concepto moderno del pecado: la opción fundamental

Es indudable que en nuestro obrar moral hay actos que pueden ser calificados adecuadamente como “elecciones u opciones fundamentales” porque imprimen a la vida moral y espiritual de la persona una orientación general totalmente nueva. Piénsese, por ejemplo, en la conversión a la fe, en la apostasía, en la elección de la vocación consagrada, en aquello que los autores espirituales llaman *segunda conversión*, y muchas otras situaciones más o menos frecuentes en la vida. No me refiero a esto con la siguiente crítica sino a la llamada “opción fundamental” según la visión de muchos teólogos de mediados del siglo XX para quienes este término significa otra cosa. Por tanto, no negamos que existan opciones fundamentales, sino que todo pecado se reduzca a una opción fundamental modernamente entendida.

Según la concepción clásica la creatura humana alcanza su fin último a través de la multiplicidad de sus actos, los cuales emanan, a su vez, de principios intrínsecos inmediatos cuales las potencias y los hábitos. La opción fundamental se apoya, en cambio, en una visión antropológica completamente diversa y de dudosa raigambre filosófica<sup>780</sup>.

Dejando de lado la distinción antropológica alma-cuerpo, se habla sin fundamento de círculos concéntricos o niveles de la persona<sup>781</sup>. A esos distintos niveles corresponden distintos tipos de libertad: una libertad **periférica** (que J. Fuchs llama “libertad psicológica de elección”) y una libertad **básica** (según Fuchs) o **fundamental** o **trascendental** (en terminología de O’Connell). La periférica realiza actos que no nos comprometen totalmente (esto engloba desde una simple expresión de egoísmo hasta un acto de adulterio). La básica, según Timothy O’Connell, tiene un sólo acto: la **opción fundamental**<sup>782</sup>.

La *Veritatis Splendor* resume el concepto de la opción fundamental de estos autores al decir: “...Según estos autores, *la función clave en la vida moral* habría que atribuirle a una ‘opción fundamental’, actuada por aquella libertad fundamental mediante la cual la persona decide globalmente sobre sí misma, no a través de una elección determinada y consciente a nivel reflejo, sino en forma ‘trascendental’ y ‘atemática’. Los *actos particulares* derivados de esta opción constituirían solamente unas

---

<sup>780</sup> Así, por ejemplo, dice Fidel Herráez: “Si queremos especificar la densidad que el individuo humano posee por el hecho de ser y tener una realidad creada, una primera perspectiva a excluir es la orientación esencialista. Esta considera el ser humano bajo el dualismo metafísico (esencia-existencia; espíritu-materia), aplicado al compuesto alma-cuerpo... En la actualidad va resultando ya bastante clara la insuficiencia de tal visión. Pues a la vez que desvaloriza el ser confundiendo y reduciéndole al existir como acto físico de la esencia, conduce a la concepción parcial y empobrecedora de la persona” (F. Herráez, *La opción fundamental*, Sígueme, Salamanca, 1978, pp. 120-121). B. Häring, por su parte, afirma: “Debemos reconocer francamente la novedad de la situación actual. Se ha adquirido un nuevo conocimiento, una nueva terminología y un nuevo contexto histórico... Nuestro tiempo tiene un espíritu nuevo, No quisiera llegar a decir que tenemos otra especie de hombre. Él pertenece a la misma especie... de los tiempos precientíficos, pero tenemos un nuevo tipo de persona. El espíritu humano tiene una nueva concepción de sí mismo. Y este cambio continuará, nos guste o no” (B. Häring, *Personalismo in teologia e in filosofia*, Paoline, Roma, 1969, pp. 21-22).

<sup>781</sup> John Glaser S.J. sintetiza, pues, lo que sería el hombre en una nueva concepción antropológica: “El hombre está estructurado en una serie de círculos concéntricos o niveles distintos. En el más profundo del individuo, en el centro mismo de la persona, la libertad del hombre decide, ama, se compromete en el sentido más pleno de estos términos. Este es el centro de la moralidad grave, donde el hombre se hace (a él y a toda su existencia) bueno o malo” (J. Glaser, S.J., *Transition between Grace and Sin: Fresh Perspectives*, en: “*Theological Studies*”, 29 (1968), 263-265; cit. por German Grisez, *The Way...*, op. cit., p. 383).

<sup>782</sup> Cf. T. O’Connell, *Principles for a Catholic Morality*; New York, Seabury Press, 1978, p. 62. La *Veritatis Splendor* dice: “Hablan de una “libertad fundamental”, más profunda y diversa de la libertad de elección, sin cuya consideración no se podrían comprender ni valorar correctamente los actos humanos” (VS, 65).

tentativas parciales y nunca resolutivas para expresarla, serían solamente ‘signos’ o síntomas de ella”<sup>783</sup>.

Según este texto, la opción fundamental reúne las siguientes características:

1º Es el único acto que tiene importancia en la vida moral. No interesan, por tanto, los actos que realizamos a cada instante, sino la opción fundamental que tiene lugar en nuestros corazones. Ésta es la única que se califica de buena o mala por relación a la voluntad humana; los demás actos serán rectos o equivocados según criterios técnicos, pero no morales<sup>784</sup>.

2º El objeto de esta elección no es algo particular (como, por ejemplo, la fidelidad conyugal, los bienes del prójimo, la vida del inocente, el placer, etc.) sino la misma persona; podríamos decir: la relación a favor o en contra del Absoluto.

3º Esta opción no es perceptible, no se realiza a nivel consciente y reflejo con un contenido concreto (es atemática), porque la misma libertad básica, de la cual es acto, no es inmediatamente accesible a la percepción psicológica<sup>785</sup>. No sabemos qué opción fundamental tenemos. Tan sólo podemos conjeturar, y aún así engañarnos gravemente.

¿Qué decir de esta doctrina? Ante todo, hay que señalar un acierto, y es el destacar la importancia que tienen en la vida moral determinadas elecciones fundamentales. Éstas existen y cualifican la vida moral, comprometiendo la libertad ante Dios. Basta pensar a la elección de la fe, por la que, como dice la *Dei Verbum*, “el hombre se entrega entera y libremente a Dios, y le ofrece el homenaje total de su entendimiento y voluntad”<sup>786</sup>; la misma idea de fondo está presente en varios pasajes bíblicos, especialmente los relacionados con la radicalidad de la elección para seguir a Jesucristo que se exige a sus discípulos<sup>787</sup>. Pero, al mismo tiempo, la doctrina bíblica y magisterial de la elección fundamental, se distingue esencialmente de la teoría moderna de la opción fundamental, en que es un acto hecho con plena conciencia y vinculado profundamente a los demás actos particulares del sujeto<sup>788</sup>.

Por eso, podemos hacer a la noción moderna de opción fundamental las siguientes críticas<sup>789</sup>:

1º Ante todo, estas opciones fundamentales no parecen ser más que metáforas cuestionables, sobre todo cuando algunos autores hablan con tanta exactitud de las “profundidades del alma donde el hombre está totalmente presente a sí mismo, y donde con la opción fundamental el hombre se

---

<sup>783</sup> VS, 65.

<sup>784</sup> Dice el Papa : “circunscriben expresamente el “bien” y el “mal” moral a la dimensión transcendental propia de la opción fundamental, calificando como “rectas” o “equivocadas” las elecciones de comportamientos particulares “intramundanos”, es decir, referidos a las relaciones del hombre consigo mismo, con los otros y con el mundo de las cosas. De este modo, parece delinearse dentro del comportamiento humano una escisión entre dos niveles de moralidad: por una parte el orden del bien y del mal, que depende de la voluntad, y, por otra, los comportamientos determinados, los cuales son juzgados como moralmente rectos o equivocados haciéndolo depender sólo de un cálculo técnico... El resultado al que se llega es el de reservar la calificación propiamente moral de la persona a la opción fundamental, sustrayéndola -o atenuándola- a la elección de los actos particulares y de los comportamientos concretos” (VS 65).

<sup>785</sup> Escribe Fuchs: “La libertad básica señala una libertad más fundamental, más profundamente enraizada, no inmediatamente accesible a una investigación psicológica. Esta es la libertad que nos posibilita no sólo para decidir libremente sobre actos particulares y objetos, sino también, por medio de esos, a determinarnos a nosotros mismos totalmente como personas y no meramente en un área o conducta particular. Es claro que la libertad de elección del hombre y su libertad básica no son simplemente dos libertades psicológicas diferentes. Como persona el hombre es libre. Pero esta libertad puede, por supuesto, ser considerada bajo diferentes aspectos. Un hombre puede en un mismo acto, elegir el objeto de su elección (libertad de elección) y haciendo esto determinarse a sí mismo como persona (libertad básica)” (J. Fuchs, *Human Values and Christian Morality*, Dublin, Gill and Macmillan, 1970, p. 93).

<sup>786</sup> *Dei Verbum*, 5; cf. VS, 66.

<sup>787</sup> Cf. Mt 19,21 (el joven rico); Mc 8,35: “Quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará”. Mt 10,37-38: “El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí. El que no toma su cruz y me sigue detrás no es digno de mí”.

<sup>788</sup> Cf. VS, 66-67.

<sup>789</sup> Cf. A. Galli, O.P., *L’opzione fondamentale*, en: “Sacra Doctrina”, 1 (1983), 46-66; *Ibid.*, *L’opzione fondamentale esistenzialistica e il peccato*, en: “Sacra Doctrina”, 2 (1985), 213-239.

determina totalmente a sí mismo y a toda su existencia”<sup>790</sup>. Por eso, ni siquiera sus sostenedores, aun aceptándola como una evidencia, pueden dar una definición clara de ella<sup>791</sup>.

2º Conduce, a su pesar, a una visión dualista y maniquea de la persona humana. En efecto, ¿a qué atribuir el que, a pesar de tener como lo más propio de la persona la libertad fundamental, no podamos realizarnos definitivamente en su acto propio que es la opción fundamental? ¿A qué atribuir que ni siquiera la captemos sino que, por el contrario, percibamos psicológicamente sólo las múltiples opciones, los actos de elección diarios, que son intrascendentes? Y ¿a qué atribuir que a pesar de tener una determinada opción fundamental (buena o mala), la experiencia nos manifieste que realizamos cotidianamente tanto actos correspondientes cuanto actos contrarios a ella? Estos autores responden unánimemente: a la finitud y a la corporeidad humana. El **cuerpo sería un impedimento para la manifestación del espíritu**<sup>792</sup>. El hombre tiende, en cada decisión, a realizar una decisión definitiva, pero se convierte en algo provisorio a causa de su corporeidad. Pero esto es claramente una concepción negativa del cuerpo humano que se encuentra en Rahner y, siguiendo a éste, en Schoonenberg, Flick-Alzeghy, Günthör, Libanio, Metz, etc. De este modo se cae en la elaboración de una teoría **auténticamente platónica, dualística** y, en cierto sentido, **maniquea**.

3º La opción fundamental pecaminosa viene descrita por algunos autores como rayana con la pura aversión a Dios; una especie de rebeldía demoníaca<sup>793</sup>. Ahora bien, una aversión pura respecto del Fin último parece psicológicamente poco factible en el hombre, o al menos, totalmente excepcional. De ahí que la conclusión lógica sea afirmar que se trata de un caso hipotético, pero que en la realidad no hay hombres que llegan a pecar de este modo<sup>794</sup>.

4º La doctrina de la opción fundamental al concebir como único verdadero pecado la opción fundamental y, en cambio, como manifestaciones o concreciones de ésta a los demás actos pecaminosos<sup>795</sup>, contradice la doctrina bíblica que afirma el valor moral de cada acto singular<sup>796</sup>.

---

<sup>790</sup> Cf. J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 142.

<sup>791</sup> Si hablamos de confusión, ésta se enturbia más cuando buscamos la definición de la opción fundamental. Fuchs la describe como “acto maduro de autodeterminación”; Rahner como “la autocomprensión total y la autoexpresión radical”; Häring, como “profunda dinámica dirigida hacia la total auto-comprensión y auto-expresión” (Cf. todas estas definiciones en B. Häring, *Libres y fieles...*, op. cit., pp. 179 y ss).

<sup>792</sup> “Toda decisión, escribe Libanio, es definitiva porque... alcanza un ser espiritual hecho para la eternidad. Pero es también provisorio, reformable porque este mismo ser es corpóreo, concupiscente, situado dentro de las coordenadas de tiempo y espacio” (G.B. Libanio, *Peccato e opzione fondamentale*, Assisi, Cittadella, 1977, p. 61). Y también, el hombre cumple la opción fundamental “con la totalidad de su ser, con el corazón indiviso en cuanto a la intención, aunque esté luego dividido por la concupiscencia, buscando infinitamente ser totalmente aquello que decide, aunque si en la práctica no lo alcanza” (Ibid. p. 66).

<sup>793</sup> Afirma Häring: “tal determinación (la de la opción fundamental que sería el pecado mortal estrictamente dicho) debe provenir directamente del centro de la capacidad deliberativa del hombre, de tal modo que el hombre, con su decisión, se exprese y se oriente en contra de la amistad del Señor... El elemento decisivo del pecado mortal es, por tanto, la procedencia del acto del fondo del propio corazón malvado y con tal medida de conocimiento y de libertad que pueda imprimir a la vida toda una orientación contraria al Señor” (B. Häring, *Pecado y secularización*, Ed. P.S., Madrid, 1974, 133.151; citado por Vidal, op. cit., pp. 477-478); Vidal coloca en la misma línea a teólogos como Anciaux, Rahner, Schoonenberg, etc. Libanio, por su cuenta, dice: “Hay una sola alternativa posible. Puesto que se trata de una opción de frente al Absoluto solo puede ser aceptación o rechazo. O asume al Absoluto como su salvación o asume una creatura; o el amor de Dios o el amor de sí mismo como última norma de existir... Se trata de un rechazo o empeño incondicionado de sí o del Otro... Es posible una sola alternativa, porque nos encontramos propiamente en la misma raíz del ser, donde juega Dios o no Dios” (Libanio, op. cit., p. 68).

<sup>794</sup> Por ejemplo, Schillebeeckx dice: “No se sabe si hay hombres que hagan el mal con voluntad definitiva, rechazando la gracia y el perdón de Dios; pero si hay hombres -es una hipótesis- que no tienen relación teologal con Dios... Repito: no se si existirán hombres tan perversos que rechacen la gracia y el perdón de Dios... Si existen esos hombres que optan por el mal, no lo sé” (Schillebeeckx, E., *Soy un teólogo feliz*, Ed. Atenas, Madrid 1994, pp. 100-101).

<sup>795</sup> “El mensaje bíblico sobre el pecado y su redención muestran claramente cómo el pecado es más profundo que todas las transgresiones de la ley y que cada acto pecaminoso presupone un ser pecaminoso que determina íntimamente al hombre en su existencia... Consecuentemente aquí es necesario hablar del pecador, del pecado en cuanto decisión fundamental existencial y de los pecados como formas concretas de la decisión pecaminosa” (F. Böckle, *I concetti fondamentali della morale*, Brescia, Queriniana, 1968, p. 122).

<sup>796</sup> Cf. VS, 67.

Pensemos, por ejemplo, en las listas de pecados de San Pablo<sup>797</sup>; no se puede pensar que la exclusión del Reino de los cielos (que en tales textos se pone en conexión directa con tales actos) sea consecuencia de un acto moralmente intrascendente, cuales son las acciones puramente categoriales.

5º Esta doctrina conduce al relativismo moral. La opción fundamental es un acto que no es ni perceptible ni definible, y en tal estado resulta imposible distinguir el amor real de Dios de una simple veleidad; es más, no es posible distinguir entre el estado de pecado y el estado de unión con Dios<sup>798</sup>. Y esto no vale solamente respecto del juicio hecho sobre los actos ajenos, sino incluso sobre los propios. Con toda consecuencia Rahner afirma que “jamás sabemos con última seguridad si somos realmente pecadores”<sup>799</sup>.

6º Termina disolviendo el pecado, la moral, la doctrina sacramental y el esfuerzo por la perfección espiritual: si el único pecado verdadero es la opción fundamental contra Dios y ésta no es cognoscible con certeza, ¿qué sentido tiene el discurso moral?, ¿qué sentido tiene el recurrir a la Penitencia por un pecado que uno mismo no está en grado de juzgar? ¿Qué sentido tiene esforzarse por vivir la vida de la gracia si tal vez uno de hecho no la vive, o tal vez no es posible perderla?; etc.

De este modo, la teoría de la opción fundamental, reúne rasgos del pesimismo luterano, del maniqueísmo, y del jansenismo. Es la negación más radical de la realidad del pecado tal como ha sido enseñada por la teología clásica, el Magisterio y la Revelación bíblica.

## 2. DIVISION Y DISTINCION DE LOS PECADOS<sup>800</sup>

Establecida la esencia y estructura del acto pecaminoso, debemos distinguir específicamente los distintos pecados. En el pecado podemos establecer una distinción específica, una distinción genérica o esencial y una distinción numérica.

Los criterios para la distinción de los pecados son sumamente importantes en la doctrina sacramentaria y en la praxis pastoral, en cuanto el Concilio de Trento recuerda la necesidad “de derecho divino de confesar todos y cada uno de los pecados mortales de que con debida y diligente premeditación se tenga memoria, aún los ocultos... y las circunstancias que cambian la especie del pecado...”<sup>801</sup>. Esta **integridad** necesaria para la validez de la confesión sólo es posible en la medida en que los pecados puedan ser distinguidos y valorados. Se oponen radicalmente a esta enseñanza tradicional, como ha señalado el Magisterio, las teorías que reducen el pecado a la sola opción funda-

---

<sup>797</sup> Cf. Gál 5,19-21; Rom 1,29-32.

<sup>798</sup> “Es de importancia decisiva saber qué significa cuando se dice que una determinada acción es objetivamente pecado grave. Con esta afirmación puede y debe entenderse solamente, en base a lo que decíamos sobre la relación entre pecado y pecados (teoría de la opción fundamental), que este acto requiere del hombre una decisión fundamental en su disponibilidad hacia Dios. El ya citado ejemplo de distinción entre homicidio y ultraje nos muestra la entera problemática de semejante juicio de la teología moral. La Biblia nos dice que ya cae en la muerte eterna quien solamente injuria a su propio hermano. Esto debería hacernos críticos y prudentes. Sólo es posible juzgar rectamente y con claridad sobre una acción en relación con la opción fundamental del hombre. El hombre jamás pone actos singulares con una intención neutra. El hombre entero vive de una actitud fundamental que, lo orienta hacia Dios o lo aleja de él. Esta actitud fundamental que determina e informa todos los actos, es difícilmente refleja en los hombres. La acción exterior, tal como se la puede juzgar exteriormente, es sólo un débil indicio. De modo tal que este o aquél comportamiento de frialdad, que en sí podría ser insignificante, podría en cambio ser un signo de egoísmo perfecto. Este egoísmo, que exteriormente no se manifiesta en ninguna acción reprochable, considerándolo profundamente podría constituir aquello que los teólogos llamamos pecado mortal. Por otra parte, una falta exteriormente grave también podría ser expresión de un amor falsamente entendido, que en sí mismo no significa ningún alejamiento de Dios. Con esto no se puede ni se debe dar apoyo a ningún relativismo” (Böckle, op. cit., p. 122).

<sup>799</sup> “El hombre no sabe ya más con seguridad absoluta si el elemento objetivamente culpable de su acción, que él está en grado de constatar con claridad, es la objetivación de la auténtica, originaria decisión de la libertad en el no dicho a Dios, o bien solamente el material que comporta necesidad, impuesto como sufrimiento, de una libre manipulación cuya cualidad huye a una observación empírica ordinaria, pero puede ser sin duda un sí dicho a Dios. Jamás sabemos con última seguridad si somos realmente pecadores” (K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Alba, Paoline, 1977, p. 145).

<sup>800</sup> Cf. I-II, 72.

<sup>801</sup> DS 1707; cf. Catecismo de la Iglesia Católica, nnº 1456-1458.

mental<sup>802</sup>. Para los moralistas que sostienen esta teoría, como ya hemos dicho, los actos distintos de tal opción son en cierto sentido intrascendentes, en cuanto no son más que un débil indicio que, incluso, puede prestarse a un juicio equívoco<sup>803</sup>. En tal perspectiva, la doctrina tridentina es una incoherencia y un artificio, como sostiene, por ejemplo, Häring<sup>804</sup>.

### 1) Distinción específica

Afirma el Magisterio: “La variedad de los pecados es grande... Se pueden distinguir los pecados según su objeto, como en todo acto humano, o según las virtudes a las que se oponen, por exceso o por defecto, o según los mandamientos que quebrantan. Se los puede agrupar también según que se refieran a Dios, al prójimo o a sí mismo; se los puede dividir en pecados espirituales y carnales, o también en pecados de pensamiento, palabra, acción u omisión...”<sup>805</sup>.

Las distintas clases pecados se denominan *especies morales* del pecado; en cambio, la gravedad (moral o venial), como diremos a continuación, constituye la *especie teológica* del pecado.

#### (a) El principio especificativo fundamental

Siendo los pecados actos voluntarios, se especificarán principal y adecuadamente según los diferentes objetos a los que se dirigen<sup>806</sup>. Por tanto, la distinción no se toma por parte de la **aversión** (ya que en esto todos coinciden) sino por el de la **conversión**, es decir, **según el bien aparente que procuran alcanzar**. Es claro que todos los pecados coinciden en que separan de Dios, pero se diversifican según el aparente bien que como actos humanos intentan. Digamos, por tanto, que el principio para distinguir los pecados es fundamentalmente la diversidad de los objetos a los que se dirige cada acto, incluyendo también aquí aquellas circunstancias que afectan la esencia moral, como hemos señalado en el tratado de los actos humanos.

#### (b) Criterios especificativos secundarios

Si bien el objeto es el principio fundamental, podríamos establecer también otras divisiones secundarias pero clásicas en la tradición:

---

<sup>802</sup> “La confesión, además ha de ser íntegra, en el sentido de que debe enunciar ‘*omnia peccata mortalia*’, como afirma expresamente, en la sesión XIV, en el capítulo V, el concilio de Trento, que explica esta necesidad no como una simple prescripción disciplinar de la Iglesia, sino como exigencia de derecho divino, porque en la misma institución del sacramento así lo estableció el Señor... En parte por la errónea reducción del valor moral a la sola -así llamada- *opción fundamental*; en parte por la reducción, igualmente errónea, de los contenidos de la ley moral al solo mandamiento de la caridad, a menudo entendido vagamente con exclusión de los demás pecados; en parte también -y tal vez ésta es la motivación más difundida de ese comportamiento- por una interpretación arbitraria y reductiva de la *libertad de los hijos de Dios*, querida como pretendida relación de confianza privada prescindiendo de la mediación de la Iglesia, por desgracia hoy no pocos fieles, al acercarse al sacramento de la penitencia, *no hacen la acusación completa de los pecados mortales* en el sentido -que acabo de recordar- del concilio de Trento y, en ocasiones, reaccionan ante el sacerdote confesor, que cumpliendo su deber interroga con vistas a la necesaria integridad, como si se permitiera una indebida intromisión en el sagrario de la conciencia” (Juan Pablo II, Mensaje al Cardenal Baum, penitenciario mayor; L’Osservatore Romano 5 de abril de 1996, p. 4, nn° 4-5).

<sup>803</sup> Así, por ejemplo, Böckle afirma claramente: “La acción exterior, como puede ser juzgada objetivamente, es sólo un débil indicio. De tal manera aquella actitud de frialdad que en sí podría ser insignificante, podría ser un signo de egoísmo perfecto... Por otra parte, una falta exteriormente grave, podría también ser expresión de un amor falsamente entendido que en sí no debe significar de hecho ningún alejamiento de Dios... En todo caso (los actos) deben ser valorados como signo de aquello que se actúa en lo profundo del hombre” (F. Böckle, *I concetti fondamentali della morale*, Brescia, Queriniana, 1968, p. 141; cf. p. 142).

<sup>804</sup> Häring, tras citar el texto tridentino más arriba recordado añade: “Una interpretación demasiado estrecha de esta ley condujo a una escrupulosidad excesiva y a la creación de criterios artificiales para distinguir las varias especies de pecado... Los manuales escritos para uso de los confesores han insistido demasiado sobre la diversidad específica de los pecados” (B. Häring, *Libres y fieles en Cristo*, Herder, Barcelona 1981, T.I., p. 395-396).

<sup>805</sup> Catecismo de la Iglesia Católica, nn° 1852-1853.

<sup>806</sup> Cf. I-II,72,1.

-Pecados **espirituales y carnales**. La distinción se remonta a San Gregorio, y está tomada teniendo en cuenta la delectación desordenada que se busca en el pecado<sup>807</sup>.

-Pecados **contra sí mismo, contra Dios y contra el prójimo**. La encontramos en San Isidoro de Sevilla. El criterio adoptado es el de los diversos órdenes transgredidos con la acción pecaminosa. En el primer pecado el hombre está en desarmonía respecto de la regla de su razón; en el segundo, respecto de la regla divina; en el último el desorden se establece en relación con una regla social, es decir, con los demás hombres<sup>808</sup>.

-Pecados **de pensamiento, de palabra y de obra**. Santo Tomás atribuye la división a San Jerónimo. Está tomada según los diversos **grados** del pecado (su incoación en el corazón, su prorrupción en la boca y su consumación por la obra)<sup>809</sup>.

-Pecado **material y formal**. El primero consiste únicamente en la violación objetiva de la ley moral, pero sin conocimiento subjetivo de tal violación. El pecado formal supone además el conocimiento de la ley moral y la advertencia y el consentimiento voluntario en su transgresión. Es claro que el pecado material no es estrictamente hablando pecado.

-Pecado de **comisión y de omisión**. En el primero se peca por algo que se hace. En el segundo se comete un pecado por algo que no se hace, teniendo la obligación de hacerlo; se entiende –como ya hemos dicho– que la omisión sólo es moralmente culpable cuando se conoce la obligación de obrar; con frecuencia el pecado de omisión se comete sólo con una voluntad indirecta, cuando se escoge una conducta positiva incompatible con el cumplimiento de la obligación (es decir, no siempre es un “no querer cumplir una obligación” sino un “querer hacer otra cosa que nos imposibilita de realizar nuestros deberes”)<sup>810</sup>.

## 2) División genérica

La división más importante del pecado lo distingue en **mortal y venial**, es decir, según que nos priva de la vida sobrenatural o simplemente la debilita. La gravedad o levedad de un pecado se denomina **especie teológica**.

### (a) Doctrinas opuestas

A la distinción del pecado en mortal y venial se opuso, históricamente, el rigorismo de Calvino quien llegó a afirmar que “todo pecado es mortal, porque es rebelión contra la voluntad de Dios”<sup>811</sup>. Lo mismo sostuvo Bayo, por lo cual el Concilio de Trento condenó su proposición que decía: “ningún pecado es por naturaleza venial, sino que todo pecado merece la pena eterna”<sup>812</sup>.

Actualmente, la oposición a la división tradicional se debe a razones contrarias, es decir, no a la tendencia a hacer de todo pecado un pecado mortal, sino de la tendencia a interpretar todo pecado como venial: “La enseñanza de la Iglesia sobre el pecado mortal –escribe García de Haro– es hoy objeto de ataques por parte de algunos. Afirman que la distinción entre pecado mortal y venial habría sido artificiosamente introducida por los moralistas, especialmente por los escolásticos y los teólogos que les han seguido. La Biblia y los Padres habrían puesto en guardia frente a ciertos pecados que alejan más de Dios; pero la distinción entre pecados que deben ser confesados (mortales) y que puede ser confesados (veniales) les sería ajena. Ciertas corrientes rigoristas, añaden, tanto católicas como calvinistas, habrían luego identificado el pecado grave con el mortal, intranquilizando muchas conciencias e introduciendo el equívoco de que los pecados veniales no podían ser graves o serios. En fin, sería inadmisibles la facilidad con que la doctrina tradicional juzga que se cometen culpas mortales:

---

<sup>807</sup> Cf. I-II, 72, 2.

<sup>808</sup> Cf. I-II, 72, 4.

<sup>809</sup> Cf. I-II, 72, 7.

<sup>810</sup> Cf. I-II, 71, 5.

<sup>811</sup> Calvino, *Institutio religionis christianae*, 2, c.8, n. 59.

<sup>812</sup> DS 1920.

ningún pecado aislado, aun en materia grave, sería habitualmente mortal; ningún pecado de debilidad lo sería tampoco; no se podrían cometer en la adolescencia, etc.”<sup>813</sup>.

De ahí que algunos teólogos, pareciéndoles inadecuada esta división bipartita tradicional (mortal-venial), hayan avanzado otro tipo de divisiones, como por ejemplo:

-La división **tripartita** entre pecado **venial, grave y mortal** (o venial, grave venial y grave mortal). Tal es el caso de Boelaars cuya doctrina resume Vidal: “otros distinguen los pecados graves en: graves ‘mortales’, que corrompen profundamente la estructura espiritual (por ejemplo, homicidio, adulterio, robo grande) y graves ‘veniales’ (los que comete el cristiano que se confiesa con frecuencia, pero que se ve en condiciones especiales; por ejemplo masturbación y onanismo conyugal). Los ‘mortales’ impedirían el acceso a la Eucaristía. Los graves serían ‘veniales’ por el deseo continuo de toda recepción singular de la Eucaristía”<sup>814</sup>. Con matices propios proponen divisiones semejantes Häring<sup>815</sup>, el Catecismo Holandés, Schoonenberg<sup>816</sup>, etc.

-La división **cuatripartita** de quienes distinguen entre pecado de muerte (sería la opción fundamental última e irrevocable en el momento de la muerte), pecado mortal (aquél que destruye la opción fundamental a favor de Dios, pero aún mientras estamos en camino por la vida), pecado grave (aquél que transforma profundamente una actitud sin destruir la opción fundamental positiva) y pecado leve<sup>817</sup>.

En el fondo, estas distinciones **diluyen el concepto de pecado mortal** deslizando el concepto de la gravedad del pecado hacia la “opción fundamental” (ya sea llamada “opción fundamental”, “pecado mortal” o “pecado de muerte”), dejando para el resto de los pecados un juicio indulgente<sup>818</sup>.

### (b) La enseñanza de la Iglesia

Las raíces escriturísticas de la división encuentran la expresión más clara en la primera Epístola de San Juan que distingue los pecados en: el pecado “que lleva a la muerte” y el pecado “que no conduce a la muerte”: “*Si alguno ve a su hermano cometer un pecado que no lleva a la muerte, ore y alcanzará la vida... Hay un pecado de muerte, y no es éste por el que digo yo que ruegue..*”<sup>819</sup>. La distinción, sin embargo, no es específica sino **genérica** pero adecuada. Hemos ya dicho que Santo Tomás sostiene que no se trata de una distinción específica, sino esencial. Distan infinitamente uno del otro tratándose así de realidades formalmente distintas: “Cuando el alma por medio del pecado, se desordena hasta llegar a la separación del fin último al que está unida por la caridad, entonces se da el pecado mortal; por el contrario, cada vez que la acción desordenada permanece en los límites de la separación de Dios, entonces el pecado es venial”<sup>820</sup>. Juan Pablo II comenta estas expresiones de Santo Tomás diciendo: “Por esta razón, el pecado venial no priva de la gracia santificante, de la amistad con Dios, de la caridad ni, por lo tanto, de la bienaventuranza eterna, mientras que tal privación es precisamente la consecuencia del pecado mortal”<sup>821</sup>.

Por eso, contrariando a quien sostiene otras divisiones, el Papa ha escrito: “... Queda siempre firme el principio de que la **distinción esencial** 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. Del mismo modo se deberá evitar reducir el pecado mortal a un acto de **opción fundamental** contra Dios, entendiendo

<sup>813</sup> R. García de Haro, *Cristo...*, op. cit., p. 150.

<sup>814</sup> M. Vidal, op. cit., p. 479.

<sup>815</sup> Cf. Häring, *Libres y fieles...*, op. cit., p. 399 ss.; pp. 224-225.

<sup>816</sup> Cf. P. Schoonenberg, *El poder del pecado*, E. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1968, p. 39.

<sup>817</sup> Opinión sostenida por un grupo de moralistas de la Asociación de Teólogos Moralistas Españoles (Cf. M. Vidal, op. cit., p. 480).

<sup>818</sup> Vidal lo afirma con claridad: “En el replanteamiento actual de la distinción del pecado en mortal/venial se advierte cierta unanimidad en definir el pecado mortal en la perspectiva de la opción fundamental” (M. Vidal, op. cit., p. 476, donde envía a J. Fuchs). Häring señala por ello que “una opción fundamental de este tipo coincide con el concepto teológico de pecado mortal” (*Libres y fieles...*, op. cit., p. 224).

<sup>819</sup> 1 Jn 5,16; cf. RP, n° 17.

<sup>820</sup> I-II, 72, 5.

<sup>821</sup> RP, 17; Catecismo de la Iglesia Católica, nn° 1854-1855.

con ello un desprecio explícito y formal de Dios y del prójimo. Se comete, en efecto, un pecado 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... 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 del pecado mortal”<sup>822</sup>.

### (c) El pecado mortal: noción y condiciones<sup>823</sup>

El pecado es mortal cuando separa del fin último del hombre, es decir, de Dios. Ahora bien, ¿cuáles son los elementos que determinan la mortalidad de un acto humano? La teología moral distingue tres condiciones esenciales: materia grave, advertencia perfecta y consentimiento pleno<sup>824</sup>.

**Materia grave.** Todo pecado mortal requiere siempre materia grave **real** (es decir, grave objetivamente considerada) o al menos **subjctiva** (es decir, apreciada erróneamente como grave). “La materia grave es precisada por los Diez mandamientos”<sup>825</sup>. Así, es materia grave<sup>826</sup>:

-El objeto de las leyes morales relativas al bien supremo: Dios, y su gloria, la perfección del hombre y el orden moral como tal (por eso son objetivamente graves el odio a Dios, la blasfemia, la recusación del último fin moral y toda rebeldía directa y formal contra la ley moral como tal).

-El objeto de las leyes morales relativas a los bienes creados que son necesarios para la consecución del fin último: ante todo la misma naturaleza, y luego lo necesario para la paz en la sociedad.

Según la naturaleza de este objeto, la materia puede admitir, o no, grados; según esto se habla de:

-**Pecados que son siempre mortales por su materia** (mortales *ex toto genere suo*): son aquellos que no admiten levedad (parvedad) de materia, es decir, que basta que sean hechos con plena deliberación para que sean mortales (así, por ejemplo, la idolatría, la blasfemia, el homicidio, el aborto, los pecados contra la castidad). En ellos no cabe venialidad por parte de la materia (sí en cambio por razón de la imperfección de los elementos subjetivos del acto voluntario: razón y voluntad).

-**Pecados que no siempre son mortales** (mortales *ex genere suo*): son aquellos cuya materia es algo grave y prohibido, pero admiten parvedad, es decir, que en determinadas circunstancias la materia, en sí misma, representa algo leve (por ejemplo, el robo).

**Advertencia perfecta.** Es condición esencial para que haya pecado mortal, el que se advierta tanto la sustancia del acto que se hace (advertencia psicológica) cuanto su moralidad (advertencia moral)<sup>827</sup>. Recordemos simplemente que es suficiente la advertencia respecto de la causa que producirá el efecto pecaminoso, y que basta que sea una advertencia genérica de la malicia grave de la acción, aunque no sepa distinguir qué especie precisa de pecado es.

---

<sup>822</sup> RP, 17.

<sup>823</sup> Cf. A. Royo Marín, *Teología Moral para seglares*, op. cit., T.I, pp. 195-197; Arregui-Zalba, *Compendio de Teología Moral*, Ed. El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1965, pp. 93-97.

<sup>824</sup> “Para que un *pecado* sea *mortal* se requieren tres condiciones: ‘es pecado mortal lo que tiene como objeto una materia grave y que, además, es cometido con pleno conocimiento y deliberado consentimiento’ (RP 17)” (Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1857).

<sup>825</sup> Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1858.

<sup>826</sup> Cf. Mausbach, I, p. 483.

<sup>827</sup> Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1859.



**Consentimiento pleno.** Esto quiere decir que se requiere la decisión personal de realizar u omitir el acto. Consentimiento pleno no indica, empero, un grado particular de malicia sino que exige tan sólo la libertad indispensable para que el acto sea humano<sup>828</sup>.

**(d) El pecado venial**<sup>829</sup>

Etimológicamente venial se deriva de *venia*, perdón, y hace referencia al pecado que tiene en sí la causa del perdón y en cuanto tal no es digno sino de una pena temporal. La Sagrada Escritura testimonia en repetidas oportunidades la existencia de algunos actos que siendo pecaminosos no producen la separación de Dios o la muerte del alma<sup>830</sup>.

San Agustín afirmaba: “aquellos que vieras hacer penitencia, cometieron crímenes, como el adulterio y otras obras inhumanas; por eso deben hacer penitencia. Pero si se tratase de pecados leves, para borrarlos basta la oración cotidiana”<sup>831</sup>. San Isidoro, resumiendo la tradición de la Iglesia distinguía entre *peccata graviora* y *peccata leviora*.

El Catecismo de la Iglesia Católica resume la enseñanza tradicional diciendo: “Se comete un pecado venial cuando no se observa en una materia leve prescrita por la ley moral, o cuando se desobedece a la ley moral en materia grave, pero sin pleno conocimiento o sin entero consentimiento. El pecado venial debilita la caridad; entraña un afecto desordenado a bienes creados; impide el progreso del alma en el ejercicio de las virtudes y la práctica del bien moral; merece penas temporales. El pecado venial deliberado y que permanece sin arrepentimiento, nos dispone poco a poco a cometer el pecado mortal. No obstante, el pecado venial no nos hace contrarios a la voluntad y la amistad divinas; no rompe la Alianza con Dios. Es humanamente reparable con la gracia de Dios...”<sup>832</sup>.

La **esencia** del pecado venial la establece Santo Tomás por contraposición con el pecado mortal: así como el pecado mortal es el pecado que desordena la voluntad humana respecto de su fin último de un modo irreparable, el pecado venial es el pecado que **contiene cierto desorden de la voluntad, pero conservado el orden al fin último**<sup>833</sup>.

¿Qué relación hay entre el pecado venial y el mortal? Santo Tomás indica los siguientes principios teológicos:

-El pecado venial puede ser dispositivo del pecado mortal no en el sentido de que prepare directamente a éste, sino en el sentido de que se comporta como causa que va anulando los saludables obstáculos que tenemos contra el pecado mortal (causa que el Aquinate llama a veces “*removens prohibens*”), es decir, en cuanto habitúa la voluntad a no someterse al orden debido en las cosas menores, dispone a ésta a que se sustraiga en el orden respecto al último fin<sup>834</sup>.

---

<sup>828</sup> “El pecado mortal... implica también un consentimiento suficientemente deliberado para ser una elección personal” (Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1859). Explica García de Haro: “La plenitud del consentimiento se da cuando la voluntad adhiere al objeto pecaminoso con fuerza substancialmente íntegra, sea por elección o consintiendo a un movimiento pasional desordenado. De ordinario, realizamos nuestros actos con plenitud de consentimiento a menos que intervenga uno de los obstáculos al voluntario: violencia, ignorancia invencible, miedo o pasiones que priven del uso de la razón: en suma, siempre que hubo plena advertencia y no medió violencia. Es importante subrayar que la plenitud de consentimiento requerido es la substancial al acto libre, no la que accidentalmente puede completarla... La plenitud substancial de consentimiento no exige especial malicia de la voluntad. Para cometer un pecado mortal basta que el hombre quiera -con plena advertencia y perfecto consentimiento- un acto que es pecado grave objetivamente, aunque obra bajo el impulso de la pasión: por eso no basta la veleidad de “no querer pecar”, pues de ordinario nadie obra mal queriendo en sí mismo el acto de pecar” (R. García de Haro, *Cristo, fundamento de la moral*, Ed. Internacionales Universitarias, Barcelona 1990, p. 149-150).

<sup>829</sup> Cf. II-II, 88-89; McNichol, *The ultimate end of venial sin*, “The Thomist”, 2 (1940), 373-409; Garrigou-Lagrange, R., *La fin ultime du péché véniel*, “Revue Thomiste”, (1924), 313-317.

<sup>830</sup> Así por ejemplo, Prov. 24,16: “Siete veces cae el justo y se levanta”; Eccle. 7,21: “No hay hombre justo sobre la tierra que haga el bien y no peque”; 1 Jn. 1,8: “Si decimos que no tenemos pecado, somos seducidos por él y la verdad no está en nosotros”; 1 Jn. 5,16, donde se habla del pecado que “no conduce a la muerte”.

<sup>831</sup> *De symb. ad Cateh.*, c.7.

<sup>832</sup> Catecismo de la Iglesia Católica, nnº 1862-1863.

<sup>833</sup> I-II, 88, 2.

<sup>834</sup> I-II, 88, 3.

-El pecado venial puede convertirse en mortal: no en el sentido de que aquello que es en cierto momento venial pueda ser mortal en otro, ya que difieren infinitamente; ni tampoco en el sentido de que la acumulación de pecados veniales puedan hacer un pecado mortal. Puede suceder solamente, en cuanto un pecado que es venial por su naturaleza puede ser mortal porque es constituido como fin último o en cuanto es ordenado a un pecado mortal como a su fin<sup>835</sup>.

-Las circunstancias no pueden hacer que un pecado venial pase ser mortal mientras sean solamente circunstancias, como hemos expuesto en el tratado de los actos humanos, sino sólo en cuanto dejan de ser circunstancias para constituir parte especificativa de la sustancia del acto pecaminoso<sup>836</sup>.

### 3) La distinción numérica de los pecados

Finalmente, la distinción numérica hace referencia a la **cantidad** (número) de pecados cometidos (sean de la misma especie como de diversa especie). El Concilio de Trento dice que hay obligación grave de confesar todos y cada uno de los pecados mortales todavía no confesados directamente<sup>837</sup>.

Hay que decir, ante todo, que los pecados son numéricamente distintos cuando la voluntad los quiere en sí, esto es, de una manera aislada. Lo mismo se verifica para los actos internos que en cierto modo tienen un fin en sí mismos, como los pensamientos deshonestos o contra la fe. Estos constituyen un nuevo pecado cuando la voluntad los admite otra vez después de una completa interrupción psicológica.

Cuando la voluntad se propone un solo fin pecaminoso a través de una serie de actos (pensamientos, deseos y actos externos) todos ellos constituyen un solo pecado. Únicamente su interrupción moral por medio del arrepentimiento y la revocación libre del propósito pecaminoso rompe la continuidad y la unidad numérica (por ejemplo, quien codicia un bien ajeno, espía al dueño, traza planes para robarlo, pone los medios y finalmente lo roba, se acusa de modo suficiente si dice: “he robado una vez”).

Por último, un solo acto físico puede encerrar virtualmente una pluralidad de pecados porque con un solo acto se pueden lesionar varios bienes moralmente protegidos. Así con una bomba puede asesinarse a varias personas, o con un pecado puede escandalizarse a varios sujetos.

### 3. COMPARACION Y GRAVEDAD<sup>838</sup>

Aún cuando todos los pecados mortales coinciden en quitar la vida del alma, sin embargo, no revisten todos el mismo grado de gravedad. Así lo afirma la Escritura, por ejemplo: “quien me entregó a ti, **mayor** pecado tiene” (Jn 19,11); “Mas yo os digo que todo el que se encolerizase con su hermano, será reo delante del tribunal; y quien dijere a su hermano ‘raca’, será reo delante del sanedrín; y quien le dijere ‘insensato’ (*nabal*, es decir, locura con sentido de depravación moral), será reo de la gehena del fuego” (Mt 5,22).

En el pasado algunos sostuvieron la perfecta paridad entre los diferentes pecados (así, por ejemplo, ciertos estoicos como Cicerón). Lo mismo repitió luego Joviniano, refutado por San Jerónimo y San Agustín<sup>839</sup>. Con razón destaca el Aquinate que esta afirmación teológicamente conduce a igualar todas las penas del Infierno<sup>840</sup>. Su error consistió en buscar la distinción entre los pecados sólo por parte de la privación y, sosteniendo que una privación no admite grados, llegaban a la antedicha conclusión.

---

<sup>835</sup> I-II, 88, 4.

<sup>836</sup> I-II, 88, 5.

<sup>837</sup> Cf. DS 1707.

<sup>838</sup> Cf. I-II, 73.

<sup>839</sup> Cf. San Jerónimo, *Adv. Iovin.*, 2, 18, 31; ML 23, 326.342; San Agustín, *De haeres.*, 82; ML 42,45.

<sup>840</sup> Cf. la presentación y refutación en *De Malo*, q.2, a.9.

El pecado es una privación, pero en cierto sentido se trata no de una privación pura, sino mixta<sup>841</sup>. La **privación pura, absoluta o simple** es la corrupción total de un ser, de modo tal que no deja nada del hábito opuesto, y en tal sentido no admite graduación alguna; así, por ejemplo, la muerte es privación pura de la vida, y las tinieblas son privación pura de la luz; por eso, el que ha muerto hace un año no es más cadáver que el que ha muerto hace una semana. En cambio, la **privación mixta o parcial** no es absoluta, sino que deja algo del hábito contrario, y en tal sentido admite gradación (un más o un menos) según lo que quede del hábito opuesto. Así sucede, por ejemplo, con la enfermedad, la fealdad, la deformidad, etc. Tal es el caso de los vicios y pecados: cuanto más quita la rectitud del acto, tanto más aleja de Dios como fin último, y por tanto más grave es e incurrir en mayor reato.

La mayor o menor gravedad de los pecados puede establecerse según sus elementos internos y externos. Así pueden considerarse:

### 1) El objeto<sup>842</sup>

La primera fuente de diferenciación se toma a partir del objeto del acto pecaminoso. En los actos los **objetos** no sólo dan la especie moral, sino que también miden la gravedad objetiva. En efecto, mientras más elevado y universal es el objeto sobre el que versa un acto pecaminoso, más grave es el mismo porque el desorden moral es mayor según sea el bien conculcado. Así, es más grave el homicidio (que implica la injusta privación de la vida inocente) que el robo (que conlleva el despojo injusto de los bienes del prójimo), y el odio a Dios que el homicidio.

### 2) La virtud<sup>843</sup>

El segundo criterio puede tomarse de la dignidad de las virtudes contrariadas. Tanto la virtud como su vicio contrario versan sobre lo mismo, razón por la cual la gravedad objetiva puede determinarse según la virtud a la que se opone el pecado en cuestión: la virtud es más elevada según sea más elevado el objeto sobre el que versa; por tanto, el pecado o vicio que se le opone conculca un bien mayor. De este modo, a las mayores virtudes se oponen los pecados más graves. Así, por ejemplo, siendo la caridad hacia Dios la más importante de las virtudes, el odio a Dios será, por definición, el más grave de los pecados.

### 3) El placer<sup>844</sup>

En tercer lugar, según el deleite que producen los distintos pecados la gravedad será inversamente proporcional; es decir, que los pecados carnales son de suyo (o sea en abstracto y sin considerar circunstancias) menos graves que los pecados espirituales, por cuanto los pecados espirituales encuentran menor estímulo por parte de la concupiscencia que los pecados carnales y en tal sentido son más libres. Por eso, los primeros se encuadra dentro de los pecados de fragilidad; los segundos entre los pecados de malicia. Asimismo los pecados espirituales implican una mayor aversión, porque se oponen a lo que es de suyo mejor. Sin embargo, hay que destacar también que los pecados carnales son más torpes y se desarraigan más dificultosamente que los espirituales.

### 4) Las causas<sup>845</sup>

---

<sup>841</sup> Cf. I-II, 73, 2.

<sup>842</sup> Cf. I-II, 73, 3.

<sup>843</sup> Cf. I-II, 73, 4.

<sup>844</sup> Cf. I-II, 73, 5.

<sup>845</sup> Cf. I-II, 73, 6.

También hay que decir que el pecado es más grave cuanto mayor es su causa. Su **causa intrínseca** es la voluntad; por tanto, cuanto mayor es la voluntad de pecar tanto más grave es el pecado, pues cuanto más eficaz es la causa mayor es el efecto. Entre las **causas extrínsecas** la más importante es el fin, por eso mientras mayor sea la malicia del mismo, más grave será el pecado. En cambio, las influencias intrínsecas que disminuyen alguno de los elementos del acto voluntario (ignorancia, concupiscencia) disminuyen consecuentemente la gravedad del acto perpetrado.

### 5) Las circunstancias<sup>846</sup>

Ya hemos señalado, al hablar de los actos humanos, las influencias de las distintas circunstancias del acto. Algunas de ellas, dijimos, son **agravantes** del acto. En algún caso son “simplemente agravantes”, es decir, que no llegan a cambiar la especie teológica del pecado; otras veces pueden mudar la misma especie teológica, haciendo que un acto de suyo leve, pase a ser pecado grave. También debemos mencionar las que mudan la especie moral, alterando el género del vicio, pudiendo en muchos casos transformar el pecado en un acto de suyo más grave (como, por ejemplo, en un asesinato la cualidad de la víctima puede hacer del homicidio algo más grave como infanticidio, parricidio, aborto, etc.).

### 6) Los daños consecuentes<sup>847</sup>

También los daños o consecuencias son criterios para medir la gravedad de un acto. Estos se toman en cuenta sólo cuando son intentados y previstos, o al menos previstos aunque no intentado (se sobreentiende que pueden evitarse pero no se ponen los medios para ello); en cambio, no influyen moralmente en el acto cuando no son ni previstos ni intentados; la relación en este último caso es simplemente fortuita.

### 7) Las cualidades<sup>848</sup>

Finalmente señalamos como criterio para medir la gravedad del pecado, la dignidad del ofendido y la condición del ofensor: la dignidad de la persona contra quien se peca aumenta la malicia del pecado, porque la condición de la persona injuriada pertenece al objeto de la injuria, y por eso podemos decir que un pecado contra Dios es más grave que un pecado contra el prójimo. Del mismo modo la condición del que peca puede agravar la malicia del acto, en cuanto las personas espirituales disponen de mayores remedios para no pecar por las gracias que han recibido. Lo mismo puede decirse respecto del escándalo que puede derivarse del pecado de una persona notoria y pública.

## 4. EL SUJETO DEL PECADO

Es evidente que el sujeto del pecado es el hombre (sujeto *quod*). La pregunta principalmente inquiera por la potencia en la que radica el pecado (sujeto *quo*).

### 1) La voluntad<sup>849</sup>

El pecado radica propia y primordialmente en la voluntad torcida. En efecto, es un acto inmanente del hombre y en cuanto tal su sujeto no puede ser otro que la potencia que es principio del acto. Tratándose de un acto voluntario, su principio es propiamente la voluntad (el acto voluntario es “aquél

---

<sup>846</sup> Cf. I-II, 76, 7.

<sup>847</sup> Cf. I-II, 76, 8.

<sup>848</sup> Cf. I-II, 73, 9-10.

<sup>849</sup> Cf. I-II, 74, 1-2.

que procede de un principio intrínseco, voluntad, con conocimiento del fin”). La voluntad es pues el **sujeto principal** del pecado en cuanto “toda acción se atribuye más al agente primero y principal que al instrumento”<sup>850</sup>.

Esto se ve principalmente en aquellos actos pecaminosos que son propios de la misma voluntad. Los principales son el mal deseo y el gozo pecaminoso.

(a) El **mal deseo** es la apetencia deliberada de una cosa mala (con carácter de futuro). Es eficaz cuando hay intención de ejecutarlo cuando sea posible (y en tal caso es llamado **mal propósito**); es ineficaz si no hay intención de ejecutarlo (y así es sólo una veleidad).

(b) El **gozo pecaminoso** consiste en recordar con delectación los pecados cometidos o en el pesar de no haberlos cometido. Sin embargo, aunque de modo derivado, puede hablarse también de actos pecaminosos en las otras potencias del hombre, tanto internas (inteligencia, memoria, fantasía) cuanto externas. En efecto, así como se dicen voluntarios no solamente los actos elícitos de la voluntad sino también los actos que emanan bajo el **imperio** de la voluntad (el caminar y el movimiento de la mano que escribe o aprieta un gatillo son actos voluntarios), también pueden llamarse pecados a los mismos. En tal sentido los actos realizados bajo el imperio de la voluntad son también sujetos del pecado así como son sujetos de la voluntariedad.

## 2) La razón<sup>851</sup>

Se habla muchas veces de ignorancia culpable, error doloso, etc. ¿En qué sentido, puede considerarse a la razón como sujeto del pecado?

Es evidente que sólo puede hablarse de pecado en la inteligencia sobreentendiendo la voluntariedad del acto intelectual: “entendemos porque queremos”<sup>852</sup>; entonces pecamos entendiendo porque –y en la medida en que– queremos usar nuestra razón pecaminosamente. En este sentido pueden distinguirse un uso pecaminoso de las dos funciones de la razón:

(a) En su aspecto contemplativo, la razón tiene como fin el conocimiento de la verdad<sup>853</sup>. Respecto de esta dimensión se habla de pecado en la medida en que una persona carezca voluntariamente de un conocimiento obligatorio para él (ya provenga de la voluntad que rechaza positivamente dicho conocimiento; ya sea que provenga de la negligencia o tibieza en buscar los medios para alcanzar tal conocimiento). Así se habla de ignorancia vencible, culpable, e ignorancia afectada.

(b) En su función práctica es rectora, dictando la norma de la conducta humana mediante los actos de consejo, deliberación e imperio prudencial<sup>854</sup>. En este aspecto se puede hablar de pecado en la medida en que –sea por negligencia o afectación positiva– la razón impere movimientos desordenados o no los coarte después de deliberados. En relación con esto Santo Tomás coloca como propio de la razón el pecado de **delectación morosa**<sup>855</sup>; ésta consiste, precisamente, en la tardanza de la razón que, advirtiendo los movimientos desordenados de la sensualidad, no los desecha inmediatamente.

## 3) La sensualidad<sup>856</sup>

Siguiendo los mismos principios hay que afirmar que los movimientos de la sensualidad son pecaminosos en la medida en que la sensualidad sea asumida por la voluntad libre.

Es de fe que el bautismo borra el pecado original pero deja aquello que la teología denomina el *fomes peccati* (estímulo o inclinación hacia el pecado), o también “concupiscencia”. Lutero la calificó

---

<sup>850</sup> Cf. De Malo, q.7, a.6.

<sup>851</sup> Cf. I-II, 74, 5-10.

<sup>852</sup> Cf. De malo, 6.

<sup>853</sup> Santo Tomás designa esta función, usando la terminología agustiniana, como “razón superior”.

<sup>854</sup> Santo Tomás, siempre con la terminología de San Agustín, llama a este aspecto, “razón inferior”.

<sup>855</sup> Cf. I-II, 74, 6.

<sup>856</sup> Cf. I-II, 74, 3-4.

como propiamente pecaminosa, identificándola con el pecado original, lo que le llevó a negar la efectividad del bautismo respecto del pecado de Adán. Contra él, el Concilio de Trento afirmó que el “fomes” es dejado por Dios para la batalla del cristiano sobre la tierra (**ad agonem**)<sup>857</sup>, y por tanto no puede ser nocivo para el que no consiente y para el que la rechaza virilmente por la gracia de Cristo. El mismo Concilio aclara que si bien el Apóstol San Pablo la llama a veces “pecado”, no lo es en el sentido de un verdadero pecado sino en cuanto nace del pecado original y en cuanto inclina al pecado actual.

Parte de la confusión sobre la auténtica doctrina católica se debe a la falsa identificación de los distintos sentidos del término “concupiscencia” en el vocabulario teológico. Santo Tomás indica en sus obras tres acepciones diversas del concepto:

(a) El acto por el cual la voluntad se dirige hacia un objeto ilícito y desordenado; en este caso se trata de un pecado positivo y actual y se identifica con el mal deseo de algo ilícito del que ya hemos hablado.

(b) Se indica también con este término a la delectación sensual que acompaña al acto de la generación, cuando llega a oscurecer la razón; en este caso es el efecto del pecado, pues sin el pecado original la delectación del acto sexual habría sido ordenada, sin pervertir el uso de la razón.

(c) Finalmente, el término también indica el **desarreglo habitual** que, como efecto del pecado original, reina en las potencias apetitivas del alma y por el cual cada potencia tiende espontáneamente a su bien propio independientemente del bien total del hombre; en el estado de justicia original, gracias al don de integridad, cada potencia tendía a su objeto en la medida proporcionada al bien integral de la persona<sup>858</sup>. Este desarreglo habitual de las potencias inferiores respecto de la voluntad es propiamente el “fomes peccati”. Se sobreentiende así que sea sujeto del pecado sólo de **modo dispositivo** y, por tanto, no en sentido propio; sólo por la intervención de la voluntad el desorden sensitivo se transforma en un acto voluntario desordenado.

#### 4) Los pecados sociales y las estructuras de pecado<sup>859</sup>.

En gran parte de la teología moral contemporánea el tema que venimos examinando ha sido desplazado hacia la problemática del llamado “pecado de estructuras”, “pecado de la colectividad”, “pecado social” o “situación de pecado”<sup>860</sup>. Así en la “teología política” de Metz<sup>861</sup> y en la “teología de la liberación” de Gutiérrez<sup>862</sup>. Para estos autores, el pecado radica en ciertas estructuras o sistemas de opresión y la liberación del pecado no es otra que la liberación de tales estructuras mediante el empleo y práctica (por lo general) de la metodología marxista.

Frente a esto debemos reconocer que la expresión “pecado social” admite numerosas aplicaciones, como observa Juan Pablo II<sup>863</sup>. Ante todo puede indicarse con este nombre la otra cara del misterio de la comunión de los santos. En este sentido se aplica a todo pecado, ya que así como todo acto bueno eleva a toda la Iglesia, así el alma que peca se abaja a sí misma y consigo abaja de algún modo a la Iglesia y al mundo entero. En segundo lugar, se aplica más propiamente a los pecados que por su

---

<sup>857</sup> Cf. DS 1510/787 a 1516/792, especialmente el canon 5.

<sup>858</sup> Cf. I,95,2.

<sup>859</sup> Cf. A. Sarmiento, *La naturaleza del pecado social*, en: William May, *Principios de vida moral*, Ed. Internacionales Universitarias, Pamplona 1990, pp. 143-151; Victorino Rodríguez, *El pecado colectivo. Existencia y naturaleza*, en: “Sapientia”, 195-196 (1995), pp. 107-114.

<sup>860</sup> Cf. por ejemplo la posición de M. Vidal: “La teología tradicional consideró el pecado mortal actual e individual como la forma primera de la culpabilidad. Ello supone una opción de carácter individualista (frente a la opción comunitaria) y de preferencia por la acción singular y concreta (frente a la opción estructural). Creemos que se puede y se debe replantear esta orientación clásica. Por eso nos inclinamos por otra opción: la de considerar como ‘primer analogado’ de la culpabilidad al pecado comunitario y estructural” (M. Vidal, op. cit., p. 450).

<sup>861</sup> J. B. Metz, *Teología del mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1971.

<sup>862</sup> Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1973.

<sup>863</sup> Cf. RP 16.

objeto constituyen específicamente una agresión directa contra el prójimo y contra el bien común de la sociedad (homicidio, robo, aborto, escándalo, eutanasia, fraude, leyes injustas). En tercer lugar, puede aplicarse a las relaciones pecaminosas entre distintas comunidades humanas, como agresiones injustas, discriminaciones, odios étnicos, condicionamientos económicos, demográficos e incluso religiosos aberrantes. En cuarto lugar, puede hablarse de ciertos sistemas (económicos, políticos, culturales) que propician o favorecen el pecado de los individuos, que se inspiran a ideas filosóficas falsas (sistemas ateos, materialistas, hedonistas).

Sin embargo, en todos estos casos, se trata siempre de personas pecadoras, que viven en pecado, que empujan al pecado, que imponen medidas injustas: “en el fondo de toda situación de pecado hallamos siempre personas pecadoras”<sup>864</sup>. Por eso el Magisterio sin titubeos afirma que “no es legítimo ni aceptable un significado de *pecado social* (por muy usual que sea hoy en algunos ambientes) 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*”<sup>865</sup>.

Además, por otro lado, aun considerando el último sentido que hemos dado al término, es decir, aplicado a sistemas políticos, culturales o económicos que son expresión u ocasión de pecado, queda siempre salva la libertad de la persona humana frente a ellos: el acto interno de la voluntad no puede ser violentado. Afirmar lo contrario rebaja la dignidad de la persona humana: “El pecado, en sentido verdadero y propio, es siempre un acto de la persona, porque es un acto libre de la persona individual, y no precisamente de un grupo o de una comunidad”<sup>866</sup>.

Por tanto, en este punto deben evitarse dos extremos. Por un lado, negar toda dimensión colectiva y social al pecado –a menos a algunos pecados– por otra parte, despersonalizar el pecado. Como explica Victorino Rodríguez, existen pecados verdaderamente sociales (porque son pecados en sentido analógico, lo cual no equivale a “sentido metafórico”<sup>867</sup>). El pecado social es pecado de la persona (eso no se discute) pero de la persona solidaria y comunicada, de las personas en cuanto constituyen entre sí una unidad de orden; es decir, en cuanto están dinámicamente correlacionadas.

Esta incidencia de lo personal pecaminoso en lo social tiene su razón de ser en la naturaleza social del hombre. En estas acciones el hombre obra pecaminosamente en solidaridad con otras personas corresponsables con él en dicha acción. Es una universalización de cooperación al mal.

Este pecado tendrá, por tanto, una auténtica especificidad, distinta del pecado puramente personal o privado. Estos pecados no se diluyen en el anonimato sino que inciden sobre todas y cada una de las personas que cooperan socialmente en él. Incluso tendrán sus propias circunstancias: algunas agravantes (por ejemplo, el escándalo público) y otras atenuantes (por menor reflexión personal, pérdida del sentido social del pecado, etc.).

## 5. LAS CAUSAS DEL PECADO<sup>868</sup>

Siendo el pecado un acto voluntario desordenado, podrán considerarse como posibles causas del pecado aquellas que puedan intervenir desordenando los elementos de este acto voluntario, es decir, sobre la inteligencia y la voluntad. Tenemos que distinguir a este respecto varias influencias causales posibles.

### 1) Causas internas del pecado

Se colocan adecuadamente tres causas interiores del pecado, a saber, la **ignorancia** por parte de la razón, la **pasión** por parte del apetito sensitivo y la **malicia** por parte de la misma voluntad.

---

<sup>864</sup> RP 16.

<sup>865</sup> Ibid.

<sup>866</sup> Ibid.

<sup>867</sup> Como piensa por ejemplo José Sagüés, S.J. en “Estudios Eclesiásticos” XXXVI (1961), p. 304.

<sup>868</sup> Cf. I-II, 74-84.

### **(a) La ignorancia**<sup>869</sup>

La ignorancia puede ser causa del pecado en la medida en que ella misma sea culpable, es decir, en cuanto se presente como carencia de un conocimiento debido y provenga ya sea de la negligencia en adquirirlo, ya sea de la expresa voluntad de encontrarse en tal estado para pecar más tranquilamente. En este último caso, la voluntad del pecado es incluso mayor; así afirma el Catecismo: “La ignorancia afectada y el endurecimiento del corazón no disminuyen, sino aumentan, el carácter voluntario del pecado”<sup>870</sup>.

En cambio, si la ignorancia fuese involuntaria podría disminuir (y tal vez en algún caso excusar) la imputabilidad de una falta grave, pero, como señala el mismo Catecismo, “se supone que nadie ignora los principios de la ley moral que están inscritos en la conciencia de todo hombre”<sup>871</sup>.

Sobre los principios que rigen la ignorancia culpable nos remitimos al tratado de los actos humanos.

### **(b) Las pasiones**<sup>872</sup>

Las pasiones son causa del pecado en la medida en que pueden influir sobre la voluntad. La relación de las pasiones con la voluntad es doble, como se vio en el tratado correspondiente: por un lado la voluntad puede excitar una pasión en orden a intensificar un acto (pasión consecuente), y por otro la voluntad puede sucumbir ante el influjo de una pasión (pasión antecedente). En el primer caso, la pasión es más bien efecto del pecado, es decir, del acto voluntario que la origina; en el segundo, la pasión es de algún modo causa del acto, pero sólo será causa de pecado en la medida en que la voluntad no se oponga a ella, o no se oponga cuanto debe, o simplemente la secunde de modo total. El influjo de la pasión se ejerce propiamente sobre el juicio práctico de la razón.

Recordemos que el hombre se dirige en su obrar por una doble ciencia: la ciencia universal o conocimiento de los principios (de la ética cristiana o de la moral natural) y la ciencia particular que a través de la prudencia aplica los principios a los casos concretos. El hombre dominado por la pasión, sin perder el conocimiento universal se ve impedido se ve impedido de obrar conforme al mismo en su aplicación práctica.

### **(c) La malicia**<sup>873</sup>

Se dice que se peca por malicia cuando la voluntad se mueve a sí misma al mal<sup>874</sup>, es decir, no por incentivo de la pasión o por algún impulso extrínseco. Ahora bien, la voluntad es apetito de bien; por tanto sólo puede apetecer un mal en cuanto ve en él algo de bien. Se dice de este modo que la voluntad peca de malicia cuando elige un bien inferior sabiendo que la aparta de su fin último y a pesar de eso lo acepta. Por ejemplo cuando ama más un bien temporal (riquezas, placeres, etc.) que un bien espiritual (el orden de la razón, de la caridad, Dios mismo). Elige en cierto sentido la privación del bien real por el aparente<sup>875</sup>. Psicológicamente el pecador desearía gozar un placer temporal sin perder la felicidad real y eterna; pero puesto en la disyuntiva prefiere pecar contra Dios que privarse del placer concreto<sup>876</sup>. Estos pecados son más graves que los pecados de flaqueza (procedentes de la inclinación pasional) pues son más libres y voluntarios<sup>877</sup>.

Santo Tomás señala como pecado de malicia principalmente al que procede de la inclinación de los hábitos malos (vicios). Los vicios, como las virtudes, son hábitos electivos (es decir, que influyen potenciando la elección de la libertad respecto de los objetos propios del hábito en cuestión), y se

---

<sup>869</sup> Cf. I-II, 76.

<sup>870</sup> Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1859; cf. Mc 3,5-6; Lc 16,19-31.

<sup>871</sup> Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1860.

<sup>872</sup> Cf. I-II, 77.

<sup>873</sup> Cf. I-II, 78.

<sup>874</sup> Santo Tomás cita el texto de Job 34,27: “a propósito (quasi de industria) se apartaron de Dios, y no quisieron entender sus caminos”.

<sup>875</sup> Cf. I-II, 78, 1.

<sup>876</sup> Cf. I-II, 78, 1 ad 2.

<sup>877</sup> Cf. I-II, 78, 4.



comportan como segunda naturaleza. Por eso los actos que proceden de estos hábitos son máximamente elegibles y amables para el vicioso. Esta es la razón de la malicia del acto vicioso: el acto realizado es plenamente elegido, querido y ejecutado con facilidad y delectación.

## 2) Las causas externas del pecado.

Hay que examinar varias posibles causas externas para determinar si influyen o no sobre el pecado del hombre.

### (a) Dios y el pecado<sup>878</sup>

Todas las corrientes maniqueas, deterministas y predestinacionistas que han negado la libertad humana, atribuyen como consecuencia la causalidad del pecado a Dios. El Concilio Tridentino condenó el predestinacionismo de algunas posiciones de la Reforma que atribuía a Dios la formalidad propia del pecado<sup>879</sup>. ¿Cómo explicar, entonces, que la Sagrada Escritura atribuya a Dios ciertos actos que parecieran ser la causa del pecado, como por ejemplo, el endurecimiento del corazón en algunos pecadores; así Is 6,10: *Endurece el corazón de este pueblo y tapa sus oídos*; Rom 9,18: *Del que quiere se apiada, y al que quiere endurece?*

Debemos decir, a este respecto, que si bien cuanto hay de material, de positivo en todo acto (incluido el pecado), se reduce necesariamente a Dios como primer principio del ser<sup>880</sup>, sin embargo, la deformidad adjunta a ese acto, lo que hace que el mismo sea precisamente pecado (y por tanto constituye la formalidad del pecado), no puede atribuirse a Dios en modo alguno. Que Dios sea causa del pecado en este sentido es imposible con **imposibilidad metafísica**<sup>881</sup>. Dios no puede mover sino en orden a Sí (todo agente obra por un fin, y Dios constituye su propio fin). El pecado comporta una falta de orden hacia Dios como último fin. Por tanto, la conclusión es evidente. Lo contrario equivale a la negación de Dios: Dios no puede obrar en contra suya. Como enseña la Iglesia: “Dios no es de ninguna manera, ni directa ni indirectamente, la causa del mal moral. Sin embargo, lo permite, respetando la libertad de su creatura, y, misteriosamente, sabe sacar de él bien...”<sup>882</sup>.

En cuanto al “endurecimiento del corazón” y la “ceguera de la inteligencia” de las que habla la Escritura, hemos de distinguir con el Angélico dos elementos<sup>883</sup>: por un lado, el movimiento del alma que se adhiere al mal y se aparta de la luz divina; lo cual no lo puede causar Dios, ya que, como hemos dicho, no es causa del pecado en lo que tiene de desorden respecto de Dios; por otra parte, la sustracción de la gracia, de la que se sigue que la inteligencia no sea iluminada para vivir rectamente (ceguera) y su corazón no sea ablandado para el bien querer (endurecimiento). Esto es causado por Dios en cuanto por propia decisión no envía su gracia a quienes ponen obstáculo. El obstáculo es la malicia del pecado, que es la causa meritoria de la ceguera<sup>884</sup>.

### (b) El Diablo como causa del pecado<sup>885</sup>

La Sagrada Escritura afirma expresamente que el Demonio nos induce a pecar. San Pablo dice, en efecto, “no es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra principados, potestades, contra los

---

<sup>878</sup> Cf. I-II, 79.

<sup>879</sup> “Quien dijere que no está en las manos del hombre torcer sus caminos, sino que las malas obras, lo mismo que las buenas son efecto de Dios, no solo en cuanto lo permite, sino propiamente y per se, de modo que se le adjudique como obras suyas no menos la traición de Judas que la conversión de San Pablo, sea anatema” (DS 1556).

<sup>880</sup> Cf. I-II, 79, 2.

<sup>881</sup> Cf. I-II, 79, 1.

<sup>882</sup> Catecismo de la Iglesia Católica, n° 311; el Catecismo envía, a su vez, a San Agustín (Lib., 1,1,1) y Santo Tomás (I-II,79,1).

<sup>883</sup> Cf. I-II, 79, 3-4.

<sup>884</sup> Cf. I-II, 79, 3 ad 3.

<sup>885</sup> Cf. I-II, 80; De malo 3; un libro clásico muy completo es el de Corrado Balducci, *Los endemoniados hoy*, Ed. Marfil, Valencia 1965 (importante para discernir la influencia diabólica de la posesión y de los fenómenos puramente psicológicos o metapsíquicos)

dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires” (Ef 6,12). Y San Pedro: “Estad alertas, vuestro adversario, el diablo, como león rugiente, anda rondando buscando a quien devorar” (1 Pe 5,8). El diablo es llamado por eso “el enemigo”, “el tentador”<sup>886</sup>. Sin embargo, también en la Escritura queda de manifiesto que en la tentación nuestra libertad es colaboradora del pecado, como lo prueba el castigo de Eva tras la seducción, la victoria de Job y la exhortación de San Pedro: “resistidle firmes en la fe” (1 Pe. 5,9).

Siendo el pecado un acto voluntario hay que tener en cuenta que ningún factor fuera de la misma voluntad puede influir sobre él. Queda salvaguardada así la substancial libertad de cada acto plenamente humano. Pero, permanece la posibilidad de hablar de algún modo de moción externa de la voluntad; influencia que se ejerce **mediante** el objeto al que la voluntad tiende como fin, y así puede decirse que nos mueve al pecado el objeto pecaminoso que atrae nuestra sensibilidad y voluntad, la persona que **nos ofrece** el objeto de pecado, y quien **nos persuade** de que algo pecaminoso es bueno, es decir, tiene razón de apetecible.

Teniendo esto en cuenta, debemos afirmar que el diablo no es causa directa y suficiente del pecado, sino sólo indirecta; esto es, por modo de persuasión o proposición del pecado.

La instigación del demonio puede realizarse tanto de un modo exterior cuanto interiormente<sup>887</sup>. La naturaleza corporal obedece a los espíritus angélicos en cuanto al movimiento local, afirma el Aquinate<sup>888</sup>; y en tal sentido el espíritu diabólico puede actuar sobre nuestros sentidos materiales, ya sea sobre nuestra imaginación, ya sea sobre el apetito suscitando algunos movimientos pasionales. Es también a través de su influencia sobre los sentidos que puede llegar –indirectamente– al entendimiento.

La más completa descripción de la psicología de la tentación es la que se contiene en los primeros capítulos del Génesis; a ella pueden reducirse todas las tentaciones humanas. Podemos observar en el relato bíblico los siguientes pasos<sup>889</sup>:

**1º Primera insinuación:** *¿Así que Dios os ha mandado que no comáis de ningún árbol del Paraíso?* (Gn 3,1). Aún no comienza la tentación, pero el diablo lleva la conversación al terreno que le conviene. Lo hace generalmente con un sofisma, un pseudo razonamiento que falsea la voluntad de Dios o las exigencias de la naturaleza humana.

**2º La respuesta del alma:** *Y contestó la mujer a la serpiente...* (Gn 3,2). Si el alma no acepta el diálogo, la tentación queda abortada en su misma preparación; si acepta, en cambio, el falso argumento, se procede directamente a la tentación.

**3º Proposición directa del pecado:** *Y dijo la serpiente: No, no moriréis; es que Dios sabe que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal* (Gn 3,4-5). Al ceder terreno el alma, el demonio toma audacia para proponer directamente el delito. Presenta el pecado acompañado del panorama deslumbrador de sus efectos inmediatos.

**4º Seducción y vacilación:** *Vio, pues, la mujer que el árbol era bueno para comer, hermoso a la vista y deseable para alcanzar sabiduría...* (Gn 3,6a). El alma se turba y vacila, quisiera no ofender a Dios, pero al mismo tiempo, el objeto del pecado ejerce su propia acción luego que el demonio ha señalado sus cualidades.

**5º El consentimiento:** *Y tomó de su fruto y comió, y dio también de él a su marido* (Gn 3,6b). La voluntad acepta y ella misma, en este caso, se convierte en propagadora de la tentación.

**6º Desilusión:** *Entonces, se abrieron los ojos de ambos, y viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores* (Gn 3,7). Inmediatamente tras la consumación se experimenta una gran decepción, que sumerge al alma en la realidad vacía del pecado. Los ojos se abren para ver su vergüenza y no la sabiduría prometida.

---

<sup>886</sup> Cf. Mt 13,39; 1 Tes 3,5. En el Antiguo Testamento es particularmente elocuente el libro de Job y los primeros capítulos del Génesis.

<sup>887</sup> Cf. I-II, 80, 2.

<sup>888</sup> Cf. I, 110, 3.

<sup>889</sup> Cf. A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, B.A.C., Madrid, 1960, pp. 302-305.

7º **Vergüenza y remordimiento:** *En seguida oyeron los pasos de Dios que se paseaba por el jardín al fresco de la tarde, y se escondieron de Dios... Pero Dios llamó a Adán diciendo: Adán, ¿dónde estás?* (Gn 3,8). Es el reproche inmediato de la conciencia del hombre que ha traicionado la regla que tiene grabada en su interior o una ley positiva de Dios.

### (c) El hombre como causa del pecado

El hombre puede ser causa del pecado de otro hombre de varios modos: en cuanto transmisor del pecado original, en cuanto causa de escándalo o empujando directamente al pecado ajeno.

#### a. El pecado original<sup>890</sup>

Ante todo, puede decirse que el hombre es causa del pecado de otro hombre por medio de la misma **generación carnal**<sup>891</sup>, ya que tal es el modo de transmisión del **pecado original**: "... Por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte" (Rom 5,12).

La doctrina de la Iglesia sobre el pecado original puede resumirse en las siguientes afirmaciones<sup>892</sup>:

-Adán transmitió el pecado original –con sus secuelas– a todo el género humano<sup>893</sup>.

-No se transmite por imitación sino por propagación o generación, de modo que realmente está presente o inhiere en cada hombre como propio<sup>894</sup>.

-También inhiere en los niños, no sólo de los infieles sino también de los fieles cristianos que engendran después de bautizados<sup>895</sup>.

-El pecado original es verdaderamente pecado y verdadera culpa y no sólo reato de pena<sup>896</sup>.

-Consecuentemente es realmente voluntario, también en los niños, pero no con voluntad personal de los mismos, sino por razón del origen o por relación a la voluntad del pecado original originante<sup>897</sup>.

-Finalmente, el pecado original difiere del pecado actual por razón de la culpa o consentimiento y por razón de la pena<sup>898</sup>.

La gran intuición teológica de San Agustín y San Anselmo, recogida y reelaborada por Santo Tomás, trata de explicar esta influencia de Adán sobre el resto del género humano, acuñando el concepto de "pecado de naturaleza" como complemento de "pecado personal": el pecado de Adán es un desorden voluntario que privó al primer hombre de los dones que poseía no sólo a título personal sino como Cabeza del género humano, es decir, para transmitir a toda su descendencia. Al ser privación de algo perteneciente a la naturaleza, ésta, después de la caída, será transmitida en el nuevo estado en que se encuentra (es decir, caída). Por eso puede decirse con Santo Tomás que en la transmisión del pecado original "la persona infectó la naturaleza, es decir Adán pecando vició la naturaleza humana; pero en los demás la naturaleza viciada inficionó la persona..."<sup>899</sup>.

La esencia de su razonamiento puede expresarse del modo siguiente: los que descienden de Adán por vía de generación natural activa participan por modo de sujeto la voluntariedad y culpabilidad de su primer pecado, **del mismo modo** como todas las potencias humanas que son movidas por el imperio activo de la voluntad participan por modo de sujeto la voluntariedad y culpabilidad del pecado actual de la misma voluntad. Ahora bien, todas las potencias humanas movidas por el imperio activo de la voluntad participan verdadera e intrínsecamente por modo de sujeto la voluntariedad y culpabilidad del

---

<sup>890</sup> Cf. I-II, 81-83.

<sup>891</sup> Cf. I-II,81, introducción.

<sup>892</sup> Cf. además de las referencias particulares, una exposición completa en en Catecismo de la Iglesia Católica nnº 402-409.

<sup>893</sup> Cf. DS 239, 621, 1512, 1347.

<sup>894</sup> Cf. DS 1513, 1523.

<sup>895</sup> Cf. DS 1514, 1006-1008, 685; Dz (3ª edición, solo en español: 102)

<sup>896</sup> Cf. DS 728, 372, 1512, 1515-1520.

<sup>897</sup> Cf. DS 1947-1949.

<sup>898</sup> Cf. DS 780, 854ss, 1304ss, 2626.

<sup>899</sup> Ad Rom., XII, I, nº 966.

pecado actual de la voluntad. Por tanto, lo mismo ocurre con todos los descendientes de Adán respecto de su primer pecado.

En cuanto a la **esencia** de este pecado, Santo Tomás afirma que se trata de un hábito entitativo, ante todo porque se opone a la justicia original, la cual era cierto hábito entitativo (por ejemplo, los dones de inmortalidad e integridad, que eran parte de la justicia original, son disposiciones entitativas y no operativas; y con mayor razón la gracia santificante). Asimismo, como en la justicia original se distinguen dos elementos constitutivos, uno formal (la rectitud de la parte superior respecto de Dios garantizada por la gracia) y otro material (la rectitud de la parte inferior del hombre respecto de las potencias superiores del hombre), así, de modo proporcional habrá que poner dos elementos constitutivos en el pecado original y contrarios a los de la justicia original. Tales serán: como *elemento formal* la carencia de la rectitud de la parte superior del hombre respecto de Dios, o sea, la carencia de la gracia santificante; como *elemento material* la carencia de la rectitud de las potencias inferiores del hombre respecto de las potencias superiores.

Esto se encuentra ya en San Alberto Magno cuando escribe: “Sobre este punto muchos han escrito diversamente al punto tal de no concordar unos con otros; pero el camino más simple por el que podemos salir de este problema es decir que en el pecado original hay algo que se comporta como material y algo que se comporta como formal. Lo *material* en el pecado original es la fealdad de la concupiscencia o corrupción del vicio...; lo *formal* en cambio es la carencia de la justicia debida. La naturaleza perdió la justicia, que le era propia y en la cual había sido creada, para todos aquellos en quienes se exige, como dice Anselmo; por tanto, según puede colegirse de las palabras de Anselmo, puede definirse así: el pecado original es ‘la inclinación a todo mal con la carencia de la justicia debida’. Esta definición pertenece a algunos antiguos Doctores, pero ha sido extraída de Anselmo. En cuanto dice: ‘*inclinación a todo mal*’, quiere decir *inclinación* a la conversión al bien conmutable y no *conversión*, porque lo que es original no tiene la conversión sino *en potencia*... La *aversión*, en cambio, la tiene *en acto* y esto se expresa al decir ‘carencia de la justicia’. Si se dijera que es ‘sólo carencia’ de la justicia, se estaría expresando sólo la pena de daño; pero en cuanto se añade ‘debida’, se indica la razón de la culpa...”<sup>900</sup>.

#### **b. El escándalo**<sup>901</sup>

Un hombre también puede ser causa del pecado de otro a través del pecado de escándalo. Etimológicamente indica el obstáculo que se coloca en una senda con el peligro de que alguien tropiece en él, siendo así desviado o herido en el camino. En **sentido estricto** se define como: **un dicho o hecho menos recto que proporciona al prójimo ocasión de pecado.**

El escándalo se divide en **activo** y **pasivo**. Se llama activo al hecho que escandaliza, y pasivo al pecado ocasionado por el ejemplo o dicho de otra persona. También se divide en directo o indirecto.

-El **activo**, a su vez, se divide en escándalo **teológico** y escándalo **práctico**. El **teológico** es aquel por el que se induce a una persona a un error en la fe o en la ley moral (por ejemplo, si un hospital católico hace abortos, produce escándalo teológico haciendo pensar que el aborto está permitido por la moral). El escándalo **práctico** o **simple** es aquel por el que se induce a otro a que peca, pero sin comprometer su juicio práctico (por ejemplo, la mujer mal vestida provoca a pecar, pero esto no induce a pensar que eso está bien).

-El **pasivo** es la mala acción que comete el prójimo a raíz del mal ejemplo dado por otro (o sea, a raíz del escándalo activo). Este se llama **provocado**, cuando lo ocasiona un acto ajeno que directa o indirectamente es escandaloso; o **no provocado**, es decir, cuando la acción del que escandaliza activamente no es verdadero pecado y por tanto no es razón auténtica para escandalizar; puede ser

---

<sup>900</sup> San Alberto Magno, II Sent., d. 30, art. 3.

<sup>901</sup> Cf. II-II, 43. Santo Tomás estudia el pecado de escándalo en relación con la virtud de la caridad. Aquí solamente indicamos la noción esencial del mismo.

esto porque el escándalo pasivo procede sólo de la propia malicia (escándalo **farisaico**) o puede proceder de la ignorancia (escándalo **pusilánime** o **de los débiles**).

-A su vez, tanto uno como otro, teniendo en cuenta la intención del que escandaliza, podrá ser **directo** (o per se): ya sea cuando se obra intentando la caída del prójimo (escándalo **diabólico**) o bien cuando se obra sólo por motivo pecaminoso, para satisfacer la propia pasión (escándalo **pasional o utilitarista**); **indirecto** (o per accidens), cuando no se obra con tal intención, pero la obra, de suyo, induce a pecar por ser pecaminosa o parecerlo.

Podemos sintetizar la **doctrina moral** sobre el escándalo diciendo que: el escándalo activo es un pecado de suyo grave contra la caridad pero admite diferentes grados de gravedad, siendo el más grave el escándalo diabólico; asimismo hay obligación grave de evitar el escándalo pasivo, es decir, el pecado ajeno, realmente provocado por nuestros actos; y, a menos que haya causa grave para permitirlo, también se debe evitar el escándalo de los pusilánimes. En cambio, es lícito por cualquier motivo razonable despreciar o prescindir del escándalo farisaico.

### 3) El pecado como causa del pecado<sup>902</sup>

#### (a) Influencia general de un pecado sobre otro

Ya había afirmado San Gregorio que el pecado que no se borra pronto por la penitencia, es pecado y causa de pecado<sup>903</sup>. Hablando de modo general, un acto humano puede ser causa de otro acto; como el pecado es un acto humano, también el pecado puede ser causa de otro pecado. Y esto de varios modos. Ante todo, un pecado puede ser causa eficiente de otros de dos modos. Ante todo, de modo **indirecto** en cuanto un pecado quita los obstáculos para caer en otros pecados (causa *removens prohibens*); ya que por un pecado se pierde la gracia en el orden sobrenatural, o la vergüenza en el natural, que hacían de barreras para no incurrir en otros pecados. En segundo lugar, de modo **directo**, cuando la repetición de un pecado crea un hábito vicioso, es decir, un hábito desordenado que inclina a la ejecución de actos cualitativamente semejantes a sí. En segundo lugar, puede ocurrir que ciertos pecados sea causa material de otros, es decir, que preparen el terreno y la materia para otros; como, por ejemplo, la gula prepara los pecados de lujuria. Finalmente, pueden actuar sobre otros pecados al modo de una causa final, es decir, por el dinamismo interno de ciertos vicios que, por su propia naturaleza, engendran otros pecados para alcanzar sus propios fines. Desde este punto de vista, la influencia es también formal, ya que en el orden moral el fin da la forma a los actos.

#### (b) Los pecados capitales

“Pecado capital” significa etimológicamente el pecado que es principio, cabeza o madre de otros pecados. Los pecados capitales son origen de otros pecados en el género de la **causalidad final**, ya que es la única que entraña una influencia específica de ciertos pecados respecto de otros; las demás influencias causales son muy genéricas. El adjetivo “capital” no significa, sin embargo, que estos hábitos pecaminosos constituyan en sí un pecado grave, sino que hace referencia a la intensidad y amplitud de su influencia.

En el caso del vicio capital, éste tiene un fin intrínseco para cuya consecución engendra otros pecados; por ejemplo, la avaricia, que tiene como fin la indefinida acumulación de riquezas, engendra el fraude, el dolo, el robo, la dureza del corazón, la inmisericordia. Por eso dice Santo Tomás que “llamamos pecados capitales a aquellos cuyos fines poseen cierto predominio sobre los otros pecados para mover el apetito”<sup>904</sup>.

Entre algunos autores paganos, como Horacio, ya se hacía referencia a estos pecados; se hace costumbre hablar entre los escritores cristianos a partir de Evagrio Póntico y Casiano; pero en la

---

<sup>902</sup> Cf., I-II, 75, 4; 84; De Malo 8,1.

<sup>903</sup> Citado en I-II, 75, 4, sed contra.

<sup>904</sup> Cf. I-II,84,4.

enumeración de los pecados capitales la autoridad tradicional más importante es, sin duda, San Gregorio<sup>905</sup>. El mismo establece como una concatenación en la cual pueden distinguirse tres niveles:

La soberbia, que es “inicio de todo pecado” (Ecclo 10,15), el cual es como un vicio super-capital, ya que todos los demás se originan en él.

Luego siguen los vicios capitales, engendrados por la soberbia y son siete: vanagloria, envidia, ira, tristeza, avaricia, gula, lujuria.

Finalmente, aquellos pecados que San Gregorio denomina “hijas de los vicios capitales”, que son los pecados que cada uno de estos engendra de modo especial:

- vanagloria: desobediencia, jactancia, hipocresía, contienda, pertinacia, discordia.
- envidia: odio, murmuración, detracción, gozo en el mal del prójimo.
- ira: rencillas, injurias, blasfemias, indignación.
- tristeza: malicia, rencor, pusilanimidad, desesperación, libertinaje.
- avaricia: traiciones, engaños, mentiras.
- gula: falsa alegría, embotamiento, palabrería.
- lujuria: ceguera, inconstancia, codicia.

Santo Tomás centra la enumeración gregoriana en un esquema más escolástico, partiendo de la afirmación de que todo vicio nace de la relación desordenada del apetito respecto del bien. El apetito se relaciona desordenadamente con el bien de dos maneras: buscándolo desordenadamente o huyendo desordenadamente de él por las dificultades que puede llevar adjunto. Cuando se inclina desordenadamente al bien, si se trata del bien espiritual de la propia excelencia se denomina vanagloria; si se trata del bien corporal de la conservación individual es llamado gula; si del bien corporal de la conservación específica se designa como lujuria; y si se trata de los bienes corporales exteriores recibe el nombre de avaricia. En cambio cuando huye del bien por las dificultades adjuntas tenemos la acedia o pereza (si ese huye del bien espiritual, por el esfuerzo que supone alcanzarlo), la envidia (si se huye del bien ajeno considerado como obstáculo para nuestra propia excelencia, pero sin rebelión) y la ira (si se huye del bien ajeno considerado como obstáculo para nuestra propia excelencia, con deseo de venganza y violencia).

#### 4) La cooperación al pecado ajeno<sup>906</sup>

El tema de la cooperación al pecado ajeno suele ser tratado al estudiar la justicia; sin embargo, el problema es más amplio y exige indicar las nociones principales al hablar de la causalidad del pecado en general.

##### (a) Noción

“Cooperar” significa etimológicamente obrar juntamente con otro. La cooperación al mal se define, entonces, como el **concurso** físico y/o moral prestado a una mala acción de otro. Dicho de otro modo, es la actividad con la cual un agente secundario contribuye a la acción de un agente principal en orden a alcanza un objetivo previsto y querido por el agente principal.

No se trata de un simple escándalo, ya que en éste propiamente no se concurre al pecado del prójimo sino que se induce o se da ocasión de pecar.

Es esencial en este punto la distinción entre agente principal y agente secundario. El principal es aquel que prevé y quiere cumplir una determinada acción, pero no pudiendo hacerla sin ayuda de otros recurre a la cooperación de otros agentes que vienen calificados como secundarios.

##### (b) División

---

<sup>905</sup> Cf. San Gregorio, *Moralia in Iob*, VI, libro 31, cap. 45, nnº 87-91.

<sup>906</sup> Cf. II-II, 62, 7.

La cooperación puede dividirse según dos criterios, a saber, la intención y las circunstancias:

**Según la intención se puede hablar de** cooperación formal y material. La cooperación **formal** “... se produce cuando la acción realizada, o por su misma naturaleza o por la configuración que asume en un contexto concreto, se califica como colaboración directa en un acto contra la vida humana inocente o como participación en la intención inmoral del agente principal”<sup>907</sup>. Se pueden distinguir dos casos, por tanto:

-Cooperación formal **subjetiva**: cuando se comparten las intenciones del agente principal.

-Cooperación formal **objetiva**: cuando –aún en el caso de que no se compartan las intenciones del agente principal– la acción realizada, *ya sea por su misma naturaleza o por la configuración que asume en un contexto concreto*, son una colaboración **directa**<sup>908</sup>.

En cambio, la cooperación **material** es aquella en que el acto del cooperador concurre a la obra del agente principal pero la acción realizada podría encontrarse en el contexto de una acción buena o indiferente, es decir, que la conexión no es tan estrecha que no pueda desligarse en algunas ocasiones.

**Según las circunstancias**, tanto la cooperación formal como la material pueden clasificarse de distintos modos:

-Según la importancia para el acto del agente principal en: **necesaria**, cuando el servicio del agente secundario condiciona la acción del agente principal, es decir, es condición *sine qua non* el acto se realiza; **libre**, en cambio, cuando su intervención no es decisiva<sup>909</sup>.

-Según la proximidad con el acto del agente principal se habla de cooperación próxima o remota<sup>910</sup>.

-Según el sujeto que la realiza, se habla de cooperación institucional (por ejemplo, la que presta un hospital) o personal.

-Según la cualidad del cooperador se habla de cooperación cualificada (cuando el cooperador tiene como oficio realizar el acto contrario al que está haciendo) o genérica.

### (c) Principios morales

Teniendo esto en cuenta podemos establecer los siguientes principios morales:

-La cooperación formal subjetiva es siempre ilícita, ya que no sólo no se debe hacer el mal, sino que no se debe participar en la intención injusta del que hace el mal (y menos cooperando al acto).

-La cooperación formal objetiva es siempre ilícita, porque, aunque no se compartan las intenciones del agente principal, sin embargo tiene como objeto moral un acto moralmente injusto.

-La cooperación material es generalmente ilícita, pero podría llegar a ser lícita en algunas circunstancias y cumplidas determinadas condiciones. Esto es así, porque en primer lugar, en este caso el cooperador rechaza absolutamente el pecado del agente principal, y en segundo lugar, porque aquí el efecto malo se sigue de modo accidental de la acción buena del cooperador (que, sin embargo, lo prevé). En esta hipótesis, estamos ante un caso de voluntario de doble efecto<sup>911</sup>.

---

<sup>907</sup> Evangelium vitae, 74.

<sup>908</sup> Royo Marín la llama “cooperación material inmediata” (*Teología Moral para Seglares*, I, nº 553); Mausbach, en cambio, la designa como “cooperación formal implícita” (*op.cit.*, I, p. 512).

<sup>909</sup> Por ejemplo, en un aborto es cooperación necesaria la acción del médico que lo hace, la del anestesista, la de la enfermera instrumentista; es libre la de la enfermera que atiende a la mujer en la sala de recepción.

<sup>910</sup> Por ejemplo, en la edición de una revista inmoral varía la proximidad al acto del agente principal según consideremos la cooperación que presta el articulista, el anunciante, el empaquetador, el distribuidor, etc.

<sup>911</sup> Por tanto, las condiciones que debe reunir son las condiciones generales del voluntario de doble efecto: que la acción del cooperante ha de ser en sí misma buena o indiferente; que el efecto bueno que se pretende no es consecuencia del efecto malo (es decir, que el efecto bueno es de suyo el propio de esa acción, mientras que el malo adviene per accidens); que el fin del cooperador ha de ser honesto, es decir, debe querer solo el efecto bueno y rechazar interiormente el malo; y debe haber una causa proporcionalmente grave al daño que se ha de seguir. A estas condiciones habría que agregar dos más: evitar el escándalo para terceros, los que podrían ser inducidos al error por una actitud que no alcanzan a comprender; y evitar el peligro próximo de pecado, ya que el cooperar repetidamente con acciones buenas o indiferentes a un pecado ajeno supone el riesgo de habituarse a verlo como normal, lo que podría llevar a uno mismo a pecar.

-La cooperación institucional no es lícita jamás. No se puede aducir la materialidad de la cooperación por el escándalo teológico que tal cooperación conlleva.

## 6. LOS EFECTOS DEL PECADO<sup>912</sup>

Hemos de considerar, finalmente, los efectos que el pecado acarrea sobre el hombre.

### 1) La corrupción de la naturaleza<sup>913</sup>

San Beda el Venerable (o al menos a él se le atribuye) acuñó una expresión que se hizo lugar común en el medioevo: el pecado “despojó al hombre de los dones gratuitos y lo vulneró en los naturales”<sup>914</sup>. Para entenderla correctamente es necesario distinguir en la naturaleza tres cosas: los principios o propiedades naturales, la inclinación a la virtud (que es un bien de la naturaleza) y la “justicia original” (en cuanto dada en Adán a toda la naturaleza).

El pecado de Adán destruyó la justicia original privando a Adán y a sus descendientes de ella. Los principios constitutivos de la naturaleza humana ni los tocó ni los disminuyó. La inclinación a la virtud, en cambio, quedó disminuida. Tal inclinación a la virtud se deriva de la misma racionalidad del hombre que no es quitada, evidentemente por el pecado. Se habla, pues, de disminución en cuanto coloca un impedimento, una particular dificultad en la consecución del bien de la virtud<sup>915</sup>. El pecado (original o actual) introduce un desorden en el sujeto que lo comete, y en tal sentido comporta una disminución de la bondad del sujeto y no sólo la simple carencia de la gracia<sup>916</sup>, pues cuando algo se mueve en cierta dirección, disminuye su aptitud para el movimiento contrario. Por eso, puede afirmar Santo Tomás: “así el pecado, que es obstáculo de la gracia, no sólo excluye la gracia, sino que también hace al alma menos apta o hábil para recibir la gracia”<sup>917</sup>.

Esta herida de la naturaleza no puede afectar a la esencia del hombre, pues no modifica su libertad, sino tan sólo en su disposición respecto de los dones gratuitos<sup>918</sup>. Gilson lo explica diciendo: “En cuanto a la naturaleza entendida en el sentido propio, es decir, a la esencia misma del hombre, no puede ser ni suprimida ni siquiera disminuida por el pecado: *primum igitur bonum naturae, nec tollitur nec diminuitur per peccatum*. Suponer lo contrario sería admitir que el hombre puede a un tiempo ser hombre y dejar de serlo. Así, el pecado no puede agregar nada a la naturaleza humana, ni retirarle nada: *ea enim quae sunt naturalia homini neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum*; su estatuto metafísico es inmutable e independiente de los accidentes que pueden sobrevenirle”<sup>919</sup>.

Con la privación de la justicia original que realizaba la armonía de todas las potencias del hombre (la inteligencia sometida a Dios, las pasiones sometidas a la inteligencia y a la voluntad, y los bienes exteriores sometidos al hombre) éstas pierden el orden original buscando de un modo desordenado sus propios objetos. Tal privación de orden es lo que se entiende por “heridas de la naturaleza”<sup>920</sup>. De este modo puede designarse una herida propia para cada potencia, según la pérdida de la virtud que la ordenaba:

---

<sup>912</sup> Cf. I-II, 85-89. Cf. E. Colom Costa, *Dios y el obrar humano*, EUNSA, Pamplona 1976, pp. 125-181.

<sup>913</sup> Cf. I-II, 85.

<sup>914</sup> “Homo descendentem a Ierusalem in Iericho, idest in defectum peccati, expoliatur gratuitis, et vulneratur in naturalibus” (I-II, 85, 1 sed contra).

<sup>915</sup> Cf. I-II, 85, 2.

<sup>916</sup> Cf. SCG, III, 160.

<sup>917</sup> De malo 2, 11.

<sup>918</sup> Cf. De malo 16, 6 ad 12.

<sup>919</sup> E. Gilson, *Es espíritu de la filosofía medieval*, Bs.As., 1952, p. 133. Los textos de Santo Tomás citados son: S.Th., I-II, 85, 1 y S.Th., I, 98, 2.

<sup>920</sup> Cf. I-II, 85, 4.



Potencia	Virtud ordenadora	Herida propia
Razón	Prudencia	Ignorancia
Voluntad	Justicia	Malicia
Irascible	Fortaleza	Debilidad
Concupiscible	Templanza	Concupiscencia

(a) **Malitia.** La herida en la voluntad recibe el nombre de malicia. El desorden propio de la voluntad consiste en amar un bien inferior por encima de otro superior; cuando esto se realiza de modo consciente, sin que la voluntad venga impulsada exteriormente, se peca *ex malicia*, por malicia; es lo que Santo Tomás designa como *peccare ex electione*<sup>921</sup>, o sea, cuando se inclina por sí misma (y no a causa de la pasión) al bien conmutable. Sólo la virtud de la justicia garantiza el equilibrio de la voluntad respecto del bien verdadero.

(b) **Ignorantia.** Sobre el entendimiento el pecado provoca la herida de la ignorancia. Ignorancia respecto de la verdad sobrenatural y debilidad intelectual respecto del mismo conocimiento natural. La debilidad del conocimiento humano en su condición presente es tal que, sin la fe, lo que a unos parecería evidente, a otros les resulta dudoso. Claro espectáculo de esta *vulnera* es la constante contradicción de los más preclaros espíritus filosóficos sobre las verdades fundamentales de la razón. Como tal, la ignorancia, o debilidad de la inteligencia hacia la verdad, es efecto del pecado, pero accidentalmente también puede ser causa del pecado, en cuanto debilita el recto conocimiento de los principios prácticos que rigen el obrar humano. Es la virtud de la prudencia la que pone remedio a esta herida.

(c) **Infirmetas.** Por analogía con la enfermedad corporal recibe el nombre de *infirmetas*, falta de firmeza, la herida o debilidad del apetito irascible. Designa el desorden de las pasiones en su desobediencia a la razón. Se peca *ex infirmitate*, cuando alguna pasión impulsa a obrar fuera del orden de la recta razón. Para mantener los límites racionales hace falta la virtud de la fortaleza.

(d) **Concupiscentia.** Finalmente, la herida del apetito concupiscible recibe el nombre de *concupiscentia*. La concupiscentia es natural al hombre en cuanto subordinada a la razón, pero es una herida cuando tiende, de por sí, independientemente de la razón, al bien deleitable, puesto por encima del racional<sup>922</sup>. Para regularla el hombre debe adquirir y ejercitar la virtud de la templanza.

Se puede decir que este detrimento es el **castigo intrínseco** que conlleva todo delito. San Agustín lo expresó diciendo: *Iussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnino inordinatus animus*<sup>923</sup>, “Tú has dispuesto que todo ánimo desordenado sea castigo de sí mismo”.

Esto significa que el pecado es, en sí y a al mismo tiempo, culpa y castigo. En cierto modo esto se manifiesta en la tortura psicológica que experimentan algunos pecadores y puede desembocar en la misma locura<sup>924</sup>. Sin embargo no se restringe a un plano puramente psíquico sino que implica también un castigo moral e incluso, si podemos decirlo así, ontológico. Con una audacia inusitada Tomás de Aquino afirmó en su exposición al *De Trinitate* de Boecio<sup>925</sup> que “es constitutivo de la creatura que su separarse de Dios sea un **decaer de lo que es**”.

El pecado siempre implica un detrimento, un perjuicio en la persona que lo ejecuta: “el pecado no hiere (*non nocet*) sino a la persona que lo comete”<sup>926</sup>. Evidentemente, este decaer de lo que es, este

<sup>921</sup> Cf. I-II, 78, 4 ad 3.

<sup>922</sup> Cf. I-II, 85, 3 ad 3.

<sup>923</sup> *Confessiones*, L.I, XII.

<sup>924</sup> Cf. la dramática expresión literaria de esta realidad realizada por F. Dostoiewsky en su *Crimen y castigo*, cuyo título expresa precisamente esa dependencia y esclavitud psicológica del remordimiento sin fe, que puede empujar hasta la locura.

<sup>925</sup> *In Boethio De Trinitate*, L.2, q.5, a.2 ad 7m.

<sup>926</sup> III, 19, 4 ad 1.

detrimento o venir a menos se realiza en un orden espiritual no perceptible por los sentidos. El pecado involucra un detrimento del orden racional humano, como ya hemos señalado más arriba. Y este detrimento conlleva una pérdida de la **dignidad humana**: “el hombre al pecar cae (*recedit*) del orden racional y por lo tanto decae (*decidit*) de la dignidad humana, en cuanto el hombre que es naturalmente libre e independiente, se precipita en la esclavitud de los animales...”<sup>927</sup>. Tanto la libertad cuanto la dignidad humana tienen su fundamento y raíz en la racionalidad. De algún modo (no sólo metafórico) el pecado es una caída de esta prerrogativa del hombre. Es más, el verbo utilizado por el Aquinate, *recedere*, es el mismo utilizado para significar el acto de deponer las armas (*recedere ab armis*): el pecador siempre es un vencido, un derrotado.

Este caer del orden racional puede significar dos cosas verdaderas. Ante todo, que el orden racional ya no funciona como debería; la inteligencia y la voluntad funcionan en el pecado falsificando la realidad y dirigiéndose hacia una escala de valores que no respeta la dignidad del hombre ni su vocación eterna. En cierto modo, introducen un desequilibrio o locura, como lo llama la Sagrada Escritura<sup>928</sup>, o también irracionalidad e ilogicidad como usa Santo Tomás<sup>929</sup>.

El segundo lugar, significa que el hombre se establece en el orden de las bestias<sup>930</sup>. Santo Tomás lo afirma en el sentido de la pérdida de la libertad. Es decir, el pecado **esclaviza** al hombre. El pecador es esclavo de su pecado: esclavo de la concupiscencia que lo empuja hacia él; esclavo del estado de pecado del que no puede salir si no es rescatado por Aquél a quien abandonó al pecar; esclavo de la última consecuencia del pecado que es la muerte.

## 2) El castigo penal<sup>931</sup>

Otro de los efectos del pecado es el castigo penal, es decir, la obligación a la pena que se contrae al cometer un pecado. Ya señalamos un cierto “castigo” intrínseco al mismo pecado (el detrimento que este produce en el pecador); agreguemos aquí otras penas extrínsecas al mismo.

### (a) Castigo temporal

Santo Tomás de Aquino afirma que este castigo, en esta vida, puede consistir en otro pecado<sup>932</sup>, en cuanto otro pecado puede causarnos dolor y humillación, como es el caso del doblegamiento que imponen ciertas pasiones. Así parece desprenderse de las afirmaciones de la Escritura<sup>933</sup>. E incluso podría determinarse pecados “específicos” como castigo de otros pecados “específicos”. En efecto, cuando San Pablo habla en la carta a los Romanos del pecado cometido por la Gentilidad, se refiere explícitamente a la culpa de la idolatría<sup>934</sup>. El Apóstol deja bien establecido el carácter voluntario de tal pecado que se origina en el mal uso, abuso, del conocimiento natural que alcanzaron de Dios, desviado hacia los ídolos. Pero a continuación, San Pablo añade que **por esto, propterea**, los entregó Dios a los deseos de su corazón; y más adelante repetirá el mismo adverbio causal: por eso, **propterea**, los entregó Dios a pasiones ignominiosas. Sigue a esta afirmación el elenco de todos los pecados afrentosos que tienen carácter de pena respecto del pecado que ha sido su causa (Rom 1,29-31). Estos pecados ignominiosos constituyen una especie de pena extrínseca temporal del pecado de idolatría. En su Comentario, Santo Tomás buscó la razón del nexo de causalidad entre la pena (los diversos pecados) y la culpa indicado por el Apóstol. Entre un efecto y su causa se establece necesariamente una semejanza. Es verdad que los pecados señalados por el Apóstol (la sodomía, la codicia, la deslealtad) no han sido causados directamente por el pecado de idolatría. Por decirlo con el Apóstol: es Dios quien

---

<sup>927</sup> II-II,64,2 ad 3.

<sup>928</sup> Cf. 1 Sam 25,25.

<sup>929</sup> Cf. II-II,153,2; 168,4.

<sup>930</sup> Cf. II-II,64,2 ad 3.

<sup>931</sup> Cf. I-II, 87.

<sup>932</sup> Cf. I-II, 87, 2.

<sup>933</sup> Cf. Rom 1,18 ss; Sab 5,7 ss.

<sup>934</sup> Cf. Rom 1,18-32.

los ha entregado; no empujándolos, como aclara el Aquinate, sino sustrayendo lo que les impedía de pecar. Pero ¿por qué cayeron en unos pecados y no en otros? Por la semejanza que debe establecerse entre la pena y la culpa, semejanza que establece en este caso la Justicia divina, que les hace ver a través de los pecados que son pena y humillación, la naturaleza del pecado que es causa y origen de ellos. Para seguir el ejemplo del texto paulino: la idolatría al ser subversión de la naturaleza de Dios (el hombre subvierte en su mente la naturaleza divina), exige como castigo que el hombre sea entregado a pecados que subviertan –degradándola– la naturaleza humana.

### (b) Castigo eterno

Pero al mismo tiempo el pecado postula la existencia de una **pena eterna**, es decir, del Infierno<sup>935</sup>. La pena tiene su razón en la transgresión del orden divino. Por tanto, mientras perdura la causa que pervierte ese orden, permanece la pena. Ahora bien, todo orden puede ser transgredido de un modo **reparable**, a saber cuando no afecta a los principios de ese orden, del mismo modo que en un razonamiento si falla una de las conclusiones por mala aplicación de un principio verdadero uno puede rehacer el silogismo y llegar a la verdad. Pero también, puede transgredirse de un modo **irreparable**, es decir, cuando el mismo principio es sustraído (si en el silogismo el principio es falso no se puede llegar nunca a la verdad), porque mientras se salve el principio, es a partir de éste que puede comenzarse la reparación. Corrompido, en cambio el principio por el cual se somete a Dios, tal desorden, **desde el hombre**, es irreparable, por lo que conlleva el reato eterno.

La dificultad más fuerte contra esta verdad objetiva que hay una injusta desproporción entre un pecado temporal y su pena eterna. El Aquinate, siguiendo a San Gregorio Magno, indica, por el contrario, que Dios actúa con plena justicia en cuanto al pecador, cuando peca, en cierto modo, “quiere eternidad”: “Es justo, según Gregorio que, quien peca contra Dios queriendo eternidad (*in suo aeterno*) sea castigado eternamente por Dios. Se dice que alguien peca queriendo eternidad (*in suo aeterno*) no sólo por la continuación del acto durante toda la vida del hombre, sino también porque en cuanto hace del pecado su fin, tiene voluntad de pecar eternamente. De donde dice Gregorio que *los inicuos querían vivir sin fin, para poder permanecer sin fin en sus iniquidades*”<sup>936</sup>.

Digamos, finalmente que revistiendo el pecado un aspecto finito y otro infinito, también su pena presentará ambas facetas: el pecado como aversión del Bien infinito es en cierto modo infinito, y su pena propia será la separación del Bien infinito, lo cual es denominado **pena de daño**; el pecado como conversión a un bien finito es una realidad finita, y como tal merece una pena finita y en relación con el pecado cometido, lo cual es denominado **pena de sentido**.

---

<sup>935</sup> Cf. I-II, 87, 3.

<sup>936</sup> I-II, 87, 4 ad 1.

# CAPÍTULO 7

## LA LEY DIVINA Y HUMANA

---

### I. INTRODUCCIÓN

#### 1. PROBLEMÁTICA ACTUAL

En la exposición de la Moral el tratado de la Ley suena como una de las partes más áridas e ingratas; especialmente en el contexto de una mentalidad que repulsa la Ley en nombre de una Libertad absoluta e ilimitada, como la que se colige en las palabras de Sartre: “ya no hay nada en el cielo, ni bien ni mal, ni nadie que me dé ordenes. Porque yo soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino”<sup>937</sup>.

A esta concepción contribuyó singularmente el falseamiento del verdadero significado de la Ley, fruto del voluntarismo de Ockham, que alcanzó luego su apogeo doctrinal en el idealismo de Kant, para el cual la ley y el deber sólo pueden ser imperativos categóricos. El positivismo jurídico decimonónico hizo general una acepción de la Ley reducida a una especie de coacción convencional de la sociedad. También dentro del marco propiamente cristiano, ha contribuido a esta concepción el rechazo de la Ley en cuanto opuesta dialécticamente a la Libertad evangélica, ya sea por obra de un falso carisma, o al menos por el uso de un restringido concepto juricista de la Ley.

De este modo, la filosofía y la teología moderna se ha mostrado incapaz de armonizar los conceptos de ley y libertad. Partiendo, pues, del supuesto conflicto entre una y otra, dos tesis opuestas se debaten por el derecho de fundar la moralidad humana<sup>938</sup>:

Por un lado el “legalismo” o “normativismo”, que sobrevalora falsamente la ley, pero al mismo tiempo la reduce a la sola relación entre el mandato de un superior (Dios como creador, la familia, la comunidad religiosa o política) y la voluntad del súbdito que obedece. En esta perspectiva la virtud principal, el valor moral más importante viene a ser la obediencia, entendida como aceptación de la voluntad del superior y su ejecución fiel. A esta exageración apuntan las morales estructuradas sobre los preceptos o los mandamientos. En el campo civil esta línea se expresa en el positivismo jurídico, para el cual la ley obliga no por sus contenidos y fines, sino por el simple hecho de que manda (*bonum quia praeceptum*). En teología está representada por el voluntarismo de Scoto y especialmente por el nominalismo de Ockham, Gabriel Biel, y otros, para los cuales el valor y la fuerza de la ley (comprendidos los mandamientos del decálogo) radica en el solo hecho de estar impuesta por Dios. El contenido en sí mismo no tiene mayor relevancia; incluso la negación del actual contenido (condenación del

---

<sup>937</sup> J.P.Sartre, *Les Mouches*.

<sup>938</sup> Cf. Galli A., *Morale della legge e morale della spontaneità secondo San Tommaso*; en: *Sacra Doctrina* 75-76 (1974) 457-487; esp. 457-461.

homicidio, de la blasfemia, etc.) sería virtuoso con la condición de que Dios lo mandara<sup>939</sup>. Característica de esta moral es su extrínsecismo y una concepción de la libertad entendida como indiferencia absoluta.

Por otro lado el “anomismo”: éste minusvalora la ley y su carácter preceptivo. Tal negación se hace a veces en nombre de los fines o valores considerados no como objeto del deber sino sólo como término del movimiento espontáneo. Ante la supuesta oposición entre ley y libertad es ésta última la que tiene el derecho, y esto no sólo cuando se trata de una ley humana, sino incluso para la ley divina (cayendo de este modo el valor universal de los preceptos sobrenaturales)<sup>940</sup>.

Sin embargo, el auténtico concepto de ley moral no queda encerrado en esta dialéctica sino que supera tal conflicto.

## 2. ELEMENTOS HISTÓRICOS

La elaboración de un tratado propio sobre la ley se debe a la confluencia de muchos factores<sup>941</sup>. Ya desde la antigüedad se concedió al argumento un valor fundamental para la vida del hombre y de la sociedad. Es cierto que la valoración del mismo respondía a motivos de índole diversa: el pueblo hebreo señaló, en la historia de la humanidad, la cara religiosa de la ley, indicándola como expresión divina.

El aspecto fundamentalmente humano (y sobre todo social) fue obra del paganismo, particularmente por medio de dos categorías de pensadores: los filósofos griegos y los juristas romanos.

Los estoicos, con significativas diferencias, extendieron la idea de una razón impersonal que penetra el mundo, ley común de la naturaleza común, frecuentemente llamada Logos, que no es la causa eficiente o el modelo exterior de este mundo, sino su regla interior, asegurando a todo lo que existe y principalmente al universo tomado en su conjunto, su carácter de ser altamente racional. En esta perspectiva, para el hombre, la moral consiste en conformar su comportamiento con las exigencias racionales de la naturaleza: seguir la naturaleza es la última palabra de la sabiduría. Pero al mismo tiempo, consecuencia del valor restrictivo que se daba a la premisa antedicha, se considera una locura el seguir una línea de conducta marcada por cualquier Dios exterior al universo y al hombre, ya que esto correspondería a lo sobrenatural y aquí sólo cuenta la naturaleza, única dotada de razón.

Los juristas romanos, influidos profundamente por las doctrinas estoicas, admitieron, más allá del **derecho civil** establecido libremente por los legisladores de cada pueblo, un derecho más estable, más necesario y común a todos los pueblos, que no se limita a la legislación de una determinada ciudad, sino que atañe al derecho humano común, que ellos llamaron *ius gentium*: derecho de gentes, es decir, de todos los hombres sea cual fuere su nación. Se trata de un derecho puramente racional (ya que la razón es lo común a todo hombre). Algunos juristas fueron más allá admitiendo un derecho más amplio aún, el *ius naturale*, que Ulpiano, uno de los más célebres juristas, definía como “aquel que la naturaleza enseña a todos los animales”; se trata de un derecho totalmente inmutable y universal.

---

<sup>939</sup> Cf. Ockham, II Sent 19,1: “Digo que si bien el odio a Dios, el robo, el adulterio y otras cosas similares de la ley común, tienen una mala circunstancia anexa en cuanto son realizadas por quien está obligado por precepto divino a hacer lo contrario, sin embargo, en cuanto a su ser absoluto (esse absolutum) aquellos actos pueden ser dados por Dios sin al circunstancia mala anexa, e incluso serían realizados meritoriamente por el viador si cayesen bajo el precepto divino” (“Dico quod licet odium Dei, furari, adulterari, habeant malam circumstantiam adnexam et similia de communi lege quatenus fiunt ab aliquo qui ex praecepto divino obligantur ad contrarium, sed quantum ad esse absolutum in illis actibus possunt fieri a Deo sine omni circumstantia mala adnexa et etiam meritorie a viatore, si cadant sub praecepto divino”).

<sup>940</sup> Häring, por ejemplo, escribe: “Siendo así que las reglas de la prudencia se muestran eficaces en las cuestiones de justicia conmutativa y de la *ley humana positiva* -ley civil, ley eclesiástica-, no parece que haya inconveniente en aplicarlas también, en forma *análoga*, a la *ley positiva divina*, y aun a las *leyes esenciales que dimanar del orden de la naturaleza y de la gracia*, por cuanto en este campo pueden presentarse dudas parecidas. La ley y la libertad pueden considerarse como dos litigantes, cada uno de los cuales ansía defender sus derechos. En principio, la libertad ‘posee’ sobre la ley; goza del principio de presunción” (B. Häring, *La Ley de Cristo*, Herder, Barcelona 1973, t. 1, p. 240).

<sup>941</sup> Cf. Grégoire, V., *Las Leyes*, en: *Iniciación teológica*, Herder, Barcelona, 1974, T. II, pp.248-301

El pensamiento cristiano se alimentó de las dos vertientes (bíblica y pagana) y fue estableciendo, poco a poco, una delimitación, distinción y jerarquía entre las diversas clases de leyes. Especialmente empeñativa al respecto fue la obra de los maestros medievales, que contaron con el material del jurisdiccionario romano transmitido a ellos por el gran recopilador de la antigüedad que fue San Isidoro de Sevilla. Pocos tratados escolásticos alcanzaron el esfuerzo de síntesis que fue volcado en el estudio de la ley, donde se reunieron los datos más diversos suministrados por los juristas y políticos romanos, los filósofos griegos, la revelación judeocristiana.

Santo Tomás construyó al respecto un conjunto teológico coherente en el que se insertan armoniosamente las diversas realizaciones de la Ley sustentando su tratado de cuatro fuentes principales: la Sagrada Escritura, Aristóteles (que le permite valorar la raíz humana de la ley por una antropología cuyo eje es el bien del hombre percibido por la razón), el estoicismo (que le ayuda a formular la universalidad cósmica de la ley), finalmente Cicerón y el Derecho Romano<sup>942</sup>.

## II. LA LEY EN GENERAL

Partiendo del sentido bíblico de la Ley, ésta debe situarse en el corazón de la vida moral, y por eso sólo se la comprende dentro del conjunto del designio de Dios<sup>943</sup>. La Ley es la expresión de un orden de cosas primariamente religioso, instaurado por la Alianza divina con los hombres, concluida con Israel como realización de un designio divino que se remonta a la Creación del primer hombre y florece en Cristo. Cada vez que los hombres han rebajado la Ley a un nivel puramente jurídico y utilitario, la humanidad se ha encontrado en una época de letargo espiritual; y, por el contrario (al menos en la historia de Israel), los progresos y resurgimientos de los pueblos se han originado siempre, o han tenido como fin el redescubrimiento de la pureza interior y religiosa de la Ley<sup>944</sup>. El Nuevo Testamento aseguró la interioridad de la Ley al aportar el dinamismo de la gracia; San Pablo, por su parte, advirtió constantemente el peligro de quedarse sólo en su aspecto exterior.

Por tanto, el contexto del tratado de la Ley son las relaciones entre Dios y las creaturas. Esta relación es doble: por un lado de causalidad; por otro, de finalidad. Por la causalidad Dios es origen de todas cosas, las cuales son creadas por Él y éstas lo reconocen como su Principio. Por la finalidad, todo debe retornar a Dios como Fin Ultimo de todas las cosas. El hombre particularmente retorna a Dios mediante sus actos de conocimiento y de amor. Estos actos tienen un doble origen: una fuente intrínseca (la inteligencia y la voluntad perfeccionadas por las virtudes), y una fuente extrínseca que perfecciona y eleva la anterior: Dios por medio de la Ley y de la Gracia. Dentro de esta amplia visión coloca Santo Tomás su tratado: “El principio extrínseco que mueve al bien es Dios, que nos dirige mediante la ley y nos ayuda con la gracia”<sup>945</sup>.

### 1. ESENCIA DE LA LEY<sup>946</sup>

Se discute el origen etimológico del término *ley*, *lex*<sup>947</sup>. Cicerón la hacía derivar de *delectus* (*deligere*), elegir, en cuanto la ley señalaría una equidad, una distribución justa, una selección. Esta interpretación es recogida por Séneca y encuentra eco en San Agustín cuando éste dice que *lex* viene

---

<sup>942</sup> Cf. Giuseppe Abbà, *Lex et virtus*, Las-Roma, 1983, pp. 226-264.

<sup>943</sup> El Catecismo expone el concepto bíblico de la ley diciendo: “La ley moral es obra de la Sabiduría divina. Se la puede definir, en el sentido bíblico, como una instrucción paternal, una pedagogía de Dios. Prescribe al hombre los caminos, las reglas de conducta que llevan a la bienaventuranza prometida; proscribire los caminos del mal que apartan de Dios y de su amor. Es a la vez firme en sus preceptos y amable en sus promesas” (Catecismo de la Iglesia Católica, nº 1950).

<sup>944</sup> Cf. Ez 22,26; Jer 11,1-12; Eccli 24,23; Sal. 19,8; 119.

<sup>945</sup> I-II, 90, prólogo.

<sup>946</sup> Cf. I-II, 90. Cf. J.M. Aubert, *Ley de Dios, leyes de los hombres*, Herder, Barcelona 1979, pp. 29-54; V.Grégoire, *op.cit.* pp. 262-274.

<sup>947</sup> Cf. Soria, C, *Introducción al tratado de la ley en general*, en: Suma Teológica, B.A.C, Madrid 1956, T. VI, pp. 5-6.

de *eligendo*. Pero el mismo Cicerón propone otro posible origen, más vulgar, según el cual provendría de *legendo*, porque la ley se escribe y todos pueden leerla y conocerla en los escritos donde se contiene. Esta etimología es transmitida por San Isidoro.

Casiodoro, en cambio, recoge otra según la cual *lex* estaría emparentada con *ligare*, atar, subrayándose así el carácter de obligatoriedad. Esta versión es la que proponen San Buenaventura, San Alberto y Santo Tomás<sup>948</sup>.

Sea cual se el valor de las diversos orígenes etimológicos, todos aceptan la definición elaborada por Santo Tomás y cuya expresión más concisa es: “la ley es una prescripción de la razón en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad”<sup>949</sup>.

## 1) Sujeto y objeto (causa material) de la ley

La ley es una ordenación de la razón, por tanto, si consideramos su sujeto (**materia in qua**), hemos de afirmar que es la razón, ya que el ordenar es propio de ella<sup>950</sup>. Santo Tomás dirá que la razón es el sujeto en cuanto principio activo, es decir, en cuanto regula y mide el obrar humano<sup>951</sup>.

En cambio, si hacemos referencia a aquello sobre lo que versa la ley (**materia circa quam**), tenemos que decir que se trata de los actos humanos. Estos son el sujeto pasivo de la ley, es decir, lo regulado y medido por la norma moral<sup>952</sup>.

La Ley, por tanto, ejerce una actividad reguladora sobre los actos voluntarios del hombre. No significa esto que la ley dé o cree el valor moral de los actos (los que serían, consecuentemente, indiferentes en sí); los actos en concreto tienen siempre una connotación moral según su referencia positiva o negativa respecto de su objeto moral y del fin último. La ley mide y manifiesta a la conciencia esta referencia o perfección.

Los actos humanos pueden dividirse en distintos tipos (externos, internos y mixtos), y según qué actos sean serán regulados por diversas leyes<sup>953</sup>:

-Los actos **externos** son los que caen de modo directo bajo todas las leyes; la ley humana, en cambio, legislará **solamente** sobre estos actos. A su vez, entre estos actos cabe distinguir algunas categorías particulares: los actos **indiferentes** (los que de suyo no son ni buenos ni malos, como el cruzar la calle por un determinado lugar) pueden ser preceptuados por cualquier legislador (divino o humano) cuando sea necesario para el bien común; los actos **heroicos** (actos que exige un grado eminente de virtud) sólo puede prescribirlos Dios porque junto con la prescripción hace falta una gracia particular para su cumplimiento; los actos **ocultos** (externos pero practicados en soledad) pueden ser prescritos por la ley humana (al menos eclesiástica) porque siendo externos, el que sean o no conocidos por los demás es accidental.

-Los actos **puramente internos** (actos de fe, esperanza, caridad, etc.), pueden ser preceptuados (y de hecho lo son) por Dios. No puede, en cambio, prescribirlos la ley meramente civil puesto que escapan a su esfera y control.

-Los actos **mixtos** (aquellos que son inseparables de un acto exterior y tienen repercusión sobre éste, como por ejemplo, la intención de cumplir lo que se jura externamente), pueden ser preceptuados incluso por la autoridad civil, en cuanto de ellos depende muchas veces la validez de los actos externos (por ejemplo, para la validez de un contrato).

---

<sup>948</sup> Cf. I-II, 90, 1.

<sup>949</sup> *Lex est ordinatio rationis ad bonum communem ab eo qui curam habet communitatis, promulgata* (I-II, 90, 4). “La ley -dice el Catecismo- es una regla de conducta proclamada por la autoridad competente para el bien común” (Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1951). Sobre la definición tomista de la ley cf. el estudio de Odon Lottin, *La définition thomiste de la loi*, en: *Principes de morale*, t. II, Louvain 1947, pp. 93-103).

<sup>950</sup> Cf. I-II, 90, 1.

<sup>951</sup> Cf. I-II, 90, 1 ad 1.

<sup>952</sup> Cf. I-II, 90, 1 ad 1.

<sup>953</sup> Cf. Royo Marín, *Teología moral para seglares*, t. I, n° 110.

Santo Tomás aclara que para que afecte a los hombres, es decir, para que estos puedan ser obligados por la autoridad, la ley debe ser **promulgada**<sup>954</sup>. Promulgación que no es lo mismo que divulgación, ya que para la promulgación basta con que pueda ser conocida. Tal promulgación varía según el tipo diverso de leyes: la **ley eterna** es promulgada *ab aeterno* por el Logos divino; la **ley natural** no necesita promulgación exterior, en cuanto está grabada en la razón humana; por el contrario, las **leyes positivas** (divinas y humanas) necesitan una intervención histórica del legislador. Por supuesto que para que obligue en conciencia y **ante Dios** no sólo hace falta la promulgación sino que además será necesario el conocimiento de la ley, de lo contrario estamos ante un caso de ignorancia (después habrá que ver si tal ignorancia es culpable o no).

## 2) Finalidad de la ley

La actividad de los hombres no se explica, en definitiva, sino por la búsqueda del bien y, en última instancia, del bien supremo, fin último que satisface todas sus necesidades, y al cual, en definitiva, consciente o inconscientemente ordena todo su obrar. Por este motivo, la ley –siendo un elemento esencial del obrar humano– se ordena al bien del hombre. Santo Tomás dice que su efecto propio es hacer buenos a los hombres<sup>955</sup>; pero los hombres se hacen buenos por su unión con el bien verdadero que es su fin. Por eso, es preciso que toda ley tienda al bien proporcional a ella y (directa o indirectamente) hacia el Bien Supremo, de lo contrario **desordenaría la actividad** del hombre. En este sentido, la bienaventuranza es el fin de toda ley auténtica.

Santo Tomás afirma que la ley se ordena al **bien común**. Sobre este punto es necesario hacer alguna aclaración de importancia. Siendo la ley un concepto análogo, también esta finalidad “social” de la ley tendrá una acepción análoga. Bien común se opone a bien particular, el fin de toda ley es el bien común de la comunidad para la que se dicta y no el bien de algunos individuos en detrimento de otros. Sin embargo, esta dialéctica entre bien común y bien particular no se verifica igualmente en todas las leyes y comunidades. En la ley humana que es imperfecta tanto por su autor como por su alcance (sólo los actos externos de los individuos) es más evidente el sentido de oposición. Pero en la Ley divina esa oposición no se verifica porque el bien común de toda la comunidad es precisamente el bien particular de cada individuo: ya que la Bienaventuranza es el Fin Último al que cada hombre concreto es llamado por Dios.

La ley alcanza esta finalidad concurriendo positivamente a la génesis de la virtud; por eso Santo Tomás afirma que mediante la ley el legislador intenta inducir los hombres a la virtud<sup>956</sup>. La ley genera la virtud preceptuando los actos de virtud, pues es a través de ellos que engendra en el sujeto una cierta habituación a tales actos, y esto puede dar origen a la virtud adquirida o disponer para la virtud infusa<sup>957</sup>.

Sin embargo, el paso de la “habituación” a la virtud propiamente dicha no es tan simple, porque puede observarse la ley sólo por temor de las penas que ésta impone, pero la virtud sólo se generará en la potencia cuando el acto sea verdaderamente electivo (libre) del bien mandado por la ley. Siendo la ley algo externo no causa la virtud sino a través de la interiorización del mismo súbdito que la hace suya: es necesario que el sujeto de la ley vea en el acto mandado por la ley un bien conforme a la razón y tienda a él como tal (como bien de la razón).

## 3) La causa formal

---

<sup>954</sup> Cf. I-II, 90, 4.

<sup>955</sup> “Propius effectus legis est bonos facere eos quibus datur” (I-II, 92, 1).

<sup>956</sup> “Dos cosas intenta el legislador: la primera, inducir los hombres a la virtud...” (I-II, 100, 9 ad 2). Sobre esto cf. Abbà, *op.cit.*, pp. 240-249.

<sup>957</sup> “Dos cosas intenta el legislador: la primera, inducir los hombres a la virtud; la segunda es la obra que el precepto impone, la cual dispone y lleva a la virtud y es un acto de ésta” (I-II, 100, 9 ad 2).



Para Santo Tomás la ley es formalmente un imperativo de la razón práctica; por tanto, el constitutivo formal de la ley es su racionalidad: “la regla y medida de los actos humanos es la razón... De lo que se deduce que la ley es algo propio de la razón”<sup>958</sup>.

La ley es un dictado de la razón, capaz de orientar nuestros actos, de regularlos y medirlos para que sean merecedores de bienaventuranza. Legislar consiste en **proporcionar** las acciones al fin que se ha de alcanzar. Y si se sitúa en la prosecución de una finalidad ordenando los medios para ello, es, por eso mismo, una obra racional, en cuanto es la razón la que puede establecer las relaciones entre un medio y un fin. Existe en este acto un trabajo de comparación, de ajuste y ordenación, que sólo la razón puede realizar, porque sólo ella puede abarcar simultáneamente muchos objetos, extraer lo que tienen de común y descubrir sus relaciones.

Contra esta posición, el voluntarismo jurídico (ya desde Ockham y Scoto) hace consistir la ley formalmente en un acto de la voluntad del legislador. Tal postura connota, evidentemente, el peligro de hacer depender la ley de la voluntad arbitraria que la promulga. Atribuir la obra legislativa a la voluntad equivaldría a erigir el capricho en principio.

La posición tomista no afirma que la voluntad nada tenga que ver con la formación y la aplicación de la ley. Por el contrario, la ley no es obra de la inteligencia especulativa sino de la **razón práctica**. El legislador no enuncia lo que es, sino lo que debe ser; tiene por objeto la verdad, pero la verdad de la acción. Por tanto, es necesario que en toda su actuación la razón del legislador esté inspirada, dominada por el amor del bien hacia el cual debe eficazmente orientar a los sujetos de la ley. Es decir, que no será verdadera ni justa, sino a condición de estar en cierto modo penetrada del amor del bien en orden a la consecución del cual legisla los actos humanos. La voluntad virtuosa (recordemos aquí lo dicho al hablar de las virtudes) se requiere para la recta y justa apreciación de la razón en torno a los fines buenos y virtuosos.

Es más, la voluntad no se requiere sólo de modo antecedente (para garantizar la rectitud de la intención de la razón práctica) sino también de modo consecuente: para **aplicar** la ley. La ley no es solamente una proposición o consejo que se hace al que está sujeto a la ley, sino una **orden**, un imperativo que conlleva una **obligación**. Y en este sentido se requiere la fuerza y la eficacia de la voluntad que aplica la ley en toda su fuerza.

#### 4) Autor de la ley (causa eficiente)

La causa eficiente de la ley es la **autoridad legítima**. Si bien el cuidado del prójimo o del bien común puede mover a cada hombre a dar buenos consejos, en los mismos, sin embargo, no existe ningún carácter obligante<sup>959</sup>. La tarea de establecer leyes obligantes corresponde a quien tiene autoridad y vale sólo para aquellos que están sujetos a tal autoridad. Santo Tomás razona diciendo: “La ley propiamente dicha, en primer y principal lugar, se ordena al bien común. Ahora bien, ordenar una cosa al bien común toca, bien a la comunidad, bien al que hace las veces de ésta. Por tanto, legislar pertenece a la comunidad o a la persona pública que tiene el cuidado de la comunidad, porque en todo género de cosas, ordenar al fin compete a aquel a quien le es propio tal fin”<sup>960</sup>.

En este sentido, el primero que tiene competencia para ordenar sabiamente al bien común, y por tanto, para dar leyes, es Dios. En efecto, Dios es nuestro autor, de quien tenemos origen y de quien dependemos constantemente hasta el punto de necesitar de Él para poder obrar. Y si recibimos de él nuestra misma acción, recibimos también las reglas de la misma, es decir, las leyes según las cuales somos gobernados por Él.

Esta autoridad legislativa de Dios se participa en el hombre en la ley natural cuyo autor inmediato es el mismo Dios en cuanto creador de la naturaleza humana. Por eso el hombre no puede ser llamado

---

<sup>958</sup> I-II, 90, 1.

<sup>959</sup> “Una persona privada no puede inducir eficazmente a la virtud; puede únicamente amonestar; pero si su amonestación no es atendida, no tiene la fuerza coactiva que debe tener la ley para inducir eficazmente a la virtud” (I-II, 90, 3 ad 2).

<sup>960</sup> I-II, 90, 3.

con propiedad causa de la ley natural ya que su actividad se limita a descubrirla; en este sentido debe interpretarse la expresión de San Pablo cuando dice de los paganos que “son ley para sí mismos”, ya que él mismo añade a continuación: “en cuanto muestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones”<sup>961</sup>.

En cuanto a las leyes humanas, su autor es el legislador humano, que actúa de algún modo representando al legislador divino. Al legislador humano (el gobernante) le compete cierta creación de la ley humana en cuanto a las concreciones y detalles de la misma, salvando siempre la armonía con la ley natural y la ley eterna.

## 2. DIVISIÓN DE LA LEY<sup>962</sup>

El término ley es un concepto análogo que se aplica a leyes muy diferentes pero que guardan entre sí una relación jerárquica y causal.

La división más importante deriva de la causa próxima de la ley. Éstas se dividen, según su autor inmediato en ley divina y ley humana: la ley divina comprende como modos subordinados: la ley eterna, la ley natural y la ley divina positiva (Antiguo y Nuevo Testamento); las leyes humanas, aun siendo numerosas, se dividen en dos categorías fundamentales según pertenezcan a la Iglesia (la ley eclesiástica) o al Estado (la ley civil).

Como las leyes son expresión del derecho, se habla en consonancia con lo dicho, de un Derecho divino, humano, eclesiástico, civil, etc.

## 3. EFECTOS DE LAS LEYES<sup>963</sup>

### 1) La obligación, efecto esencial de la ley

La ley manifiesta inmediatamente su eficacia por una propiedad esencial que revela su verdadera naturaleza; esta propiedad es su carácter obligatorio. Por obligación se entiende “la necesidad moral de hacer o dejar de hacer algo impuesta por una ley o por una creatura racional”. Éste es su efecto necesario y principal, sin el cual la ley dejaría de ser tal para convertirse en puro consejo.

No se trata de una necesidad física, puesto que el hombre, bajo la obligación, conserva la facultad de conformarse con la obligación o de contrariarla. Es una **necesidad moral**; es decir, que, en el supuesto de querer el conseguimiento del fin a que se ordena la ley o el precepto que causan la obligación, es necesario someterse a ella. Lo propio de la necesidad moral (a diferencia de la necesidad física o de coacción) es que supone y entraña la libertad del súbdito, quien debe aceptar libremente la obligación.

La obligación es necesaria a toda ley y a todo precepto, puesto que éstos son ordenaciones razonables que intiman eficazmente.

De todos modos la obligación que impone cada ley es diversa, y así hay que distinguir:

(a) La ley divina (natural o positiva) obliga siempre en conciencia a todos aquellos para quienes ha sido dada.

(b) La ley humana (eclesiástica o civil) obliga también en conciencia delante de Dios, cuando es justa. Pero no obligan con grave incómodo o perjuicio que accidentalmente vaya unido al cumplimiento de esa ley (no es obligatorio oír Misa el domingo quien tiene que recorrer una gran distancia para llegar a la iglesia).

---

<sup>961</sup> Rom 2,14-15. Cf. I-II, 90, 3 ad 1.

<sup>962</sup> Cf. I-II, 91

<sup>963</sup> Cf. I-II, 92; A. Peinador, *Moral profesional*, B.A.C., Madrid 1952, nº 106-113; A. Royo Marín, *Teología moral para seglares*, op. cit., t. 1, nº 113-121.

(c) Las leyes afirmativas o preceptivas obligan siempre, pero no en cada momento (por ejemplo, la ley que manda dar culto a Dios).

(d) Las leyes negativas o prohibitivas obligan siempre y en todo momento (por ejemplo, la ley que manda no matar o no fornicar).

(e) La ley fundada en la presunción de un hecho (por ejemplo, la ley que condena a una persona por un crimen que se presume que fue cometido por él) no obliga en conciencia si el hecho no existió en realidad, pero obliga en el fuero externo al cumplimiento de la condena porque lo exige el bien común.

En síntesis hay que decir que de hecho, toda verdadera ley, como todo verdadero precepto, obliga ante Dios, es decir, en conciencia. Por tanto, mientras no conste claramente de su injusticia, obligan en conciencia, a lo que mandan o a lo que prohíben. Esto supone que no existen, como se sostuvo mucho tiempo, las llamadas leyes **meramente penales**. Éstas –según sus autores y defensores– no impondrían obligación de conciencia respecto de lo que mandan o prohíben, sino sólo obligación a sufrir la pena por la infracción, en caso de que la justicia lo determine; esto se aplicaba a leyes fiscales, de tránsito, de orden público, etc. Hoy prácticamente no tiene defensores<sup>964</sup>.

## 2) Causas excusantes de la obligación

Varias son las causas que excusan de la obligación de toda ley; no es que cese la ley en cuanto tal sino que bajo estas circunstancias cesa la obligación de cumplirla.

Ante todo excusa del cumplimiento de la ley la **ignorancia invencible** e inculpable de la misma.

En segundo lugar excusa de su cumplimiento la **impotencia** para cumplirla ya sea impotencia absoluta o física (quien no tiene con qué restituir está excusado mientras dure la imposibilidad) o bien la impotencia moral, o sea con grave dificultad (el acto, de hacerse, sería heroico). Sin embargo, la impotencia moral no excusa cuando se impone un acto heroico en atención al bien común (como en caso de guerra, catástrofe, etc.).

En tercer lugar, por **dispensa**. Ésta es la disolución del vínculo obligatorio de la ley hecha por el superior legítimo. Quien dio la ley puede también dispensar de ella. La dispensa no excusa de pecado a quien la da y a quien la pide y la usa cuando no hay causa razonable que la justifique. Y si quien concede la dispensa es un superior subordinado que obra por delegación, es inválida faltando la causa grave.

Finalmente por **epiqueya**. Se entiende por epiqueya la interpretación benigna de la mente del legislador o superior, que el mismo sujeto hace juzgando razonablemente que su intención al legislar no ha sido obligar en estas circunstancias extraordinarias por él no previstas al promulgar la ley o dar el precepto. La recta aplicación de la epiqueya supone: primero, que el súbdito no pueda acudir al superior legítimo para recabar de él la dispensa; segundo, que se trate de un caso extraordinario que el superior no pudo prever.

Cabe la epiqueya en todas las leyes humanas, pero no en las divinas. No es epiqueya, sino laxitud de conciencia, exagerar la gravedad de los casos; suponer arbitrariamente ausencia del superior o esperar a que se ausente; repugnar una observancia por el solo hecho de que molesta algo más de lo corriente. Es pecado contra la ley o el precepto poner voluntariamente y sin causa justificada algún impedimento para su cumplimiento: por ejemplo, dejar la misa para las horas de la tarde, en que estará necesariamente ocupado, pudiendo muy bien oírla de mañana<sup>965</sup>.

## 3) El cese de la ley

---

<sup>964</sup> Cf. Peinador, *op. cit.*, n° 108; Royo Marín, *op. cit.*, t. 1, n° 146 ss.

<sup>965</sup> Cf. Peinador, n° 113.

La cesación de la ley, es decir, la extinción de la misma, se da por causas distintas de las que motivan la excusa de su cumplimiento. Hay que señalar fundamentalmente dos.

La primera es la **revocación del legítimo superior**. Éste puede revocarla de modos diversos; ya sea abrogándola (total supresión), derogándola (supresión parcial) o bien obrogándola (sustituyéndola por la contraria).

En segundo lugar, cesa la ley cuando **cesa el fin total de la misma**. Esto ocurre cuando desaparece la causa que motivó la ley.

### III. LA LEY ETERNA<sup>966</sup>

El analogado principal de toda ley es la Ley Eterna. El término fue introducido en la teología por San Agustín<sup>967</sup> y el estudio de la misma se hizo clásico sobre todo a partir de Santo Tomás.

#### 1. NOCIÓN Y FUNDAMENTO

Santo Tomás la define como “la razón (plan) de la sabiduría divina en cuanto dirige todas las acciones y movimientos de las creaturas” en orden al bien común de todo el universo<sup>968</sup>. Y León XIII dice de modo semejante: “la ley eterna es la razón misma de Dios creador y gobernador del universo”<sup>969</sup>. En otras palabras, la ley eterna designa al mismo Dios en cuanto principio que mueve y regula al hombre en su conducta; designa también a Dios en cuanto Él concibe la idea de la perfección conveniente a cada individuo y según tal idea guía y mueve a cada individuo en las particularidades de su vida<sup>970</sup>.

El fundamento de esta ley eterna está en la misma Escritura en cuanto enseña que Dios no sólo ha creado el universo como un todo ordenado según un plan armonioso, sino que también lo gobierna y lo dirige a su fin último. Así por ejemplo: “Ella [la sabiduría] abarca fuertemente todas las cosas y las ordena con suavidad” (Sab 8,1); “A mí me pertenecen el consejo y la equidad; mía es la prudencia y mía la fortaleza. Por mí los príncipes mandan y los jueces administran justicia... Desde la eternidad tengo el principado, desde antes de los siglos, antes de que fuera hecha la tierra” (Prov 8,14).

Así como la obra preexiste en la mente del artista antes de ser plasmada exteriormente, también en la mente del que gobierna preexisten los planes ejemplares de su gobierno. Tal sucede en Dios quien gobierna el mundo dirigiendo las cosas a su fin. Esta ley se encuentra promulgada en el Verbo de Dios quien expresa todas las cosas que están en el conocimiento del Padre, ya se refieran a la esencia, a las Personas o las obras de Dios<sup>971</sup>. La ley eterna se relaciona estrechamente con la providencia divina, en cuanto la ley corresponde al plan universal y la providencia es su aplicación particular.

Bajo la ley eterna caen incluso los actos singulares<sup>972</sup>. Por tanto, no se limita a ordenar el fin y los movimientos de las creaturas racionales mediante las leyes en que se participa (natural, positiva, etc.), sino que prevé y provee todo lo que es necesario para que la conducta de los seres humanos alcance su fin, es decir: las virtudes que perfeccionan a los individuos en orden a la naturaleza humana (virtudes naturales) y a la naturaleza divina participada (virtudes sobrenaturales), las leyes y los diversos tipos de gracias (mociones, inspiraciones) que son necesarias para tal objetivo.

---

<sup>966</sup> I-II, 91, 1; 93; De Veritate 5,1 ad 6; Pizzorni, R.M., *La “lex aeterna” come fondamento ultimo del diritto secondo s.Tommaso*, en: “Aquinas” (1961), pp. 57-109; Mausbach, *op.cit.*, t. 1, pp. 149-151.

<sup>967</sup> Dice San Agustín: “la ley eterna es la razón divina o la voluntad de Dios mandando conservar el orden natural, y prohibiendo quebrantarlo” (*Contra Faust.*, 22, 27).

<sup>968</sup> Cf. I-II, 93, 1.

<sup>969</sup> León XIII, Encíclica *Libertas*; DS 3247.

<sup>970</sup> Cf. Abbà, *op. cit.*, p. 259.

<sup>971</sup> Cf. I-II, 93, 1 ad 2

<sup>972</sup> “Dios gobierna todos los actos y movimientos de cada una de las creaturas” (I-II, 93, 1).

## 2. LAS PARTICIPACIONES DE LA LEY ETERNA

La ley eterna es la **fuerza** de las demás leyes. Lo afirma la Escritura, el Magisterio y la misma razón teológica<sup>973</sup>. Santo Tomás lo explica diciendo que en toda serie de motores subordinados entre sí, es necesario que la fuerza del segundo se derive de la fuerza del primero. Y como la ley eterna es la razón del gobierno (plan) en el supremo gobernante, se sigue que los planes de gobierno en los gobernantes inferiores se han de derivarse del plan original divino. Las demás son leyes subordinadas. Por lo tanto, la ley eterna es causa ejemplar, eficiente y arquetipo de todas las otras leyes.

La ley eterna se participa de diversos modos, ya sea por modo de conocimiento, ya sea por modo de principio motivo (inclinación)<sup>974</sup>. En el hombre se realizan ambos modos aunque de modo diverso; y según esto podemos considerar tres tipos de participación:

Una participación natural, en la que se dan ambos modos: una participación cognoscitiva (en cuanto todo hombre la conoce al conocer la ley natural), y una participación motiva (en cuanto todo hombre recibe del Creador la inclinación natural a la virtud)<sup>975</sup>.

A la anterior se añade una participación particular en los buenos, en cuanto el conocimiento natural es perfeccionado por el conocimiento de la fe y de la sabiduría; y a la inclinación a la virtud se añade la inclinación sobrenatural interior de la gracia y de las virtudes infusas.

En los malos la participación natural se encuentra deteriorada, en la medida en que está oscurecida la luz de la razón y debilitada la inclinación a la virtud por los hábitos viciosos.

## 3. COGNOSCIBILIDAD DE LA LEY ETERNA<sup>976</sup>

Sin embargo, la ley eterna no puede ser conocida directamente en sí misma por ninguna inteligencia creada, sino sólo por los bienaventurados que ven a Dios en su esencia.

De todos modos, tenemos de ella un conocimiento indirecto, a través de sus efectos. Particularmente la conocemos en dos participaciones especiales: ante todo se da a conocer en la razón natural, es decir en el reflejo que Dios ha hecho de ella en nosotros mismos, en el fondo de nuestra conciencia, bajo la forma del dictado interior de la ley natural<sup>977</sup>; en segundo lugar, en las indicaciones morales positivamente reveladas en la Ley Antigua y nueva.

## IV. LA LEY NATURAL<sup>978</sup>

### 1. EXISTENCIA Y NOCIÓN

---

<sup>973</sup> I-II, 93,3. Prov. 8,15: “Por mí los legisladores decretan cosas justas”; Rom 13: “Toda autoridad viene de Dios”; León XIII: “Debe comprenderse que la fuerza obligatoria de las leyes humanas emana de la ley eterna y que no sanciona nada que no esté contenido en ella como en principio de todo derecho” (*Libertas*, DS 3249). El Concilio Vaticano II dice: “la norma suprema de la vida humana es la propia ley divina, eterna, objetiva y universal, por la que Dios ordena, dirige y gobierna el mundo universo y los caminos de la comunidad humana según el designio de su sabiduría y de su amor” (DH, 3).

<sup>974</sup> Cf. I-II, 93, 6.

<sup>975</sup> “Dios hace partícipe al hombre de esta su ley, de tal manera que el hombre, por suave disposición de la Divina Providencia, pueda conocer cada vez más la verdad inmutable” (DH, 3).

<sup>976</sup> Cf. I-II, 93,2; 19, 4 ad 3.

<sup>977</sup> “El hombre percibe y reconoce por medio de su conciencia los dictámenes de la ley divina” (DH, 3).

<sup>978</sup> I-II, 94; Farrel, Patrick, *Sources of St. Thomas concept of natural Law*, en: “The Thomist”, XX (1957), pp. 237-294; Maggiore, G, *Lex naturalis e ius naturale in San Tommaso di Aquino*, en: “Archivio di Filosofia”, 1933, 131 ss.; Composta, Dario, *Natura e ragione (studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Publicationes Pontificii Athenaei Salesiani, Pas-Verlag - Zürich, 1971; Finnis, John. *La ley natural, la moralidad objetiva y el Vaticano II*, en: May, W., *Principios de vida moral*, EIUNSA, Barcelona 1990, pp. 83-102; May, W. *La ley natural y la moralidad objetiva: una perspectiva tomista*, Ibid., pp. 103-124.

La existencia de una ley natural es postulada por la misma razón. En efecto, establecida la existencia de la ley eterna, o plan eterno de Dios sobre la creación, se sigue la existencia de cierta correlación en las creaturas mismas. Pues toda regla y medida se encuentra de un modo en el que regula y de otro en el que es regulado, pero en definitiva se encuentra en ambos<sup>979</sup>. También es atestiguada por la Revelación, al decir San Pablo de los paganos: “Cuando los gentiles, que no tienen ley, practican por naturaleza lo que manda la ley, no teniendo ley, son para sí mismos ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia con sus juicios contrapuestos que les acusan y también les defienden” (Rom 2,14-15). Sin embargo, se ve obligada a negar tal ley (o al menos su cognoscibilidad) quien acepte la doctrina protestante de la naturaleza corrupta<sup>980</sup>.

Se dice, entonces, que la ley natural es la misma ley eterna grabada en los seres dotados de razón<sup>981</sup>, o, como la define Santo Tomás: una **participación de la ley eterna en la creatura racional**<sup>982</sup>. Es lo que el Magisterio ha denominado como “teonomía participada”, decir, el ordenamiento divino de la creatura racional hacia su fin último, grabado en la naturaleza humana y percibido por la luz de la razón<sup>983</sup>.

Participación que conoce diversidad de grados: en las creaturas irracionales se presenta a modo de **inclinaciones naturales** hacia sus actos y fines propios; en el hombre, en cambio, además de este aspecto reviste otro más importante, y es la **luz natural de la inteligencia** que le permite descubrir e interpretar tales fines y moverse a sí mismo hacia ellas. Esto es lo que el Aquinate denomina *participación de la providencia divina*<sup>984</sup>: Dios convierte al hombre en providencia particular para sí y para sus semejantes inmediatos. El Concilio Vaticano II la describe diciendo: “En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente”<sup>985</sup>.

Se trata, por tanto, de una **ley divina**, porque ha sido querida y promulgada directamente por Dios; se llama natural no contraponiéndola a la ley sobrenatural, sino por oposición a la ley positiva (divina o humana). Su nombre propio es “ley divina natural”.

Es verdaderamente una ley natural. Ante todo, porque no impone sino cosas que están dentro de la naturaleza humana razonable, mandadas porque son buenas en sí mismas (la veracidad, el amor de Dios), o prohibidas porque son malas en sí mismas (como la blasfemia, la mentira). En segundo lugar, porque es conocida por la luz interior de nuestra razón, independientemente de toda ciencia adquirida, de toda ley positiva. Tal luz nos permite distinguir entre el bien y el mal por comparación de nuestras inclinaciones hacia sus fines propios. Es por eso que, a través de ella puede establecerse el fundamento para determinar la moralidad objetiva universal de las acciones humanas.

---

<sup>979</sup> Se pueden aducir otros argumentos de razón secundarios respecto de éste. Así, demuestra la existencia de una ley natural ante todo, la convicción universal (incluidos los pueblos paganos) de un deber moral y de la posibilidad del conocimiento y discernimiento del bien y del mal; también el absurdo a que llevaría la negación de una ley de la naturaleza: todas las opiniones morales sería admisibles, por tanto, los vicios podrían ser virtudes y las virtudes vicios, según las diversas concepciones arbitrarias de los hombres.

<sup>980</sup> Cf. Mausbach, *op. cit.*, t. 1, p. 154.

<sup>981</sup> “La ley natural -dice la Encíclica *Veritatis Splendor*- está escrita y grabada en el ánimo de todos los hombres y de cada hombre, ya que no es otra cosa que la misma razón humana que nos manda hacer el bien y nos intima a no pecar... La ley natural es la misma ley eterna, ínsita en los seres dotados de razón que los inclina al acto y al fin que les conviene; es la misma razón eterna del Creador y gobernador del universo” (VS, 44).

<sup>982</sup> *Participatio legis aeternae in rationali creatura* (I-II, 94, 2).

<sup>983</sup> El término “teonomía participada” aparece en la Enc. *Veritatis Splendor*: “Algunos hablan justamente de teonomía, o de teonomía participada, porque la libre obediencia del hombre a la ley de Dios implica efectivamente que la razón y la voluntad humana participan de la sabiduría y de la providencia de Dios” (VS, 41).

<sup>984</sup> Cf. I-II, 91,2

<sup>985</sup> GS, 16. Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1954.

La promulgación de la misma ha sido hecha en el momento de la creación<sup>986</sup>. La razón es capaz de leer en su propia naturaleza el fin para el que ha sido creada y que, en relación con éste, todos los demás seres no son sino medios o fines mediatizados por los que se llega al fin. Esta promulgación inicial se continúa por el acto divino creador de las almas y por el acto de la generación corporal. Por tanto, el momento en el que cada hombre, llegando al uso de su razón, reconoce que tiene un fin último y una causa eficiente de la que siempre depende, se verifica la intimación individual que aplica a cada uno la promulgación general<sup>987</sup>.

## 2. CONTENIDO: LOS PRECEPTOS DE LA LEY NATURAL<sup>988</sup>

La ley natural regula el obrar del hombre mediante orientaciones que tienen carácter de preceptivas. Tales preceptos constituyen el contenido de la ley natural. Por su misma naturaleza, la ley natural no crea en abstracto y *a priori* tales normas sino que se limita a formularlas partiendo de un orden objetivo de valores que descubre en la misma naturaleza.

Santo Tomás plantea el contenido de la ley natural estableciendo una serie de preceptos paralelos a los principios del orden especulativo. Así, en el orden moral también tendremos un primer principio supremo del que se derivan algunas conclusiones inmediatas, de las que, a su vez, se deducirán todos los demás (conclusiones remotas).

### 1) El precepto fundamental

Así como en el orden especulativo la vida de la inteligencia está dominada por el conocimiento fundamental del ente y de los principios que inmediatamente se derivan de esta percepción (el principio de no contradicción), del mismo modo, en el orden práctico lo primero es aquello que se funda sobre el “bien”, que es la noción más universal desde el punto de vista ético. El bien se presenta como aquello que todos los seres apetecen. De manera consecuente el primer precepto será lo que capta con evidencia la *sindéresis*: que se debe obrar el bien y evitar el mal. A veces reviste otras formulaciones (por ejemplo, “observa el orden del ser”, “cumple siempre tu deber”, etc.), pero éstas no son más que formulaciones derivadas o equivalentes de aquel primer principio, sobre el cual se fundan todos los demás, en cuanto todas las cosas que deban hacerse o evitarse, tendrán carácter de preceptos de ley natural en cuanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos<sup>989</sup>.

Debemos aclarar, sin embargo, que bajo la influencia de las morales de la obligación de raigambre kantiana, la ética de los últimos siglos ha interpretado en este principio fundamental sólo como una manifestación de una obligación fundamental. Ahora bien, sin quitar el aspecto de verdad que esto encierra, hemos de decir que para Santo Tomás tiene, en realidad, una portada diversa. Para él, el sentido de la obligación no es lo primero en orden moral (como sí lo es, en cambio, para Kant), sino que éste se funda a su vez sobre la inclinación natural a la verdad y al bien, es decir, sobre la atracción natural que el bien y la verdad ejercen sobre la inteligencia y la voluntad. En este sentido, el principio arriba sentado tiene el significado de que todo hombre desea espontáneamente el bien o lo que a él le

---

<sup>986</sup> Cf. Molien A., *Lois*, DTC, IX, 1, col.871-891.

<sup>987</sup> “A este respecto, comentando un versículo del Salmo 4, afirma santo Tomás: “El Salmista, después de haber dicho: ‘sacrificad un sacrificio de justicia’(Sal 4,6), añade, para los que preguntan cuáles son las obras de justicia: ‘Muchos dicen: ¿Quién nos mostrará el bien?’; y, respondiendo a esta pregunta, dice: ‘La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes’, como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno y lo malo tal es el fin de la ley natural, no fuese otra cosa que la luz divina impresa en nosotros”. De esto se deduce el motivo por el cual esta ley se llama ley natural: no por relación a la naturaleza de los seres irracionales, sino porque la razón que la promulga es propia de la naturaleza humana” (VS, 42).

<sup>988</sup> Cf. I-II, 94, 2-3; Pinckaers, *Les sources...*, op. cit., pp. 400-467; Soria, *op.cit.*, pp.113-123.

<sup>989</sup> Cf. I-II, 94, 2.

aparece como bien, y huye de lo que ante él aparece como mal. Así, el bien no es puesto sólo como lo “obligatorio” para el hombre, sino como el término de su inclinación natural y espontánea.

## 2) Los primeros preceptos o conclusiones inmediatas

Ahora bien, es necesario precisar este precepto fundamental para que pueda llevar su luz a los valores más concretos de la vida humana. La razón práctica perfeccionada por la *sindéresis* y por el hábito espontáneo de la moral (no necesariamente de la ciencia moral) a partir de la experiencia moral abstrae las primeras conclusiones morales de las inclinaciones primarias de nuestra naturaleza hacia sus fines fundamentales. Santo Tomás parte, por tanto, del análisis de las tendencias innatas de la naturaleza humana, ya que cada tendencia revela una especie particular de bien que la naturaleza presenta como exigencia de su perfección.

En este sentido, el Aquinate distingue tres niveles de tendencias fundamentales del hombre: la que le corresponde como sustancia (género remoto del ser humano), la que le corresponde como animal (género próximo) y la que le corresponde como racional (diferencia específica). Ésta última, a su vez revela dos facetas complementarias: los bienes que lo perfeccionarán como individuo espiritual, y los que lo perfeccionarán como ser social.

A partir de estas tendencias y de sus bienes finalizantes la razón elaborará los principios preceptos éticos (o primeras conclusiones) de la ley natural. En términos generales, tales bienes coinciden con los bienes tutelados por los mandamientos del Decálogo, y por tanto, los primeros preceptos coinciden con dichos mandamientos<sup>990</sup>.

**(a) La inclinación a la conservación en el ser.** La primera de las inclinaciones tiene como término el bien del propio ser, es decir, su conservación. Es una inclinación que procede de nuestra cualidad de sustancias y produce en nosotros el deseo de vivir. Esta inclinación natural funda, por ejemplo, el derecho de legítima defensa y, correlativamente la prohibición del asesinato del inocente. Al mismo tiempo es la fuente directa del amor espontáneo y natural de sí mismo; forma en nosotros el amor hacia los bienes naturales, como la vida y la salud; nos inclina a buscar todo lo que es útil para nuestra subsistencia: el alimento, el vestido, la habitación; nos inclina a la acción y también al necesario reposo. Esta inclinación se desarrolla y fortifica por medio de algunas virtudes naturales, de modo particular la esperanza y la fortaleza.

**(b) La inclinación sexual y familiar.** La segunda inclinación se deriva de la dimensión animal del hombre. Es la inclinación a la perpetuación de la especie, o más exactamente la inclinación sexual al amor entre el hombre y la mujer y a la afección entre los padres y los hijos. Funda el derecho al matrimonio así como el deber de asumir responsablemente las obligaciones conexas y complementarias: el don de la transmisión de la vida, el mutuo sostén, la educación de los hijos que son fruto de esta inclinación, el deber de respetar el matrimonio ajeno. Del análisis de esta inclinación pueden colegirse las falsas formas de sexualidad: la homosexualidad, el autoerotismo, la heterosexualidad deliberadamente infecunda, la heterosexualidad inestable. Esta inclinación es perfeccionada naturalmente por la virtud de la castidad que asegura el señorío sobre la propia sexualidad en vista del crecimiento natural, espiritual y familiar.

**(c) La inclinación al conocimiento de la verdad.** La tercera inclinación corresponde a la naturaleza espiritual del hombre, y es la inclinación al conocimiento de la verdad. Esta tendencia es tan natural al hombre que es como constitutiva de su inteligencia. El amor de la verdad es el deseo más

---

<sup>990</sup> Cf. I-II, 100, 2; Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1955. La Encíclica *Veritatis Splendor* dice: “Tal “ordenabilidad” [de los actos humanos] es aprehendida por la razón en el mismo ser del hombre, considerado en su verdad integral, y, por tanto, en sus inclinaciones naturales, en sus dinamisismos y sus finalidades, que también tienen siempre una dimensión espiritual: estos son exactamente los contenidos de la ley natural y, por consiguiente, el conjunto ordenado de los “bienes para la persona” que se ponen al servicio del “bien de la persona”, del bien que es ella misma y su perfección. Estos son los bienes tutelados por los mandamientos, los cuales, según Santo Tomás, contienen toda la ley natural” (VS, 79; cf. también, nn° 13, 97).



propriadamente humano y está en el origen de toda ciencia. Funda el derecho natural de cada hombre a recibir lo que le es necesario para desarrollar su inteligencia, es decir, el derecho a la instrucción. Pero, por otro lado, también impone el deber fundamental de buscar la verdad y de cultivar la inteligencia, especialmente en el dominio de la moral y de la verdad fundamental que es la verdad sobre Dios<sup>991</sup>.

**(d) La inclinación a la vida en sociedad.** La misma dimensión espiritual del hombre da origen a otra tendencia complementaria de la anterior, y es la inclinación a la vida en sociedad. Ya Aristóteles calificaba al hombre como animal social y político. Esta inclinación se basa tanto en motivos de orden material (la imposibilidad del individuo para subsistir por sí sólo) cuanto en razones espirituales (la inclinación y necesidad de la amistad, del afecto y del amor humano). Esta inclinación fundamenta todos los derechos sociales y pone límites a una libertad concebida arbitrariamente; así por ejemplo, de esta inclinación puede establecerse la antinaturalidad de la mentira, del robo, de la injusta distribución de los bienes naturales, etc. La virtud de la justicia perfecciona y salvaguarda correctamente esta natural inclinación del hombre.

### **3) Los preceptos segundos o conclusiones remotas de la ley natural**

Junto al precepto fundamental de la sindéresis y a los primeros preceptos de la ley natural, ésta contiene otros más concretos que no tienen ya la evidencia inmediata de los anteriores, sino que son fruto de un razonamiento generalmente científico<sup>992</sup>. Estos constituyen lo que algunos llaman con diversos nombres: derecho natural aplicado, o especial, o segundo, o derivado. Por ejemplo, pertenece a este nivel de principios la ilicitud de la venganza privada, la indisolubilidad del matrimonio<sup>993</sup>, etc.

## **3. PROPIEDADES DE LA LEY NATURAL**

Las propiedades que suelen enumerarse como pertenecientes a la ley natural son tres: universalidad, inmutabilidad, indispensabilidad.

### **1) Universalidad**

La ley natural es válida para todos los hombres<sup>994</sup>. Necesariamente niega esta verdad todo relativismo cultural o geográfico que sostenga que los principios fundamentales de la ética dependen exclusivamente de elementos culturales; como consecuencia todo código ético estaría circunscrito a una determinada cultura, educación o región.

Hay que distinguir, en cambio, lo que fundamenta el valor objetivo de la ley natural y su posible desconocimiento por parte de algunos hombres.

La ley natural es válida porque se deduce, como ya hemos indicado, a partir de las inclinaciones naturales del hombre. Habiendo unidad esencial en el género humano, los preceptos han de ser necesariamente universales. El hombre, con las estructuras fundamentales de su naturaleza, es la medida, condición y base de toda cultura<sup>995</sup>.

---

<sup>991</sup> “Por su propia dignidad, todos los hombres, en cuanto son personas, esto es, dotados de inteligencia y libre voluntad... se sienten movidos por su propia naturaleza y por obligación moral a buscar la verdad, en primer lugar la que corresponde a la religión. También están obligados a adherirse a la verdad, una vez conocida, y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad” (*Dignitatis humanae*, n° 2).

<sup>992</sup> Escribe Santo Tomás: “Otros hay que se imponen después de atenta consideración de los sabios, y estos son de ley natural, pero tales que necesitan de aquella disciplina con que los sabios instruyen a los rudos” (I-II, 100, 1).

<sup>993</sup> Cf. Santo Tomás, Suppl. q. 65.

<sup>994</sup> Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, nn° 1956; 2261.

<sup>995</sup> “No se puede negar que el hombre existe siempre en una cultura concreta, pero tampoco se puede negar que el hombre no se agota en esta misma cultura. Por otra parte, el progreso mismo de las culturas demuestra que en el hombre existe algo que las trasciende. Este “algo” es precisamente la naturaleza del hombre: precisamente esta naturaleza es la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionero de ninguna de sus culturas, sino que defienda su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser. Poner en tela de juicio los elementos estructurales

Cabe, sin embargo, posibilidad de ignorancia por parte de algunos hombres respecto de algunos preceptos de la ley natural. En este sentido debemos distinguir entre los distintos niveles:

(a) Sobre el precepto universalísimo no cabe ignorancia alguna por su intrínseca evidencia.

(b) Sobre los primeros preceptos cabe la posibilidad de ignorar alguno, aunque no durante mucho tiempo; esto se agrava en la situación real del hombre caído. En cambio, es imposible ignorarlos todos en conjunto.

(c) Finalmente, sobre las conclusiones remotas caben mayores probabilidades de ignorancia inculpable, de oscurecimiento de la razón debido al pecado y de error en el procedimiento del razonamiento práctico.

Todo esto postula la necesidad moral de la gracia y la revelación para que las verdades religiosas y morales sean conocidas de todos y sin dificultad, con una firme certeza y sin mezcla de error<sup>996</sup>.

## 2) Inmutabilidad

La ley natural es, en segundo lugar, inmutable, es decir, que permanece a través de las variaciones de la historia; subsiste bajo el flujo de ideas y costumbres y sostiene su progreso<sup>997</sup>. Se opone a esta verdad todo relativismo histórico o evolucionismo ético que sostiene que la moralidad está sujeta a un cambio constante.

La inmutabilidad aquí propuesta se entiende en un doble sentido: ausencia de mutabilidad en sí misma (inmutabilidad objetiva) y ausencia de mutabilidad en la persona (inmutabilidad subjetiva).

Respecto a la inmutabilidad objetiva, la ley natural admite evidentemente un cierto cambio cuantitativo, a saber, la mayor declaración de los preceptos ya contenidos en ella; pero esto no significa una auténtica mutación sino una mayor concreción de sus preceptos. Evidentemente, no admite un cambio sustractivo. Puede suceder, sin embargo que, sin que la ley se altere, simplemente no se aplique en cierto caso por la presencia de algún impedimento.

En cuanto a la inmutabilidad subjetiva, hemos de decir que la ley natural es inmutable e indeleble en el corazón del hombre, del mismo modo que lo es la naturaleza. Las variaciones y obstrucciones que se hayan podido comprobar en algunos pueblos, pueden afectar (y a veces muy ampliamente) a los preceptos **secundarios**, tratándose siempre de una regresión por debajo del nivel moral humano. Pero en sus exigencias primeras, la ley natural no podría desaparecer sino desapareciendo la razón misma.

## 3) La inexcusabilidad e indispensabilidad

La ley natural no admite ninguna excepción propia. Santo Tomás admite sólo la posibilidad de la dispensa realizada por el mismo Dios, en cuanto autor de la naturaleza, de algún precepto del **derecho natural secundario** cuando lo exige un bien mayor, ya que éste salvaguarda sólo los fines secundarios de la naturaleza. Tal es el caso, por ejemplo, de la permisón en el Antiguo Testamento de la poligamia y del divorcio<sup>998</sup>. Pero nunca hay excepción ni dispensa de ningún precepto primario<sup>999</sup>; por eso, las

---

permanentes del hombre, relacionados también con la misma dimensión corpórea... entraría en conflicto con la experiencia común..." (VS, 53).

<sup>996</sup> Pío XII, *Humani generis*, DS 3876; Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1960.

<sup>997</sup> Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, nn° 1958; 2072.

<sup>998</sup> Santo Tomás interpreta de esta manera la permisón de la poligamia de los patriarcas y del libelo de repudio para los judíos (cf. S.Th., Supl. 65-67). En el caso del libelo de repudio el motivo grave era evitar el crimen de conjugicidio o uxoricidio, que los corazones duros de los judíos no hubieran dudado en perpetrar. Algunos Santos Padres (san Juan Crisóstomo, san Jerónimo, san Agustín) y el mismo Santo Tomás deducen que ésta es la dureza del corazón a la que se refiere Cristo, basándose en las palabras del mismo Deuteronomio (22,13): *si un hombre después de haber tomado mujer, le cobrare odio...* En el caso de la poligamia el motivo grave era la necesidad de la perpetuación del pueblo elegido en orden al culto al Dios verdadero.

<sup>999</sup> Por eso el Antiguo Testamento, mientras permite el libelo de repudio y la poligamia, condena el concubinato, porque éste contradice la ley natural en sus preceptos primarios: contradice el fin primario intentado por la naturaleza que es la perpetuación de la especie (cf. S.Th., Supl., 65,3-5).

aparentes excepciones que admite la moral en los casos de hurto y homicidio no son verdaderas excepciones de la ley natural, sino auténticas interpretaciones que responden a la verdadera idea de la ley<sup>1000</sup>.

## V. LA LEY DIVINA POSITIVA ANTIGUA<sup>1001</sup>

El término “ley divina positiva” se usa para designar la libre intervención de Dios en la Historia llamando a la humanidad a participar de su propia vida, de su bienaventuranza, del orden sobrenatural. Es el conjunto de disposiciones reguladoras por las cuales Dios eleva al hombre a un fin sobrenatural y organiza toda la economía de los medios por los cuales habrá de alcanzarlo. Designa, por tanto, las intervenciones de Dios en la Historia de los hombres revelando un plan de vida religioso, social, cultural y moral para que los hombres se encaminen hacia la posesión de la Bienaventuranza.

San Agustín divide la historia en tres etapas: antes de la Ley, bajo la Ley y bajo la Gracia (*ante legem, sub lege, sub gratia*). En la **primera**, (que es la historia preabrahámica, continuada en el paganismo) la única norma era la ley natural. En la **segunda** regía la economía revelada en el Antiguo Testamento. En la **última**, la norma será la vía de salvación instituida por Cristo.

¿Por qué añadir a la ley natural, inscrita en el corazón de todo hombre, una ley positiva o revelada? La razón principal es la existencia de un fin sobrenatural al que Dios destina gratuitamente al hombre. La ley no es otra cosa que la orden dada a los agentes inteligentes y libres de alcanzar el fin y usar los medios necesarios para su cumplimiento; por tanto, supuesta esta nueva finalidad se hace absolutamente indispensable que Dios la manifieste al hombre junto con los medios para obtenerla. Así se expresaba el Aquinate: “Para la orientación de nuestra vida era necesario, además de la ley natural y de la ley humana, una ley divina... Primero, porque el hombre mediante la ley es guiado en sus actos en orden al último fin. Ahora bien, si él estuviese solamente ordenado a un fin que no supera la capacidad de sus facultades humanas, no sería necesario una orientación de orden cognoscitivo superior a la ley natural y a la ley humana que de ella se deriva. Pero habiendo sido ordenado el hombre a la bienaventuranza eterna la cual sobrepasa, como hemos visto, las capacidades naturales del hombre, era necesario que éste fuese dirigido a su fin, no sólo por una ley natural y humana, sino por una ley dada expresamente por Dios”<sup>1002</sup>.

A ésta se añade una razón secundaria, y es que el oscurecimiento introducido por el pecado original hacía conveniente, e incluso moralmente necesaria, la revelación de una ley positiva que ayudase no sólo a practicar sino también a descubrir en su integridad y plenitud la misma ley natural.

### 1. LA LEY ANTIGUA EN GENERAL

#### 1) Esencia de la Ley Antigua<sup>1003</sup>

La Ley Antigua es el primer estado de la ley revelada<sup>1004</sup>. Ya hemos dicho que son todas las normas reveladas por las cuales Dios ha indicado a su pueblo el camino de la justicia. “Dios –escribe el Concilio Vaticano II– ...queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó... personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio. Después de su caída alentó en ellos la esperanza de la salvación, con la promesa de la redención, y tuvo incesante cuidado del género

---

<sup>1000</sup> Así, por ejemplo, “no matarás” debe interpretarse adecuadamente como “no cometerás un homicidio injusto”; por tanto, no es excepción a este precepto la licitud de la legítima defensa. Lo mismo se diga de la aparente contradicción entre el precepto de “no robar” y la licitud del uso de los bienes ajenos en caso de extrema necesidad.

<sup>1001</sup> Cf. I-II, 98-105.

<sup>1002</sup> I-II, 91, 4; cf. I, 1, 1; Ad Gal c.3, lect. 7.

<sup>1003</sup> Cf. I-II, 98;

<sup>1004</sup> Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1962.

humano, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras. En su tiempo llamó a Abraham para hacerlo padre de un gran pueblo, al que luego instruyó por los Patriarcas, por Moisés y por los Profetas para que lo reconocieran Dios único, vivo y verdadero, Padre providente y justo juez, y para que esperaran al Salvador prometido, y de esta forma, a través de los siglos, fue preparando el camino del Evangelio”<sup>1005</sup>.

#### (a) La interpretación gnóstica de la Ley Antigua

El maniqueísmo, con una interpretación gnóstica de la historia, enfrentó dialécticamente las leyes antigua y nueva, considerando la primera como mala. Más tarde Lutero se hizo deudor de una visión análoga y, a partir de él, el protestantismo ha mantenido este concepto gnóstico de la ley. Esto se explica por cuanto la clave hermenéutica de la interpretación luterana de la ley es la situación pecadora del hombre<sup>1006</sup>; de este modo el discurso sobre la ley se revoluciona: ésta ya no tiene como fin revelar la voluntad de Dios, sino **acusar** al hombre de su radical estado de pecado y de su tendencia a la autojustificación<sup>1007</sup>. Con tales conceptos Lutero se colocó en la línea de Marción, quien hacía de la dialéctica oposición entre Antiguo y Nuevo Testamento uno de los puntos capitales de su doctrina<sup>1008</sup>.

#### (b) La bondad de la Ley Antigua

La tradición católica ha defendido, contra el gnosticismo primero y contra el pesimismo luterano después, dos dimensiones de la Ley Antigua: la esencial **bondad** y su **imperfección**.

La Ley Antigua era **buena** porque venía de Dios y tenía como fin el preparar el advenimiento de Cristo<sup>1009</sup>. Esa bondad también se evidencia en su conformidad con la recta razón ya que reprimía lo que a la razón se opone (como la codicia de los bienes ajenos, el homicidio, la blasfemia, etc.). Y si bien sus ritos no conferían la gracia, sin embargo, traducían la fe en el Cristo venidero, oscuramente presentado en las figuras rituales; y presuponían, según el Aquinate, la **fe** que les daba valor y en virtud de la cual se les confería la gracia (y no por el rito en sí mismo). Se trataba, como es evidente, de una economía provisoria, que miraba hacia un evento futuro que debía llevarla a plenitud. Santo Tomás explica este misterio de la gracia “preactuante” diciendo que la fe produce una **presencia intencional** del objeto que es causa eficiente de la gracia; une, por tanto, el alma con la causa de la gracia (el misterio de Cristo). De este modo, bajo la economía de la Ley Antigua, los misterios de Cristo, hechos presentes en el alma por medio del acto aprehensivo de la fe, justificaban a los creyentes<sup>1010</sup>.

#### (c) La mortificidad de la Ley Antigua

A pesar de esto, la Ley Antigua encerraba una cierta **ambigüedad**. San Pablo afirma, por ejemplo, que “la ley fue dada para que sobreabundase el delito”<sup>1011</sup>; “las pasiones de los pecados, vigorizadas

---

<sup>1005</sup> Dei Verbum, 3.

<sup>1006</sup> Cf. para los siguientes conceptos sobre el pensamiento luterano en torno a la ley: Caffarra, Carlo, *La prassi cristiana nella teologia del 20° secolo*, Cittadella Editrice, Assisi, 1976, pp. 8 ss.

<sup>1007</sup> De aquí, sigue notando Caffarra, que en esta perspectiva la experiencia ética se convierte en una experiencia de laceración interior y de división porque ella es el lugar en el que el hombre se experimenta como un ser separado de su deber-ser. Se sigue asimismo que la liberación o salvación del hombre incluirá, en un modo esencial, la liberación de la moral. La ley es dada por Dios al hombre con la intención de acusar al hombre conduciéndolo a la desesperación sin salida; la ley no está destinada tanto a proponer las vías rectas del obrar cuanto a revelar al hombre su “corazón malvado” y ayudar a que éste experimente la justificación como obra de sólo Dios.

<sup>1008</sup> Cf. Galli, A., *La legge divina o rivelata*, en: Sacra Doctrina I (1987), pp. 27-31. El autor cita como obra fundamental sobre Marción el estudio de Harnack: *Das Evangelium von freuden Gott*, Leipzig, 1924; y A. Nygren: *Eros e Agape*, Bologna, 1971, pp. 308-340. La obra de Marción se titulaba “Las antítesis”, donde oponía el Demiurgo creador y legislador al Dios supremo que nos redime en Cristo y nos introduce en el reino de la libertad librándonos de la esclavitud de la ley. La ley, en efecto, es para Marción obra del Demiurgo creador el cual, mediante los mandamientos, tiene al hombre esclavizado bajo su dominio.

<sup>1009</sup> Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1963.

<sup>1010</sup> “Los antiguos padres tenían la fe respecto de la pasión futura de Cristo, la cual, en cuanto presente en la aprehensión del alma, podía justificar” (III, 62, 6).

<sup>1011</sup> Rom 5,20.

por la Ley, obraban en nuestros miembros y daban frutos de muerte<sup>1012</sup>, etc. Estos textos no pueden interpretarse en el sentido de que la finalidad de la ley sea la abundancia del pecado, pues es lo mismo que afirmar la maldad de la ley (ya que lo que tiene un fin malo es, ello mismo, malo<sup>1013</sup>).

Santo Tomás explica estas afirmaciones atribuyendo a la ley una **mortificidad solamente ocasional**<sup>1014</sup>. La ley no es mala porque no enseña a obrar el pecado<sup>1015</sup>; sin embargo lo notifica sin quitarlo. La ley, por tanto, no es efectiva respecto del pecado ni contra él (no lo causa directamente pero tampoco lo quita). Es más, la ley da a conocer una dimensión teológica del pecado, ya que si desde el punto de vista natural el pecado puede ser comprendido en cuanto **deshonesto y contrario a la razón**, la ley revela además su naturaleza de ofensa divina y el reato de pena que conlleva<sup>1016</sup>.

Por eso San Pablo añade inmediatamente que la ley es santa<sup>1017</sup> y por tanto, no puede atribuírsele ningún carácter mortífero<sup>1018</sup>. Se sigue que la mortificidad debe provenir del mismo pecado que toma ocasión de la ley: “Dice por tanto que **el pecado, tomando ocasión del precepto**, es decir de la ley que prohíbe el pecado, **ha obrado en mí toda concupiscencia**”<sup>1019</sup>.

## 2) Finalidad de la Ley Antigua

Lo dicho nos exige postular cuál fue la finalidad de la Ley Antigua en los planes de Dios. Podemos distinguir dos finalidades subordinadas entre sí.

### (a) Finalidad inmediata

Ante todo, como toda ley, también la antigua, se ordenaba a hacer buenos a los súbditos que estaban sujetos a ella. Esto lo hacía ya cohibiendo del pecado a los imperfectos, ya alentando y guiando a los buenos, ya castigando a los culpables<sup>1020</sup>.

### (b) Finalidad providencial de la Ley Antigua

Pero la **finalidad** última de la Ley Antigua, como hemos ya señalado de pasada, era preparar el advenimiento del Mesías: “la Ley Antigua ordenaba a los hombres hacia Cristo”; “la ley fue nuestro pedagogo hacia Cristo”<sup>1021</sup>. Esta preparación la desempeñaba bajo dos títulos: el testimonio y la disposición.

---

<sup>1012</sup> Rom 7,5.

<sup>1013</sup> Cf. Ad Rom., V, VI, n° 451.

<sup>1014</sup> Cf. Ad Rom., VII, I, n° 531.

<sup>1015</sup> Cf. Ibid., VII, II, n° 535

<sup>1016</sup> “Sin la ley el pecado podía conocerse en cuanto tiene razón de deshonesto, es decir, como algo contra la razón, pero no en cuanto comporta una ofensa divina; porque por la ley dada por Dios (en cuanto ella prohíbe y manda castigar) se manifiesta al hombre que los pecados humanos desagradan a Dios” (Ibid., n° 536). Insiste más adelante: “... El pecado no se conocería sino por la ley, en cuanto al reato de pena y la ofensa a Dios” (Ibid., n° 537).

<sup>1017</sup> Cf. Rom 7,12.14.16.

<sup>1018</sup> “Aquello que es por sí bueno y vivificador, no puede ser causa del mal y de la muerte, según lo que se dice en Mt 7,18: *El árbol bueno no puede dar frutos malos*” Ad Rom., VII, II, n° 552).

<sup>1019</sup> Ad Rom., VII, II, n° 541. Nota el Aquinate que con mucha sutileza el Apóstol no dice que la ley diese ocasión de pecar, porque lo que da ocasión escandaliza y consecuentemente peca. Dice por eso que el pecado toma ocasión de la ley para empujar al pecado. Por lo tanto, la ley obró rectamente prohibiendo el pecado y no dió ocasión para pecar; es el hombre, quien, por el contrario, toma ocasión de la ley para cometer su pecado.

<sup>1020</sup> Añade Santo Tomás que esta finalidad la alcanzaba de modo diverso según las tres clases de hombres en que se dividía el pueblo judío. 1° Para los duros, o sea los pecadores y rebeldes, la ley cumplía la función de flagelo, tanto con sus preceptos morales (a cuya observancia estaban obligados por la amenaza del castigo) cuanto por medio de los ceremoniales, los cuales fueron multiplicados de modo tal que, por su abundancia, no agregasen culto alguno a dioses ajenos. 2° Para los proficientes o mediocres la ley debía hacer, en cambio, de pedagogo, tanto respecto de los preceptos ceremoniales, cuanto respecto de los morales que promovían la justicia. 3° Finalmente para los perfectos los preceptos ceremoniales servían de signo y figura de la Nueva Ley; los morales, en cambio, como consuelo (Cf. Ad Rom., V, VI, n° 463).

<sup>1021</sup> “Lex paedagogus noster fuit in Christo” (Gal 3,24); Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1964.

Ante todo, la Ley Antigua **daba testimonio** de Cristo. Testimonio doble: a través de la **profecía directa** en torno a la persona del Mesías y a las circunstancias de su venida y obra redentora; y a través de la **prefiguración** o **profecía velada** contenida en los ritos y hechos del pueblo judío. El mismo Jesucristo apela a este testimonio de la ley en repetidas ocasiones: “*Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la ley, en los salmos y en los profetas acerca de Mí*”<sup>1022</sup>; “*Si creyereis a Moisés, creeríais también en Mí, pues de Mí escribió él*”<sup>1023</sup>.

En segundo lugar, la Ley Antigua **disponía** al pueblo elegido haciéndolo santo para que pudiese recibir dignamente en su seno el cumplimiento de las profecías mesiánicas, ya sea alejándolo de los cultos idolátricos, ya sea haciéndole practicar el culto verdadero.

## 2. CONTENIDO: LOS PRECEPTOS DE LA LEY ANTIGUA<sup>1024</sup>

El contenido de la Ley Antigua era un basto conjunto de preceptos indiferenciados entre sí desde el punto de vista de la autoridad última que los había proclamado, ya que todos en definitiva venían de Dios. Se distinguían, sin embargo, por los objetos o los actos que regulaban.

### 1) Los preceptos morales<sup>1025</sup>

La ley moral del Antiguo Testamento coincide sustancialmente con la ley natural<sup>1026</sup>. Esta ley se resume singularmente en el Decálogo<sup>1027</sup>. De todos modos el Decálogo, codificando las principales normas naturales, es obra de una formulación positiva y reveladora de Dios. Por tanto, a partir de la manifestación hecha por Dios a Moisés, goza de una doble universalidad y fuerza: la de la ley natural que manifiesta y la de la revelación divina. En cuanto a la determinación del sábado como día festivo en el tercer mandamiento y la prohibición de fabricar imágenes en el primero, son determinaciones ceremoniales que concretizan los correspondientes preceptos naturales del culto de Dios y de la adoración de Dios<sup>1028</sup>.

La razón de que los preceptos naturales estuviesen contenidos en la ley positiva antigua radica en que la ley divina no sólo debía proveer al hombre en aquello a lo que su razón no alcanza, sino también respecto de aquello en lo que la razón encuentra un impedimento, a pesar de que pertenezca a la naturaleza y no al orden sobrenatural. Por el pecado, la razón del hombre estaba no sólo debilitada para alcanzar su objeto moral proporcionado, sino incluso oscurecida hasta tal punto que en ciertas obras particulares, llegó a postular como lícito lo que pecaminoso. Esto funda suficientemente la conveniencia de la revelación positiva de verdades morales naturales.

### 2) Los preceptos ceremoniales<sup>1029</sup>

La ley cultural o ceremonial del Antiguo Testamento representa el conjunto de determinaciones sobre el modo de practicar ciertos preceptos morales (concretamente los que mandan rendir culto a Dios) y precisiones rituales de la ley moral.

Completan el fin propio de la ley divina que es ordenar a los hombres respecto de Dios. Para dirigir los hombres a Dios no basta con ordenar los actos internos, sino que también es necesario hacer lo propio con los actos externos que manifiestan o profesan el servicio divino, o sea el culto.

---

<sup>1022</sup> Lc 24,24.

<sup>1023</sup> Jn 5,46.

<sup>1024</sup> Cf. I-II, 99-105.

<sup>1025</sup> Cf. I-II, 99, 1; 100, 1-12.

<sup>1026</sup> Cf. I-II, 100, 1.

<sup>1027</sup> Cf. Dt 5,6 ss; Ex 20,1 ss. Cf. I-II, 100, 3-8.

<sup>1028</sup> Cf. Mausbach, *op. cit.*, t. 1, p. 166.

<sup>1029</sup> Cf. I-II, 99, 3; 101-103.

Además de este principio general, todos los actos rituales del Antiguo Testamento tenía, como ya hemos dicho, una función figurativa respecto de Cristo.

### 3) Los preceptos judiciales<sup>1030</sup>

La ley judicial era la ley civil estatal del pueblo de Israel. Mientras en los demás pueblos la ley civil era dictada por una autoridad humana, en el pueblo elegido también esta legislación pertenecía a la ley positiva divina.

Contiene en sí aplicaciones de la ley natural, pero éstas se hallan en el Antiguo Testamento al servicio del destino sobrenatural de Israel. La ley judicial es una defensa externa de la religión revelada, una barrera contra el paganismo dada a un pueblo imperfecto. De ahí su singular dureza en algunas prescripciones y castigos. Además hay que tener en cuenta que si bien se fundamenta sobre la ley natural, también aceptó elementos históricos de otros pueblos, en la medida en que éstos no fueran contrarios a la ley natural; no quita, sin embargo, que fueran imperfectos.

### 3. CESE DE LA LEY ANTIGUA<sup>1031</sup>

¿Cuándo cesó la Ley Antigua? La ley del Antiguo Testamento terminó con la entrada en vigor de la ley de Cristo. Sin embargo, en esto hay que hacer cierta distinción, pues los preceptos contenidos en la Ley Antigua son de carácter muy diferente entre sí.

Los preceptos morales no contienen en sí ninguna limitación; razón por la cual no caducan en ningún momento. Son preceptos “vivificantes”.

Los preceptos ceremoniales tienen razón de ser sólo como normas preparatorias y figurativas; por tanto, pierden todo su valor con la llegada de Cristo. Las palabras de Nuestro Señor: “No he venido a destruir la ley, sino a darle cumplimiento”<sup>1032</sup>, deben entenderse literalmente, es decir: con su llegada y el desarrollo de su vida, pasión, muerte y resurrección, la verdad de las profecías y de las figuras alcanza cumplimiento total. Jesucristo no destruye en cuanto su obra es la realización de lo contenido en la Ley Antigua. Pero la Ley Antigua ceremonial ya no tiene razón de ser puesta que llegada la verdad plena no puede volverse a profesar la verdad parcial o velada. Por esta razón los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua son, después de Cristo, “lex mortua et mortifera”: ley muerta y mortal.

Los preceptos judiciales, si bien estaban ligados a un contexto histórico y a unas exigencias morales y religiosas determinadas, pueden en algunas cosas ser empleados en otros contextos históricos; al menos en cuanto legislación política; no, en cambio, en lo que también ellos tuviesen de figurativo de Cristo o de su Reino. Por eso se dice que estos son “lex mortua sed non mortifera”: ley muerta (caducada) pero no mortal (en cuanto su vigencia parcial no representa una apostasía de la verdad traída por Cristo).

El Concilio de Jerusalén expresó claramente el hecho de la anulación de la Ley Antigua<sup>1033</sup>; San Pablo expuso el fundamento de tal derogación en sus cartas a los Romanos y a los Gálatas<sup>1034</sup>. La mayoría de los teólogos afirma que la obligatoriedad de la ley terminó con la muerte de Cristo, pero sólo comenzó a ser pecaminosa la práctica de la antigua ley a partir de la destrucción de Jerusalén<sup>1035</sup>.

---

<sup>1030</sup> Cf. I-II, 99, 4; 104-105; Cf. Mausbach, *op. cit.*, t.1, p. 167.

<sup>1031</sup> Cf. Mausbach, *op. cit.*, t.1, pp. 167-168; Aubert, *op. cit.*, pp. 159-163.

<sup>1032</sup> Mt 5,17.

<sup>1033</sup> Act 15,16-29.

<sup>1034</sup> Cf. Rom 7-8; Gál 3.

<sup>1035</sup> Cf. I-II, 103, 4; San Agustín, *Epist.* 82,16.

## VI. LA LEY NUEVA<sup>1036</sup>

“La Ley fue nuestro pedagogo para llevarnos a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe, pero llegada la fe, ya no estamos bajo el ayo”<sup>1037</sup>. Con la llegada de Cristo el pedagogo se retira, la figura deja paso a la realidad: “Jesús mismo es el ‘cumplimiento’ vivo de la Ley ya que El realiza su auténtico significado con el don total de sí mismo; El mismo se hace Ley viviente y personal, que invita a su seguimiento”<sup>1038</sup>. Por eso la Ley Nueva, ley de Cristo, es la perfección de la ley divina, natural y revelada<sup>1039</sup>.

Así se comprende que las tres últimas cuestiones del tratado de la ley en la Suma Teológica representen el coronamiento de la exposición sistemática de la teología moral tomista.

### 1. LA LEY NUEVA EN SÍ MISMA<sup>1040</sup>

La Ley Nueva es principalmente la gracia del Espíritu Santo, comunicada por Cristo; secundariamente es una norma externa, requerida por la naturaleza del hombre y de la Iglesia.

#### 1) El elemento principal: la gracia del Espíritu Santo<sup>1041</sup>

Como en toda ley, también en la evangélica podemos distinguir diversos aspectos: su formalidad, fin, autor, sujeto, etc.

**Finalidad.** La finalidad de la Ley Nueva es hacer al hombre partícipe de la naturaleza divina. La Ley Nueva tiene como fin el apartar a los hombres del pecado<sup>1042</sup> y reconciliarlos con Dios, injertándolos en el misterio de Cristo<sup>1043</sup> para darles el don de la **adopción divina**: “nos predestinó a la adopción de hijos suyos en Jesucristo”<sup>1044</sup>.

**Formalidad.** La salvación y la adopción divina exigen una correspondencia de naturaleza entre el hombre y Dios. Esto se hace mediante la gracia del Espíritu Santo<sup>1045</sup> que nos da una participación de la naturaleza divina<sup>1046</sup>.

“Como dice el Filósofo, toda realidad –escribe Santo Tomás– se define por lo que en ella es principalísimo. Ahora bien, aquello que es más importante en la ley del Nuevo Testamento, y en lo que reside toda su eficacia, es la gracia del Espíritu Santo, dada por la fe en Cristo. Por tanto, la Ley Nueva principalmente es la gracia del Espíritu Santo, dada a los creyentes por la fe en Cristo. Esto aparece claramente en lo que dice el Apóstol a los Romanos 3,27: *¿Dónde está tu glorificación? Ha sido excluida. ¿Por la ley? ¿Por las obras? No sino por la ley de fe; pues llama ley a la misma gracia de la fe.* Y más claramente se expresa en Rom 8,2: *La Ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la*

---

<sup>1036</sup> Cf. I-II, 106-108; Pinckaers, S., *La Loi Evangelique, vie selon l'Esprit, et le Sermon sur la montagne*, en “Nova et Vetera” 3 (1985); Ibid., *La quête du bonheur*, Téqui, Paris (sin fecha); Tonneau, J., *La Loi Nouvelle*, Somme des Jeunes, Paris, 1981; Kaczynski, E., “*Lex Nova*” in *San Tommaso. Le tendenze spiritualistiche e legalistiche nella teologia morale*, en: “Divinitas”, 25 (1981); Ibid., “*Lex spiritus*” in *S. Paolo e la sua interpretazione in S. Tommaso*, en: “Angelicum”, 59 (1982), 455-474; Delhayé, Ph, *La “Loi Nouvelle” dans l'enseignement de Saint Thomas*, en: *Studi Tomistici*, 4, Pontificia Accademia di San Tommaso, Ed. Città Nuova (sin fecha); Aubert, *op. cit.*, pp. 164-185.

<sup>1037</sup> Gál 3,24-25.

<sup>1038</sup> VS, 15, in fine.

<sup>1039</sup> Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1968.

<sup>1040</sup> Cf. I-II, 106.

<sup>1041</sup> Cf. Miguel Fuentes, *La originalidad de la moral cristiana. La esencia de la ‘Ley Nueva’ en el pensamiento de Santo Tomás*, Rev. Diálogo 6 (1993), pp. 69-106.

<sup>1042</sup> “La ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús, me libró de la ley del pecado y de la muerte” (Rom 8,2).

<sup>1043</sup> Cf. Rom 6,5.

<sup>1044</sup> Ef 1,5; cf. Rom 8,28-30.

<sup>1045</sup> Cf. Rom 5,5.

<sup>1046</sup> Cf. 2 Pe 1,4; Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1966.



muerte. Por lo cual también dice San Agustín, en su libro *De Spiritu et littera*, que *así como la ley de las obras fue escrita en tablas de piedra, así la ley de la fe ha sido escrita en los corazones de los fieles*. Y en el mismo libro: *¿qué son esas leyes que Dios ha inscrito en nuestros corazones, sino la misma presencia del Espíritu Santo?*<sup>1047</sup>.

Lo principal será, por tanto, la **gracia del Espíritu Santo**. La preeminencia de tal elemento está fundada en el referido principio aristotélico. No se trata, sin embargo, de una simple preeminencia jerárquica de la gracia sobre los demás elementos de la Ley Nueva. El principio aristotélico aquí usado tiene un sentido más profundo: lo principal es aquello en lo que se contiene de modo especial, principal, intensivo, lo propio de esta ley (la capacidad de justificar y connaturalizar al hombre con Dios, de dar la filiación adoptiva). Todos los demás elementos están subordinados a éste y de él dependen y reciben, por participación, toda su eficacia y fuerza salvífica.

Así, a partir de la gracia, en la Ley Nueva el Espíritu Santo es el que mueve los corazones hacia el bien sobrenatural: “los que son movidos por el Espíritu Santo, éstos son hijos de Dios”<sup>1048</sup>.

**Autor.** El autor o causa eficiente de esta ley es Cristo. El cual no es sólo redentor sino legislador<sup>1049</sup>. En efecto, esta gracia se hace accesible a los hombres a través de la Encarnación del Verbo divino, porque la gracia que es lo central de la Nueva Economía no es otra cosa que participación de esa gracia capital de Cristo. Es la humanidad asumida por el Verbo en su Encarnación la que primero recibió esa plenitud de gracia, y es desde allí que se ha derivado a nosotros, como afirma el Angélico engarzando los textos joánicos: “El Verbo se hizo carne...; lo vimos lleno de gracia y de verdad... De su plenitud todos hemos recibido gracia sobre gracia... La gracia y la verdad por Cristo han sido hechas” (Jn 1,14.16-17)<sup>1050</sup>.

**Sujeto psíquico.** Esta ley ha sido infundida en el corazón mismo del hombre. Es, por eso, la ley profetizada por Jeremías: “He aquí que vienen días, oráculo de Yavé, en que yo haré alianza con la casa de Israel y la casa de Judá, no como la alianza que hice con sus padres... Porque ésta será la alianza que yo haré con la casa de Israel después de aquellos días, oráculo de Yavé: Yo pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón, y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo”<sup>1051</sup>.

## 2) Los elementos secundarios

Junto a la gracia interior la Ley Nueva tiene otros elementos secundarios: “La Ley Nueva tiene ciertos elementos que se comportan como dispositivos para la gracia del Espíritu Santo, o que pertenecen al uso de dicha gracia, los cuales son secundarios en la nueva ley, y sobre ellos fue necesario instruir a los fieles cristianos con palabras y escritos tanto sobre lo que deben creer como sobre lo que deben hacer”<sup>1052</sup>.

Entre estos elementos debemos señalar principalmente la Sagrada Escritura (especialmente el texto evangélico) y los sacramentos, base de la liturgia cristiana.

El colocar una dimensión externa junto a la interna que ya hemos mencionado no sólo no es contradictorio, sino necesario por varios motivos.

Ante todo, **en razón del pecado**; porque si todos los cristianos fuesen perfectos, una ley exterior carecería de sentido, pero el cristiano es un ser viador, expuesto a la tentación, a la dureza del corazón y al pecado. Es necesario, por eso, una norma objetiva de conducta que necesariamente será externa.

En segundo lugar, **por la misma condición humana**. El hombre no es puro espíritu. Así como la ley interna expresa la vida interior de la gracia, también la vida exterior debe ser expresada por una ley externa que facilite y garantice la interior.

---

<sup>1047</sup> I-II, 106, 1.

<sup>1048</sup> Rom 8,14.

<sup>1049</sup> Cf. DS 1571; Dei Verbum, 4.

<sup>1050</sup> Cf. I-II, 108, 1

<sup>1051</sup> Jer 31,31-33; repetida por Hb 8,8-13.

<sup>1052</sup> I-II, 106, 1.

Finalmente, es exigida **por la naturaleza de la Iglesia**; Ésta es el reino de Cristo, pero es una sociedad visible, compuesta por una comunidad de hombres que se dirigen a un bien común (hombres, además, imperfectos). Es por eso necesario que se rija por una ley visible, social, constatable y externa.

Todo esto no quita que tal ley permanezca siempre en un plano secundario respecto de lo propio del Nuevo Testamento que es la gracia del Espíritu Santo y su dinamismo.

### 3) Las características de la Ley Nueva

La característica fundamental de la Ley Nueva es la interioridad: “la Ley Nueva es principalmente una ley interior”<sup>1053</sup>. Corresponde, como hemos dicho, a la **inscripción en los corazones** de la que habla Jeremías. Sólo el Espíritu Santo puede ejercer tal acción en el hombre. De aquí que el cristiano no está forzado por la obligación, pues obra por amor: “El Espíritu Santo –dice Santo Tomás– nos inclina a obrar de tal manera que nos hace obrar voluntariamente, pues nos hace amigos de Dios. Por eso, los hijos de Dios son libres, pues el Espíritu Santo los conduce por amor, y no por el temor como a esclavos”<sup>1054</sup>.

La tradición también señala otras características, llamándola ley de fe (lex fidei)<sup>1055</sup>, ley de caridad (lex amoris)<sup>1056</sup>, ley de la verdad (lex veritatis)<sup>1057</sup>, ley de libertad perfecta (lex perfectae libertatis)<sup>1058</sup>. El Catecismo explica estas expresiones diciendo: “La Ley Nueva es llamada **ley de amor**, porque hace obrar por el amor que infunde el Espíritu Santo más que por el temor; **ley de gracia**, porque confiere la fuerza de la gracia para obrar mediante la fe y los sacramentos; **ley de libertad**<sup>1059</sup>, porque nos libera de las observancias rituales y jurídicas de la Ley Antigua, nos inclina a obrar espontáneamente bajo el impulso de la caridad y nos hace pasar de la condición del siervo ‘que ignora lo que hace su señor’, a la de amigo de Cristo, ‘porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer’<sup>1060</sup>, o también a la condición de hijo heredero”<sup>1061</sup>.

## 2. LA LEY NUEVA EN COMPARACIÓN CON LA ANTIGUA<sup>1062</sup>

La Ley Nueva o evangélica, como es evidente, no se distingue de la Ley Antigua por la finalidad intrínseca, ya que ambas miran al mismo fin, que es llevar los hombres a Dios. La diferencia se verifica en cuanto a la perfección. La Ley Antigua era imperfecta y preparatoria, prefigurativa de la nueva. Por eso se dice con toda propiedad que la Ley Nueva **cumple** la antigua, en cuanto la justificación que ésta representaba mediante ciertos ritos y palabras, aquella la realiza a través de la obra redentora de Cristo<sup>1063</sup>.

---

<sup>1053</sup> I-II, 106, 1.

<sup>1054</sup> SCG, IV, 22.

<sup>1055</sup> I-II, 107, 1 ad 3

<sup>1056</sup> I-II, 107, 1 ad 2

<sup>1057</sup> I-II, 107, 2

<sup>1058</sup> I-II, 108, 1 ad 2

<sup>1059</sup> Cf. St 1,25; 2,12.

<sup>1060</sup> Jn 15,15.

<sup>1061</sup> Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1972.

<sup>1062</sup> Cf. I-II, 107

<sup>1063</sup> “Jesús dice: ‘No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento’(Mt 5, 17). Cristo es la clave de las Escrituras: ‘Vosotros investigáis las Escrituras, ellas son las que dan testimonio de mí’ (cf. Jn 5,39); él es el centro de la economía de la salvación, la recapitulación del Antiguo y del Nuevo Testamento, de las promesas de la Ley y de su cumplimiento en el Evangelio; él es el vínculo viviente y eterno entre la Antigua y la Nueva Alianza. Por su parte, san Ambrosio, comentando el texto de Pablo en que dice: ‘el fin de la ley es Cristo’ (Rom 10, 4), afirma que es ‘fin no en cuanto defecto, sino en cuanto plenitud de la ley; la cual se cumple en Cristo (*plenitudo legis in Christo est*), desde el momento que El no vino a abolir la ley, sino a darle cumplimiento. Al igual que aunque existe un Antiguo Testamento toda verdad está contenida en el Nuevo, así ocurre con la ley: la que fue dada por medio de Moisés es

La Ley Nueva perfecciona los mismos preceptos de la Ley Antigua, ya sea **declarando su verdadero alcance** al enseñar que también los actos internos caen bajo el mandato y el juicio divino (como consta en el caso del adulterio y del homicidio); ya sea **enseñando el modo** de guardar los preceptos más seguramente<sup>1064</sup>; ya sea **añadiendo** consejos de perfección<sup>1065</sup>. Por eso puede afirmarse: “Jesús lleva a cumplimiento los mandamientos de Dios... interiorizando y radicalizando sus exigencias... Jesús muestra que los mandamientos no deben ser entendidos como un límite mínimo que no hay que sobrepasar, sino como una senda abierta para un camino moral y espiritual de perfección, cuyo impulso interior es el amor”<sup>1066</sup>.

En cuanto a la dificultad de una y otra ley, la Ley Nueva es más liviana que la Antigua, ya sea por parte de las obras como por parte de los actos virtuosos prescritos. En cuanto a las obras exteriores, la Antigua contenía más ceremonias y actos exteriores, a los que la ley Evangélica agregó muy pocos y simplificó muchos. En cuanto a los actos internos de la virtud, si bien la Ley Nueva acentúa prioritariamente la interioridad espiritual y exige el cumplimiento de la vida virtuosa, sin embargo, otorga la gracia y la caridad, y, como afirma Agustín, para quien ama se hacen ligeros<sup>1067</sup>.

Se puede resumir diciendo: “La Ley evangélica *lleva a plenitud los mandamientos* de la Ley. El Sermón del monte, lejos de abolir o devaluar las prescripciones morales de la Ley Antigua, extrae de ella sus virtualidades ocultas y hace surgir de ella nuevas exigencias: revela toda su verdad divina y humana. No añade preceptos exteriores nuevos, pero **llega a reformar la raíz de los actos**, el corazón, donde el hombre elige entre lo puro y lo impuro<sup>1068</sup>, donde se forman la fe, la esperanza y la caridad, y con ellas las otras virtudes. El Evangelio conduce así la Ley a su plenitud mediante la imitación de la perfección del Padre celestial<sup>1069</sup>, mediante el perdón de los enemigos y la oración por los perseguidores, según el modelo de la generosidad divina<sup>1070,1071</sup>.

### 3. EL CONTENIDO DE LA LEY NUEVA<sup>1072</sup>

Si la ley es esencialmente el dinamismo de la gracia, éste debe traducirse por una ordenación específica del hombre, es decir, por preceptos constitutivos de la nueva ley. Este contenido comprende un precepto absolutamente general y universal que ordena los actos interiores del cristiano (la caridad), otros preceptos ordenados al anterior que rigen los actos externos, y, finalmente, por consejos.

San Agustín y Santo Tomás indican como carta magna de la Ley Nueva el Sermón de la Montaña tal como es reportado por San Mateo<sup>1073</sup>. Por tanto, el contenido de todos estos preceptos está dado principalmente allí. Dice el Angélico que esta predicación encierra todo el programa de la vida cristiana<sup>1074</sup>. Lo mismo dice el Magisterio: “...El ‘Sermón de la Montaña’... constituye la carta magna

---

figura de la verdadera ley. Por tanto, la mosaica es imagen de la verdad’ (In Psalmum XCVIII Expositio, sermo 18,37)” (VS, 15). Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1967.

<sup>1064</sup> Así para evitar el perjurio manda que el hombre se abstenga totalmente de jurar salvo en caso de necesidad: cf. Mt 5,33.

<sup>1065</sup> Cf. I-II, 107, 2.

<sup>1066</sup> VS, 15; cf. Col 3,14.

<sup>1067</sup> Cf. I-II, 107, 4 corpus y ad 2.

<sup>1068</sup> Cf. Mt 15,18-19.

<sup>1069</sup> Cf. Mt 5,48.

<sup>1070</sup> Cf. Mt 5,44.

<sup>1071</sup> Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1968.

<sup>1072</sup> Cf. I-II, 108; Aubert, *op. cit.*, pp. 173 ss.

<sup>1073</sup> Cf. Mt 5-7.

<sup>1074</sup> “Totam informationem Christianae vitae continet” (I-II, 108, 1).

de la moral evangélica”<sup>1075</sup>. En las palabras de Cristo se encuentra bosquejada la descripción del cristiano perfecto, con todos sus rasgos espirituales interiores<sup>1076</sup>.

### 1) Los actos interiores

Siendo lo esencial de la Ley Nueva la gracia infundida en el alma, tendrá como contenido fundamental el efecto de esta gracia que es la caridad operante. La caridad, pues, es el contenido fundamental y de suyo único de la ley evangélica: amar a Dios por sí mismo y por encima de todas las cosas, y al prójimo por Dios.

Escribe el Papa: “Sobre esta ley dice santo Tomás: ‘Esta puede llamarse ley en doble sentido. En primer lugar, ley del espíritu es el Espíritu Santo... que, por inhabitación en el alma, no sólo enseña lo que es necesario realizar iluminando el entendimiento sobre las cosas que hay que hacer, sino también inclina a actuar con rectitud... En segundo lugar, ley del espíritu puede llamarse el efecto propio del Espíritu Santo, es decir, **la fe que actúa por la caridad**<sup>1077</sup>, la cual, por eso mismo, enseña interiormente sobre las cosas que hay que hacer... e inclina el afecto a actuar’<sup>1078</sup>.

A este amor de Dios va íntimamente unido el amor del prójimo<sup>1079</sup>. San Pablo dice: “Toda la ley se cifra en un solo mandamiento: Amarás a tu prójimo como a ti mismo”<sup>1080</sup>; “El que ama al otro, ha cumplido la ley... así pues, la plenitud de la ley es la caridad”<sup>1081</sup>.

### 2) Los actos exteriores

La gracia que es esencia de la Ley Nueva, nos viene a través del Verbo que se hace carne, es decir, visible. Por eso es conveniente que la gracia que nos viene de Cristo también nos llegue por algo visible y exterior.

Las obras exteriores, tienen por tanto, una relación importante con la gracia. Algunas tienen un vínculo **causal**, como es el caso de los sacramentos; estos son los canales de la gracia salida de Cristo.

Otras, en cambio, son **efecto** de la gracia, y tales son los preceptos morales<sup>1082</sup>. La caridad debe animar y transformar toda la vida humana porque la gracia no destruye sino que sana y eleva la

---

<sup>1075</sup> VS, 15; “La Ley Nueva o ley evangélica... se expresa particularmente en el Sermón de la Montaña” (Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1965).

<sup>1076</sup> Santo Tomás encuentra en el Sermón de la Montaña (haciendo una típica lectura escolástica del mismo) un compendio de la doctrina moral católica. La importancia que tiene su presentación es que coincide sustancialmente con el esquema elegido para la doctrina moral de la Suma Teológica; lo que equivale a afirmar que este último es el fruto de la meditación de Santo Tomás sobre el texto evangélico; la moral del Aquinate es, de este modo, un reflejo de su evangelismo. Afirma que en el Sermón de la Montaña tenemos:

1. Ante todo, la declaración del Fin Último del hombre, que no es otro que la bienaventuranza.

2. Luego, la ordenación de los movimientos interiores del hombre, ya sea en cuanto a sí mismo, como en relación con el prójimo:

a) Respecto de sí mismo: ordena la voluntad según los preceptos de la ley, a saber, que se abstenga no sólo de las obras exteriores malas, sino de los mismos movimientos malos interiores y de las ocasiones del pecado. Al mismo tiempo ordena las intenciones enseñando que aun en las obras buenas no se ha de buscar la gloria humana, las riquezas mundanas, etc., lo que equivale a atesorar en la tierra.

(b) Respecto del prójimo: ordena no sólo los actos exteriores con los que nos relacionamos socialmente, sino también los mismos movimientos interiores, como ser, que no juzguemos temeraria o injustamente, etc.

3. Por último nos da los medios para poder cumplir la doctrina evangélica, que son: el auxilio divino, la práctica de la virtud, y la precaución de no dejarse seducir por las tentaciones (Cf. I-II, 108, 3).

<sup>1077</sup> Gál 5,6.

<sup>1078</sup> VS, 45; el texto citado de Santo Tomás es: Ad Romanos., VIII, I.

<sup>1079</sup> Cf. Mt 12,28-33; 1 Jn 4,20.

<sup>1080</sup> Gál 5,14.

<sup>1081</sup> Rom 13,8-10.

<sup>1082</sup> Cf. I-II, 108, 1 ad 2

naturaleza; por eso el orden natural no queda anulado sino transformado e integrado en el dinamismo caritativo.

Por todo esto es necesario prescribir de modo explícito los actos externos que tocan tanto a la vida moral como a la vida sacramental del cristiano.

### 3) Los consejos evangélicos

Finalmente la Ley Nueva tiene como contenido propio los consejos. Estos son modos de conducta sugeridos como particularmente buenos y útiles para el fin que se persigue en la ley evangélica. Se distinguen esencialmente de los preceptos, pues mientras estos últimos nos colocan ante la alternativa entre el bien y el mal<sup>1083</sup>, el consejo nos pone ante la alternativa entre un bien y un bien mejor.

Jesucristo, a través de los consejos, declara ciertas obras como objetivamente mejores que otras, aunque estas últimas sigan siendo buenas y libres. Los consejos evangélicos se presentan como una vía más corta y segura hacia la bienaventuranza, y son propios de la Ley Nueva, ya que ésta es precisamente una ley que promueve la libertad y la generosidad interior.

Los consejos nos invitan, según el Aquinate, a una emulación de la perfección propia de los bienaventurados: “si bien la perfección de los bienaventurados no es posible para nosotros en esta vida debemos empeñarnos, de todos modos, en imitar cuanto sea posible su perfección; en esto consiste precisamente la perfección en esta vida, y a ella nos invitan los consejos”<sup>1084</sup>.

El principio que determina la necesidad o al menos la conveniencia de los consejos evangélicos es el de la **unificación del corazón** en su movimiento de tensión hacia Dios. En efecto, el corazón del hombre tiende más intensamente hacia algo determinado en la medida en que suprime la multiplicidad de las tendencias que se disgregan en el infinito campo de los apetecibles concretos. Por tanto, más perfectamente se apronta el animo del hombre para amar a Dios, cuanto más se sustrae del afecto de las realidades temporales<sup>1085</sup>.

Es aquí donde los consejos adquieren su fuerza particular. Ellos, efectivamente, nos invitan a la perfección, en cuanto tienen de propio el separar el corazón del hombre del afecto de las cosas temporales, de modo tal que **más libremente** el alma tienda a Dios, contemplándolo, amándolo y cumpliendo su voluntad<sup>1086</sup>. La relación entre los consejos evangélicos y la libertad cristiana aparece así más clara; ellos se ordenan a que “el alma tienda más libremente”<sup>1087</sup>, a “que el hombre se dedique más libremente a Dios”<sup>1088</sup>.

Por tanto, los consejos corresponden perfectísimamente al espíritu de la ley evangélica que es espíritu de interioridad y libertad en el Espíritu Santo.

## VII. LAS LEYES HUMANAS<sup>1089</sup>

### 1. NECESIDAD

---

<sup>1083</sup> Por ejemplo, el precepto de “no matar” nos enfrenta a la posibilidad de cumplir lo ordenado y obrar bien o no cumplirlo y obrar desordenadamente.

<sup>1084</sup> *De perfectione vitae spiritualis*, cap. 6, n° 569.

<sup>1085</sup> “Es evidente que el corazón humano se dirige a un ser tanto más intensamente cuanto más se separa de la multiplicidad (*tanto intensius in aliquid unum fertur, quanto magis a multis revocatur*). Así tanto más perfectamente el animo del hombre se inclina a amar a Dios, cuanto más separa su afecto de las realidades temporales” (*De perfectione*, 6, n° 569).

<sup>1086</sup> “Todos los consejos, por los cuales somos invitados a la perfección, se ordenan a separar el animo del hombre del afecto de las cosas temporales, de modo tal que el alma tienda a Dios más libremente (*liberius*), contemplándolo, amándolo y cumpliendo su voluntad” (*De perfectione*, 6, n° 569).

<sup>1087</sup> “*Ut liberius mens tendat*” (*De perfectione*, 6, n° 569).

<sup>1088</sup> “*Ut homo liberius Deo vacet*” (*De perfectione*, 8, n° 579; 10, n° 599.).

<sup>1089</sup> Cf. I-II, 95-97.

Los preceptos de la ley natural pueden a veces ser mal interpretados por algunos hombres; asimismo requieren adaptaciones particulares a las condiciones concretas de cada pueblo; también es previsible que algunos hombres no quieran regular sus actos según los dictámenes evidentes de la razón. Todo esto plantea la necesidad de concretar la ley natural mediante preceptos humanos; tal será la ley humana civil. Lo mismo se debe decir para la ley sobrenatural cristiana: también ella necesita ser plasmada en indicaciones externas y concretas; esto va a plantear la necesidad de una legislación humana cuyo autor sea la Iglesia fundada por Cristo (ley humana eclesiástica).

También puede decirse, desde otro punto de vista, que la necesidad de la ley humana nace de la natural aptitud que el hombre tiene para la virtud. El hombre está naturalmente inclinado hacia la virtud, pero la naturaleza en muchas cosas da sólo lo esencial y no el complemento (como al hombre no le da el vestido y la comida, sino la inteligencia y las manos para que se procure tales cosas). En tal sentido, si bien el hombre tiene lo necesario para individuar su inclinación a la virtud perfecta (y por tanto sus fines naturales y los preceptos derivados de los mismos), necesita, al mismo tiempo, la disciplina que lo retraiga del mal y lo obligue al bien, educándolo en el camino virtuoso. Puede suceder que para algunos baste la inclinación propia, los buenos hábitos o las admoniciones paternas; pero otros, inclinados al vicio y difíciles de conmover con meras palabras, necesitarán ser cohibidos del mal obrar a través del miedo a las penas. De este modo, a través de la amenaza racionalmente impuesta se les ayudará a que, poco a poco, hagan por inclinación propia lo que primeramente hacían por temor a la pena. De aquí surge, pues, la necesidad de la ley humana, que preceptúa, prohíbe, premia y castiga. Está, pues, en función de la virtud y de la perfección del hombre.

## 2. ORIGEN

En cuanto a su origen hemos de sostener que **toda ley humana si es recta se deriva de la ley divina** (ya sea natural, como en el caso de la ley civil, o cristiana como en el caso de la ley eclesiástica). Una ley es tal en cuanto es justa<sup>1090</sup>; ahora bien, en las cosas humanas, justo y recto es aquello que es conforme a la razón, y la primera regla de la razón es la ley divina. Por esto toda ley humana tiene razón de ley en cuanto se deriva de la ley natural o divina positiva.

Esta relación puede establecerse de varios modos.

Ante todo, la ley humana puede llegar a ser tal en virtud de un **proceso deductivo**. Es decir, a modo de conclusión a partir de los principios generales de la ley divina. Por ejemplo, pertenece a este tipo de relación con la ley natural la ordenación jurídica civil de la propiedad. Con el proceso deductivo el legislador no hace una aportación legislativa rigurosamente innovadora, sino que ofrece una explicación de la virtualidad contenida en los principios naturales.

En segundo lugar, la ley humana puede ser también el resultado de una **aplicación** de un principio general de la ley natural. Aplicar significa que el legislador humano concreta principios generales de la ley natural aportando indicaciones necesarias para responder a las necesidades del bien común. En este caso el legislador se comporta como verdadero creador y no se conforma con reconocer lo que ya existe; inventa vías y medios que facilitan el cumplimiento íntegro de los preceptos naturales, pone algo nuevo, y es por tal motivo que se habla de **leyes positivas**. En este caso se encuentran, por ejemplo, las leyes civiles impositivas.

En tercer lugar, una ley humana puede proceder por **determinación**. Se dice que se legisla por determinación cuando las leyes humanas imponen nuevamente con autoridad propia y reforzando con su sistema penal humano, algún precepto de la ley divina (por ejemplo, el respeto por la vida humana, la verdad, el castigo del homicidio, etc.).

## 3. DIVISIÓN DE LAS LEYES HUMANAS

---

<sup>1090</sup> Cf. I-II, 95, 2; San Agustín, De libero arbitrio, I, 5.

Las leyes humanas admiten varias distinciones, pero la fundamental es la que distingue esta ley en civil y eclesiástica<sup>1091</sup>.

### 1) La ley civil

Se define como la ordenación de la razón dirigida al bien común y temporal de los hombres, promulgada por la autoridad competente. Tiene por autor a quien tiene potestad de jurisdicción sobre sus súbditos colectivamente considerados. Esto variará según la forma de gobierno (el rey, la cámara legislativa, etc.).

### 2) La ley eclesiástica

La Iglesia ha recibido de Jesucristo no sólo su existencia y constitución esencial sino también la potestad de legislar<sup>1092</sup>. Esto significa que un cuerpo de legislación propia para los miembros de la Iglesia es indispensable en orden al bien común sobrenatural al que todos los hombres son llamados.

Dentro de la Iglesia la potestad de legislar compete por derecho divino al Papa y a los Concilios Ecuménicos, y a los obispos sobre sus propias diócesis. El Cuerpo de legislación eclesiástico está compendiado fundamentalmente en los Códigos de Derecho Canónico, tanto latino cuanto de las Iglesias Orientales.

## 4. CUALIDADES O PROPIEDADES DE LA LEY

Mientras que las leyes divinas son buenas y rectas por su propia naturaleza, las leyes humanas deben reunir determinadas condiciones, a causa de la falibilidad del legislador humano. San Isidoro enumeró en la antigüedad las propiedades que conferían a la ley humana el carácter de recta; y tales eran el ser honesta, justa, posible, conforme a la naturaleza, acomodada a las costumbres de la patria, conveniente al lugar y al tiempo, necesaria, útil, clara, escrita y ordenada al bien común de los ciudadanos<sup>1093</sup>. Podemos resumirlas en las siguientes<sup>1094</sup>:

### 1) Honesta

Es decir, que sea buena en sí; lo cual ocurre si no manda nada malo en sí mismo. El motivo es que los actos reciben su especificación moral del objeto; y esto es anterior a la voluntad del legislador humano. La voluntad del legislador no puede convertir ningún acto malo en bueno por el hecho de mandarlo. Si intentara hacerlo, valdría la afirmación de los Apóstoles: “hay que obedecer a Dios antes que a los hombres”<sup>1095</sup>. Esto quiere decir que toda ley humana debe subordinarse a la ley natural (y en un Estado cristiano, a la ley cristiana) la cual es la medida de su validez<sup>1096</sup> y “punto de referencia

---

<sup>1091</sup> Santo Tomás, siguiendo a San Isidoro de Sevilla, establecía otras divisiones tomando diversos criterios. Así, por ejemplo, según la derivación de la ley natural distinguía el derecho positivo en derecho de gentes y derecho civil. En segundo lugar, según los que contribuyan con su obra al bien común de la sociedad, se hablaba de leyes de sacerdotes, de magistrados y de militares. Según los diferentes tipos de gobierno, se hablaba de constituciones regales (cuando emanan de un reinado), de senadosconsultos (en una aristocracia), de plebiscitos (en una democracia), etc. Finalmente por el objeto de la ley, se pueden distinguir las leyes que versan sobre el trabajo, o sobre el matrimonio, sobre el homicidio, etc.

<sup>1092</sup> Cf. Mt 16,19ss; 18,18; 28,20; Jn 21,17ss; DS 3059.

<sup>1093</sup> Cf. San Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, l.5, cap. 21, ML 82,203. Santo Tomás las cita en: I-II, 95, 3 obj. 1ª.

<sup>1094</sup> Cf. Mausbach, *op. cit.*, t. 1, pp. 183-185.

<sup>1095</sup> Act 5,29.

<sup>1096</sup> “La ley natural, precisamente porque Dios la esculpió en el corazón, es anterior a cualquier ley promulgada por los hombres y es la medida de su validez” (Juan Pablo II, Angelus del 19/06/94; L'Osservatore Romano 24 de junio de 1994, p. 1). “...Mi venerado predecesor León XIII ponía de relieve la esencial subordinación de la razón y de la ley humana a la Sabiduría de Dios y a su ley... Tal prescripción de la razón humana no podría tener fuerza de ley si no fuese la voz e intérprete de una razón más alta, a la que nuestro espíritu y nuestra libertad deben estar sometidos” (VS, 44).

normativa de la misma ley civil”<sup>1097</sup>. El testimonio de los mártires es el más fuerte argumento de las exigencias que impone en el cristiano el respeto absoluto por la ley divina cuando entra en conflicto con alguna ley humana injusta<sup>1098</sup>.

## 2) Justa

La ley humana debe ser también justa, es decir, que no puede ser contraria a derechos humanos ciertos. El legislador se halla sujeto a su propia competencia; tiene sus límites y éstos son los derechos objetivos. Debe respetar, por tanto, los derechos naturales y adquiridos de los ciudadanos (justicia conmutativa), el derecho público de otros poderes eclesiásticos o civiles (justicia legal), y el derecho de los súbditos a la igualdad dentro del Estado (justicia distributiva). Si una ley violase tales derechos carecería de valor obligante<sup>1099</sup>.

## 3) Necesaria o útil

La ley humana debe ser, en su contenido, necesaria o marcadamente útil para el bien común. Es decir, su relación con el bien común puede ser inmediata (por ejemplo, en las leyes de impuestos o de la defensa nacional) o mediata (por ejemplo, las leyes que se promulgan en beneficio de sectores particulares de la sociedad redundando en bien del todo, como las leyes laborales, o los derechos de la Iglesia).

## 4) Posible

Una ley humana universal sólo puede exigir lo que es posible física y moralmente, es decir, lo que puede cumplir la generalidad de los hombres. En esto se distingue fundamentalmente la ley humana de la divina, pues ésta última contiene exigencias mayores, ya sea tanto porque se ordena al bien común del universo, cuanto porque Dios no sólo manda sino que da la gracia para cumplir lo que manda. Las leyes humanas, en cambio, sólo se relacionan con el bien social de una comunidad; y el bien común no es ilimitado; junto a él la libertad humana también conserva sus derechos; que el bien del individuo se subordine al bien común de la sociedad no quiere decir que se anule. Por eso, la imposición de esfuerzos superiores a la capacidad normal haría peligrar la solidaridad entre los miembros. Por este motivo Santo Tomás enseñaba que las leyes humanas sólo deben castigar las transgresiones más graves y ordenar las virtudes más importantes y necesarias para el bien común<sup>1100</sup>.

## 5. OBJETO O MATERIA DE LA LEY<sup>1101</sup>

La ley humana se orienta al bien común de la sociedad donde se dicta. Como tal debe tener en cuenta la diversidad natural de sus súbditos (por las edades, condiciones físicas, económicas, educación, sexo, etc.). Debido a ello la ley humana debe guardar cierta **generalidad** que permita

---

<sup>1097</sup> “... La ‘ley natural’ inscrita en el corazón del hombre, es punto de referencia normativa de la misma ley civil” (Evangelium vitae, 70).

<sup>1098</sup> Cf. VS, 91-93.

<sup>1099</sup> “En ningún ámbito de la vida la ley civil puede sustituir a la conciencia ni dictar normas que excedan la propia competencia” (Donum vitae, n. 101). “Los gobernantes que no reconozcan los derechos del hombre o los violen, faltan a su propio deber y carecen, además, de toda obligatoriedad las disposiciones que dicten” (Juan XXIII, *Pacem in terris*, 60-61). “... La autoridad... jamás puede legitimar como un derecho para unos lo que atenta radicalmente contra el derecho fundamental de los otros” (Juan Pablo II, *A los participantes en un simposio organizado por la Congregación para la doctrina de la fe*, L’Osservatore Romano, 9 de diciembre de 1994, p. 9, nº 3).

<sup>1100</sup> Cf. I-II, 96, 3-5.

<sup>1101</sup> Cf. Aubert, *op. cit.*, pp. 241-246.



aplicarla a todos sus miembros y que estos puedan cumplirla. Por eso se dice que la ley humana legisla sólo sobre actos moralmente buenos, posibles, futuros y externos.

### **1) Actos moralmente buenos**

La ley debe mandar actos conformes a la virtud, y particularmente conformes a la virtud de la justicia que regula las relaciones de los hombres entre sí. Si bien todo acto virtuoso contribuye al bien común, la ley humana no puede mandarlos todos sino solo aquellos que se orienten directamente al bien común. Del mismo modo la ley puede prohibir los actos viciosos, porque en definitiva todo vicio y pecado atenta, al menos de un modo indirecto, contra el bien común; sin embargo, al tener en cuenta el nivel moral de la mayoría de los ciudadanos, no puede prohibir directamente todos los vicios, sino sólo los que lesionan más gravemente la justicia y el bien social, de lo contrario la ley debería convertirse en un extensísimo y agobiante sistema penal.

### **2) Actos moralmente posibles**

Debe mandar actos moralmente posibles y no actos heroicos o muy difíciles. La ley debe ajustarse a las fuerzas humanas generales y no a la de algunos particulares. La ley humana no debe ser pensada totalmente en abstracto, sino teniendo en cuenta la realidad concreta de los sujetos sobre los que legisla para conducirlos al fin. Las posibilidades del cuerpo social que la ley ha de tener en cuenta son de naturaleza muy diversa. En primer lugar posibilidades personales: grado de moralidad, educación recibida, hábitos contraídos, edad; también circunstancias sociales: densidad de población, costumbres establecidas, historia; asimismo, condiciones exteriores: clima, riquezas naturales. En definitiva, todo lo que pesa sobre el comportamiento humano

Cuando una ley humana se hace imposible de cumplir o excesivamente penosa, deja de obligar; en tal caso vale el adagio que afirma *ad impossibile nemo tenetur*, nadie está obligado a lo imposible (lo que vale tan sólo para las leyes humanas). Sin embargo, en circunstancias extraordinarias, el bien común puede imponer algunos actos heroicos, como, por ejemplo, en caso de guerra, peligros de la comunidad, emergencias sociales, etc.

### **3) Actos futuros**

Como la finalidad de la ley es dirigir los actos humanos, sólo puede referirse a los actos futuros. El remover actos pasados sería un obstáculo para la estabilidad de la vida social. De ahí que el principio de la no retroactividad de las leyes es generalmente admitido desde el derecho romano. Toda ley humana cuando cambia por razones válidas debe garantizar los derechos adquiridos en el pasado cuando no se opongan al bien común.

### **4) Actos externos**

La vida social se desenvuelve a partir de relaciones humanas exteriores. No puede, pues, prescribir actos puramente internos, porque tales actos se desarrollan en el fondo de las conciencias, escapando al dominio social y jurídico. Santo Tomás sienta el principio diciendo: “el hombre puede dar leyes sobre aquellas cosas de que puede juzgar. Ahora bien, el juicio del hombre no puede versar sobre movimientos interiores, ocultos, sino sólo sobre actos exteriores, patentes”<sup>1102</sup>.

Según Aubert, esto vale incluso para la ley eclesiástica, la cual sólo legisla sobre actos sociales. Si contiene legislaciones que comprometen los actos interiores del hombre es porque repite normas de orden natural o divino.

---

<sup>1102</sup> I-II, 91, 4.

Puede, en cambio, prescribir actos **mixtos** (juramentos, contratos). Tales actos son los que perteneciendo a la conciencia se expresan externamente en la conducta. En la medida en que un acto interno tenga repercusiones sociales, la legislación humana puede exigir la consonancia de lo interior con lo exterior. Así, por ejemplo, puede exigir que al firmar un contrato cada uno de los contratantes tenga la intención de cumplirlo, o esté siendo sincero.

## 5) El problema de la tolerancia<sup>1103</sup>

¿Cuál es la actitud que debe guardar la ley humana respecto de determinados vicios sociales? Dijimos que si bien el gobernante debe procurar el bien común de la sociedad que tiene a cargo, **no es propio** del humano gobernante el **mandar todos los actos de todas las virtudes**. Por la misma razón **no debe tampoco prohibir todos los vicios** que la ley natural prescribe, porque si ha de gobernar para todo el pueblo y no para porciones escogidas de la sociedad, ha de tener en cuenta aquello de que es capaz la multitud o la mayor parte de los que la componen.

¿Hasta dónde se extiende la tolerancia del mal? La ley humana debe prohibir sólo aquellos vicios más graves que son posibles de evitar a la mayoría; sobre todo aquellos que pueden resultar nocivos para el bien común, sin cuya prohibición se haría difícil la consistencia de la sociedad y la convivencia pacífica de los hombres<sup>1104</sup>.

En concreto la autoridad humana (principalmente la temporal o civil) puede tolerar aquellos vicios o pecados que no trascienden directa o inmediatamente al exterior, que, por lo tanto, ni perturban el orden social ni obstaculizan la labor educadora del Estado o de los responsables más inmediatos de ella.

Además, en el campo de lo social se tolera lícitamente todo aquello que, prohibido por la ley divina, no compromete los fines de la convivencia humana, procurando reducirlo a zonas o climas morales propios, de donde no saltarán para perjudicar a las partes sanas de la sociedad o las todavía no maliciadas.

Pero no pueden tolerarse **de modo reglamentado** (es decir, por ley) los vicios *contra naturam*, como la homosexualidad **legalizada** o **libremente practicada**; la **prostitución** al menos en pequeños núcleos de población; los desnudos y exhibicionismos en lugares públicos como balnearios; etc.

## 6. SUJETO DE LA LEY HUMANA

Los súbditos de la ley son los miembros de la comunidad a que pertenece. Pero ¿cómo se constituye uno en miembro de una comunidad? Hay dos modos posibles: el de la territorialidad (el alcance de la ley está ligado a un determinado territorio) y el de la personalidad (la ley tiene carácter personal y afecta a determinadas personas en cualquier territorio que se encuentren<sup>1105</sup>). La mayoría de las leyes mezclan una y otra.

## 7. OBLIGATORIEDAD DE LA LEY HUMANA

### 1) Principio general

Como hemos dicho, la ley humana no puede regular directamente sino la actividad social externa mientras que las intenciones sólo las toca en aquello en que éstas están necesariamente ligadas a los

---

<sup>1103</sup> Cf. Peinador, *op.cit.*, nnº 417-422.

<sup>1104</sup> Cf. I-II, 96, 2.

<sup>1105</sup> Por ejemplo, algunas leyes civiles sobre la filiación, la naturalidad (el *ius sanguinis*, por el cual los hijos de ciudadanos de un país tienen la misma nacionalidad de sus padres aún cuando hayan nacido fuera del país); las jurisdicciones personales en el derecho canónico (capellanes militares, capellanes de barcos, etc.).

actos externos. No obstante, si la ley es justa, deriva de la ley eterna imponiéndose a nuestra conciencia.

## 2) Justicia de la ley humana

Hablar de la obligatoriedad de la ley equivale, por tanto, a plantearse el tema de la diferencia entre leyes justas e injustas; pues si las leyes son justas obligan en conciencia (*in foro conscientiae*). La misma Revelación muestra el valor sagrado que la ley divina otorga a la ley humana: “Por mí reinan los reyes y las autoridades decretan el derecho; por mí los príncipes gobiernan y los grandes juzgan la tierra” (Prov 8,15); “Toda alma se someta a las autoridades superiores. Porque no hay autoridad que no sea instituida por Dios; y las que existen, por Dios han sido ordenadas” (Rom 13,1); “No tendrías potestad alguna sobre mí si no te hubiera sido dada de arriba” (Jn 19,11).

La justicia de las leyes depende de la rectitud de sus causas, a saber:

(a) En virtud de su **causa final**, es justa si se ordena al bien común, e injusta cuando traspassa las exigencias del bien común o lo subordina al bien privado.

(b) En virtud de su **causa eficiente** es justa cuando es promulgada por la autoridad legítima y ésta no extralimita el poder que le ha sido conferido. Es injusta, en cambio, la ley emanada de un poder ilegítimo o de un poder legítimo que abusa de la extensión del mismo.

(c) En virtud de su **causa formal** es justa cuando se impone a los ciudadanos guardando la proporción exigida por la rectitud y la equidad; injusta cuando carece de equidad.

(c) En virtud de su **origen último** (que es la ley divina) es justa cuando no contradice el bien sobrenatural e injusta cuando se opone al mismo.

## 3) La ley injusta

Como se desprende de lo que hemos dicho, la ley injusta no tiene carácter obligante por sí misma. El motivo es muy simple: cuando es injusta deja de ser ley. Lo señala el Magisterio: “Esta es una clara enseñanza de santo Tomás de Aquino, que entre otras cosas escribe: ‘La ley humana es tal en cuanto está conforme con la recta razón y, por tanto, deriva de la ley eterna. En cambio, cuando una ley está en contraste con la razón, se la denomina ley inicua; sin embargo, en este caso deja de ser ley y se convierte más bien en un acto de violencia’<sup>1106</sup>. Y añade: ‘toda ley puesta por los hombres tiene razón de ley en cuanto deriva de la ley natural. Por el contrario, si contradice en cualquier cosa a la ley natural, entonces no será ley sino corrupción de la ley’<sup>1107,1108</sup>.”

Es más, cuando una ley viola la ley natural o la ley revelada mandando el pecado es necesario “oponerse a ella mediante la objeción de conciencia”<sup>1109</sup>; es decir, desobedecerla<sup>1110</sup>. En este caso, cuando una ley humana induce al pecado, no sólo es injusta y no obliga en conciencia, sino que es obligatorio en conciencia oponerse a ella.

De todos modos, cuando una ley es inválida pero no manda el pecado, puede suceder con frecuencia, que el bien común pida y exija que se sacrifique algo del derecho privado; esto lo exige ya sea para evitar el escándalo de quienes no comprenderían la desobediencia (aparente) o para no turbar más gravemente el orden social. En este caso se trata de una cuestión de caridad y de justicia social. Esto, por otro lado, no disminuye la culpabilidad del mal legislador.

---

<sup>1106</sup> I-II, 93, 3 ad 2.

<sup>1107</sup> I-II, 95, 2. El Aquinate cita a San Agustín: “No parece ser ley, la que no es justa” (De libero arbitrio, I,5,11).

<sup>1108</sup> Evangelium vitae, 72.

<sup>1109</sup> Evangelium vitae, 73.

<sup>1110</sup> Lo señala el Papa para las leyes que violan el derecho fundamental a la vida (aborto, eutanasia): “Repito una vez más que una norma que viola el derecho natural a la vida de un inocente es injusta y, como tal, no puede tener valor de ley” (Evangelium vitae, 90).

### 3) La epiqueya<sup>1111</sup>

Ya hemos dicho al hablar de las leyes en general que en la ley humana caben tanto la epiqueya cuanto la dispensa. Hemos mencionado también allí las condiciones para que esto sea lícito y no vicioso. El motivo de esta posibilidad (que no se da en las leyes divinas) es que toda ley, como se ordena al bien común, está obligada a guardar cierta generalidad; esto le impide contemplar en su formulación los casos y circunstancias particulares en los cuales el cumplimiento material de la ley podría tornarse inútil o incluso nocivo para el bien común. En tales casos la ley deja de aplicarse materialmente apelando a la **intención** del legislador, la cual se supone, por principio que ha de ser buscar el bien común, y por tanto se supone que si hubiese contemplado esta circunstancia concreta, él mismo habría exceptuado el presente caso. Como señala el Angélico: “seguir las palabras [materiales] de la ley en lo que no corresponde es vicioso”<sup>1112</sup>.

---

<sup>1111</sup> Cf, I-II, 96, 6; II-II, 120, 1-2.

<sup>1112</sup> *Sequi verba legis in quibus non oportet, vitiosum est* (II-II, 120, 1 ad 1).

# CAPÍTULO 8

## EL CONOCIMIENTO MORAL:

### LA SINDERESIS Y LA CONCIENCIA

---

Íntimamente ligadas al argumento de los actos humanos y al tratado de la Ley surgen las consideraciones en torno al conocimiento práctico y en particular en torno a la conciencia moral<sup>1113</sup>.

#### I. EN LA REVELACION Y EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO

##### 1. EL CONOCIMIENTO MORAL EN LA REVELACION

La Sagrada Escritura no presenta –hasta que el medio bíblico entra en contacto con el mundo griego– una palabra propia para designar el conocimiento moral del bien y del mal en las acciones humanas y menos aún un vocablo específico para referirse a la conciencia como juicio moral sobre la bondad o malicia de un acto hecho o por hacer. En efecto, *syneidesis* no aparece sino en el libro del Eclesiastés (10,20) y en el libro de la Sabiduría (17,11) indicando, en éste último, el testimonio interior sobre la impiedad<sup>1114</sup>. Ausente en los Evangelios, es usada sobre todo por San Pablo. Sin embargo, la realidad a la que este término tardío hace referencia se encuentra en toda la Biblia.

##### 1) El Antiguo Testamento

Ante todo, si bien en el Antiguo Testamento se indica la realidad de la conciencia sin hacer uso de un término propio, de todos modos se atribuye generalmente su juicio testimoniativo al corazón<sup>1115</sup> o a

---

<sup>1113</sup> Cf. por ejemplo, Royo Marín, A., *Teología Moral para Seglares*, Ed. B.A.C., Madrid, 1979, T. I, pp. 129-160; García de Haro, R., *La conciencia moral*, Rialp, Madrid, 1978; Rodríguez, V., *Función mediadora de la conciencia*, en: “Mikael”, *Rev. del Seminario de Paraná*, 24 (1980), 111-124; Labourdette, M., *Connaisance pratique et savoir moral*, en: “*Rev. Thom.*” 48 (1948), 142-179; Lottin, O., *Problèmes relatifs à la conscience: Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, II, Louvain, 1948, pp. 353-417; Noble, H., *Le discernement de la conscience*, Paris, 1924; *Ibid.*, *La conscience morale*, Paris, 1934; Roldan, A., *La conciencia moral*, Madrid, 1966; Spicq, C., *La conscience dans le Nouveau Testament*, en: “*Rev. Biblique*” 45 (1938), 50-80; *Ibid.*, *La vertu de prudence dans l’Ancien Testament*, en: “*Rev. Biblique*”, 42 (1933), 187-210.

<sup>1114</sup> Sab 17,11: *Cobarde es, en efecto, la maldad y ella a sí misma se condena; acosada por la conciencia imagina siempre lo peor*. La Biblia de Jerusalén anota que es la primera mención de la “conciencia” en la Biblia hebrea, y designa aquí la conciencia moral que reprocha los pecados cometidos.

<sup>1115</sup> Recordemos que la concepción bíblica del corazón no corresponde con nuestra idea moderna del mismo, reductivamente afectiva. El hebreo concibe el corazón como “lo interior” del hombre en un sentido amplio. Además de los sentimientos (2 Sam 15,13; Sal 21,3; Is 65,14), el corazón contiene también los recuerdos y los pensamientos, los proyectos y

los riñones<sup>1116</sup>, como se usa repetidamente en la historia de David: *David sintió latir su corazón cuando hubo hecho el censo del pueblo, y dijo a Yahveh: He pecado gravemente al hacer esto* (2 Sam 24,10); igualmente tras cortar la orla del manto de Saúl: *Después su corazón le latía fuertemente por haber cortado la punta del manto de Saúl* (1 Sam 24,6); asimismo, cuando se le dijo que podría pesarle haber derramado sangre: *que no haya turbación ni remordimiento en el corazón de mi señor por haber derramado sangre inocente* (1 Sam 25,31). En segundo lugar el remordimiento de conciencia es puesto en relación con el vínculo que existe entre el hombre y Dios. En efecto, es a los ojos de Yahveh que se aprecian los actos de los reyes<sup>1117</sup>; es Dios quien escudriña los riñones y los corazones<sup>1118</sup>; ante Él están presentes todas las acciones de los hombres<sup>1119</sup>.

## 2) El Nuevo Testamento<sup>1120</sup>

En los Evangelios se usa el término **kardía** (corazón) para expresar la realidad de la conciencia<sup>1121</sup>.

Pero es San Pablo quien ha hecho el uso más abundante del concepto que nos ocupa (aparece catorce veces en las epístolas a los romanos y corintios); por tal razón muchos han pensado que lo habría recibido de la escuela estoica de Tarso, enriqueciendo su significado e introduciéndolo en el vocabulario de la nueva fe. Para Spicq es ésta una hipótesis simplista. En efecto los primeros empleos ciertos de **synéidesis** son de Demócrito y Crisipo y no tienen significado moral; luego de lo cual el término desaparece de la literatura hasta las proximidades de la era cristiana.

Entre los primeros empleos paulinos de **synéidesis** tres textos son conformes a la noción griega tradicional de testimonio interior que atestigua la buena o mala cualidad de la acción humana: 2 Cor 1,12; Rom 2,15; Rom 9,1.

**Rom. 2,15:** establece que los paganos tienen una ley y serán juzgados según ella: “como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia, y los juicios contrapuestos de condenación o alabanza”. Esta ley que no es la mosaica, se puede identificar con la luz de la razón natural que no solo les da un conocimiento del bien y del mal sino que les dicta lo que deben hacer o evitar. Es un testimonio subjetivo de la conciencia considerada aquí como algo distinto de la persona a la cual ella pertenece. San Pablo dice que el acto de la conciencia es dar testimonio, sea

---

las decisiones. Así dice la Escritura que Dios ha dado a los hombres *un corazón para pensar* (Eclo 17,6); el Salmista evoca *los pensamientos del corazón* de Dios, es decir, su plan de salvación que subsiste de edad en edad (Sal 33,11). La *anchura de corazón* hace referencia al saber (1 Re 5,9). *Corazón endurecido* significa la actitud espiritual de cerrazón, malicia y terquedad en el pecado. En definitiva, en la antropología bíblica el corazón del hombre es la fuente de su personalidad consciente, inteligente y volitiva, la sede de sus elecciones y el lugar donde Dios escribe su Ley espiritual (cf. Rom 2,15) y donde Él actúa misteriosamente. Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, el corazón es el punto donde el hombre se encuentra con Dios.

<sup>1116</sup> De modo similar a lo que se ha dicho sobre el corazón, también la referencia a los riñones ha de tomarse como figura de la interioridad del hombre. En la Escritura es común encontrar pasiones referidas a los riñones: éstos saltan de gozo (Prov 23,16), se estremecen ante la apostasía (1 Mac 2,24), quedan traspasados de dolor en la prueba (Job 16,13). Normalmente designan en un sentido analógico aquella región del hombre que se sustrae a las miradas de los hombres y a lo exteriormente perceptible. Por este motivo se opone la acción de Dios, el único que *sondea los riñones y los corazones* (Sal 7,10; Jer, 11,20; Ap 2,23), a la acción del hombre que solo ve las apariencias.

<sup>1117</sup> Constantemente se repite en el Libro de los Reyes al hablar de los monarcas impíos la frase “hizo mal ante los ojos de Yahveh: “Judá hizo mal a los ojos de Yahveh (1 Re 14,22); Cf. 15,26; 15,34; 16,7. Lo mismo vale para las buenas acciones: “de la casa de Jeroboam sólo en él se ha hallado algo bueno ante Yahveh” (1 Re 14,13); “Asá hizo lo recto a los ojos de Yahveh” (1 Re 15,11).

<sup>1118</sup> “¡Oh Yahveh Sebaot, juez de lo justo, que escrutas los riñones y el corazón!” (Jer 11,20); “Yo Yahveh, exploro el corazón, pruebo los riñones, para dar a cada cual según su camino” (Jer 17,10); “Haz que cese la maldad de los impíos, y afianza al justo, tú que escrutas corazones y entrañas, oh Dios justo” (Sal 7,10).

<sup>1119</sup> “Yahveh, tú me escrutas y conoces; sabes cuándo me siento y cuándo me levanto, mi pensamiento calas desde lejos” (Sal 139,1-2).

<sup>1120</sup> Cf. Spicq, C., *La conscience dans le Nouveau Testament*, en: “Rev. Biblique” 45 (1938), 50-80.

<sup>1121</sup> Cf. Mt 15,10-20; Mc 3,5; 6,52; 8,17; Jn 3,20-21.

de la presencia de la ley divina sea del acuerdo de la conducta con el instinto moral que la ha inspirado. Asimismo la conciencia acusa y defiende.

**Rom 9,1:** “Digo la verdad en Cristo, no miento, mi conciencia me lo atestigua en el Espíritu Santo”. Pablo supone una especie de desdoblamiento de sí. La conciencia es personificada como para dar una idea de un segundo testigo.

**2 Cor 1,12:** “El motivo de nuestro orgullo es el testimonio de nuestra conciencia, de que nos hemos conducido en el mundo, y sobre todo respecto de vosotros, con la santidad y la sinceridad que vienen de Dios”. El Apóstol saca gloria del testimonio de la evidencia de su conciencia que no hace en este caso otra cosa que una reflexión sobre el valor de la conducta pasada. La conciencia es testigo, por tanto, de la responsabilidad sobre nuestros actos, provocando, en este caso la aprobación subsiguiente.

## 2. EL MUNDO GREGORROMANO

Las reflexiones más antiguas sobre el conocimiento moral en el plano profano se remontan a la enseñanza socrática. El “conócete a ti mismo” sobre el que insiste **Sócrates**, subraya el papel del conocimiento práctico: quien se conoce a sí mismo sabe lo que le es útil, lo que puede o no puede hacer, lo que debe o no debe hacer, evita los errores y los fracasos. Sin embargo, el aporte más importante de Sócrates sobre el argumento de la conciencia, es su disputa con los Sofistas, porque en definitiva allí se plantea el núcleo del misterio sobre la conciencia humana. Sócrates defiende la posibilidad del hombre en orden a conocer la verdad, y no sólo la verdad especulativa, sino la verdad ética; una verdad que se impone y en la cual uno encuentra el modelo que debe seguir en las acciones; una verdad de la que no se puede claudicar sin traicionar nuestra racionalidad y, por tanto, sin fracasar como hombres. Sócrates paga su pensamiento con la propia vida pero, al mismo tiempo, muriendo corrobora sus propios principios. La sofística contra la cual él postula su posición, pretende que, en definitiva, el hombre se da a sí mismo los criterios que guían su vida y su obrar, sin que deba ajustarse a una verdad inmutable. Es el principio del subjetivismo absoluto que tornará a reencontrarse a lo largo de toda la historia de la filosofía bajo diversas modalidades.

Sin embargo, es sobre todo con el estoicismo que se presenta una síntesis de la conciencia moral, a partir de su teoría del Logos. Para Cleantes la regla moral por excelencia consiste en el vivir en armonía con la naturaleza y con el universo; pero es la razón del hombre la que debe decir en cada caso si lo que hacemos está o no de acuerdo con la ley del cosmos. Para los estoicos la conciencia es el conocimiento que uno tiene en orden al bien; la conciencia nos pone en contacto con el principio ordenador del mundo del cual ella es como una prolongación individual. Por eso insisten en la presencia de este principio ordenador en nosotros. Ovidio alude a un *deus in nobis*, y también Séneca. No se trata, sin embargo, de un Dios vivo y personal, sino de lo que ellos entienden por “ley eterna”, a saber, una fuerza ordenadora del mundo, de carácter impersonal.

Con Demócrito aparece por vez primera la palabra *syneidesis*, que será traducida al latín como *conscientia*, para expresar este fenómeno de la moralidad.

## 3. LOS PADRES DE LA IGLESIA

Tomando como punto de partida la Revelación bíblica y especialmente San Pablo, los Padres de la Iglesia trataron de profundizar, con una finalidad eminentemente pastoral, el concepto de conciencia al que con tanta claridad aluden algunos textos del Apóstol.

La conciencia es para los Padres la voz de Dios<sup>1122</sup>, que resuena en lo más íntimo del hombre<sup>1123</sup>. Para **San Basilio** está constituida en la parte más recóndita del hombre<sup>1124</sup>.

---

<sup>1122</sup> San Agustín, *De Sermonibus Domini in Monte*, PL 34, 1283 c.

<sup>1123</sup> Ibid., *Tractatus in Iohannem*, PL 35, 1382 d.

<sup>1124</sup> San Basilio, *Homilia 13*, PG 31, 432 a. San Basilio usa el término *tameion*, que significa depósito, tesoro.

Sin que puedan establecerse divisiones demasiado universales, podemos, sin embargo, decir que las referencias de los Padres Latinos indican generalmente la conciencia que luego será denominada “consecuente”, es decir, la que juzga de los actos ya realizados. Es por eso que los textos de los mismos le asignan el papel de testigo, acusador o juez de nuestros actos. Esto es particularmente claro si se toma en cuenta el género preponderantemente personal (cuando no autobiográfico) de las obras en las que se manifiesta este aspecto, como por ejemplo, las *Confesiones* de **Agustín**, donde éste, con gran madurez psicológica analiza la moralidad de su vida pasada.

Muchos de los Padres Griegos pusieron, en cambio, de relieve el aspecto “antecedente” de la conciencia, es decir, la conciencia como guía o preceptora del comportamiento futuro. Claro ejemplo de esto es **Orígenes** quien explica esta voz que resuena en la intimidad del hombre como un “pedagogo” interior que conduce el alma por el recto camino<sup>1125</sup>. Entre los Padres Griegos es sobre todo **San Juan Crisóstomo** quien presenta sistemáticamente por vez primera la conciencia como guía moral<sup>1126</sup>. El pensamiento patrístico será sistematizado en el siglo XII por **San Bernardo** o al menos en obras atribuidas largamente al mismo<sup>1127</sup>.

#### 4. LA SISTEMATIZACION ESCOLASTICA<sup>1128</sup>

En el medioevo aparecen en íntima relación la sindéresis, la conciencia y la prudencia. A comienzos del siglo XIII el estudio sobre la sindéresis hace notables progresos, lo cual se hace notar también en el estudio de la conciencia. Esteban Langton considera la sindéresis como la parte de la facultad racional que nos inclina a evitar el mal, y la concibe de la misma naturaleza que el alma. La ulterior elaboración de la teoría de la sindéresis da un paso adelante con Felipe el Canciller, quien afirma que se trata de un facultad-hábito, es decir, una potencia que inclina la voluntad al bien y al mismo tiempo una luz estable. Felipe la distingue de la conciencia, que resulta de la aplicación de esta propensión al bien en general a los casos concretos. Asimismo es él el primero en ofrecer un concepto técnico de la conciencia.

San Buenaventura sigue a Felipe pero dice más explícitamente que la sindéresis pertenece al orden afectivo<sup>1129</sup>. Por su parte San Alberto Magno considera la conciencia como la conclusión de un silogismo práctico, del cual la mayor es dada por la sindéresis, mientras la menor pertenece a la razón. Siendo una conclusión, la conciencia debe consistir necesariamente en un acto de la razón práctica y no en un hábito y menos aún en una potencia. Santo Tomás adopta la doctrina de San Alberto llevándola a su madura elaboración.

La consideración que se hacía de la conciencia moral en la escolástica gozaba de la ventaja de situarse en una perspectiva filosófica y teológica (el retorno del hombre, creado por Dios, hacia Dios como Fin Ultimo, a través de Cristo) que permitía observarla desde todos sus aspectos. La conciencia en este sentido tiene una función muy importante en el Plan sobrenatural de Dios, a saber, el ser una participación en el hombre del gobierno divino sobre los actos humanos.

#### 5. LA ESCOLASTICA DECADENTE Y LA MODERNIDAD<sup>1130</sup>

---

<sup>1125</sup> Orígenes, *Commentaria in Epistolam ad Romanos*, PG 14, 803 a-d.

<sup>1126</sup> San Juan Crisóstomo, *In Genesim*, PG 54,471; cf. también 54,636 y 461-463.

<sup>1127</sup> Cf. Delhaye, Ph., *La conscience morale dans la doctrine de Saint Bernard*, en: “Analecta Cisterciensia” 9 (1953), 3-4; *Ibid.*, *Le problème de la conscience morale chez Saint Bernard*, Namur, 1957.

<sup>1128</sup> Cf. Odom Lottin, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, tomo II: *Problèmes de morale*, Première Partie, Louvain-Gembloux, 1948, pp. 103-349: “Syndérèse et conscience aux XII et XIII siècles”; especialmente pp. 351-417: “Problèmes moraux relatifs à la conscience”; Idem, *Les premiers linéaments du Traité de la Syndérèse au Moyen Age*, en: “Revue Néo-Scholastique de Philosophie” (1926) pp. 452-453; Idem, *La Syndérèse chez Albert le Grand et Saint Thomas d’Aquin*, en: “Revue Néo-Scholastique de Philosophie” (1928), pp. 18-19.

<sup>1129</sup> San Buenaventura, *In II Sent.*, d.39, a.1, q.1.

<sup>1130</sup> Cf. L.Vereecke, *Loi naturelle et conscience morale chez les theologiens post-tridentins*, en: AA.VV., *Universalité et permanence des Lois morales*, Editions Universitaires Fribourg Suisse - Editions du Cerf Paris, 1986, pp. 149-162.



## 1) En el plano teológico y religioso

El nominalismo que condujo al legalismo extrínsecista también repercutió sobre la consideración de la conciencia moral.

Según Merkelbach<sup>1131</sup> el tema de la conciencia se desarrolla sobre todo a partir del momento en el que **Bartolomé de Medina** sistematiza en 1577 el probabilismo moderado; pero alcanza el ápice de atención con el surgir de las controversias que, a mediados del siglo XVII, se desencadenan entre tucioristas y probabloristas por un lado, y, por otro, entre laxistas y probabilistas.

Desde el siglo XIII hasta esta época se hablaba de la conciencia principalmente en el tratado de los actos humanos, y en torno a la misma los autores se limitaban a estudiar los temas generales. Medina y los principales comentadores de Santo Tomás, como Juan de Santo Tomás, Vázquez, y en cierto modo el mismo Suárez, continúan a estudiar la conciencia junto con los actos humanos, pero la importancia que el tema va adquiriendo poco a poco, lleva a algunos de ellos a analizarla separadamente. El mismo San Alfonso procederá de este modo. Todos estos autores dan una importancia creciente a la conciencia moral, sobre todo ante el problema de los casos dudosos.

Por encima de las angustiosas dialécticas y discusiones de su época se alza la figura y la obra de **San Alfonso**<sup>1132</sup>. El santo de Liguori inaugura su *Theologia Moralis* por un estudio sobre la conciencia, hecho que reviste una importancia particular para conocer el pensamiento del mismo, si tenemos en cuenta que su *Theologia Moralis* ha sido compuesta en forma de comentario a la *Medulla Theologiae Moralis* del jesuita **H. Busenbaum**, el cual no tocaba el argumento; razón por la cual San Alfonso agregó de su propia mano el tratado *De conscientia* que precede su comentario.

La intención, sin embargo, de San Alfonso, era principalmente pastoral; no pretendía resolver un simple problema especulativo, sino definir las reglas de una acción pastoral, particularmente en orden a la práctica del sacramento de la Penitencia. De este modo con gran madurez y sensatez, consiguió limar las posiciones enconadas de los distintos sistemas morales, elaborando un modo de solución sumamente equilibrado, conocido como *equiprobabilismo*, y sobre todo aportando al análisis moral (particularmente en los casos dudosos) el *buen sentido* moral, que debe formar parte del discernimiento ético.

Concretamente, en la doctrina de la conciencia moral, San Alfonso subraya particularmente tres elementos: primero, el valor de la **verdad** (el hombre debe obrar siempre según la verdad, o al menos lo que le parece más próximo a la verdad); segundo, la importancia de la **razón y la conciencia** (el hombre no debe obrar según normas exteriores y automáticas, sino que debe interiorizar y personalizar la ley, hacerla suya); tercero, la importancia de la **libertad** (el hombre debe obrar espontáneamente según el juicio de su conciencia, el cual a su vez es espejo de la verdad).

## 2) En el plano profano

En el plano profano la insistencia sobre la conciencia lleva paulatinamente a una exacerbación de la misma. **Montaigne** es uno de los primeros que concibieron una conciencia pura al margen de todo dogma o sistema, y a través de él se comienza a presentir el concepto de una conciencia moral autónoma, desligada de la ley y de toda norma externa, tal como aparecerá pocos siglos más tarde<sup>1133</sup>. **Bourdaloue** acentúa notablemente este proceso de individualización de la conciencia. Mientras para Santo Tomás ésta es la aplicación que la razón hace de los principios prácticos al caso particular, para Bourdaloue, en cambio, la conciencia es “la aplicación que cada uno hace sobre sí mismo de la ley de Dios según sus propias vistas, según sus luces, según el carácter de su espíritu, o mejor aún, según los

<sup>1131</sup> Cf. Melkerbach, B., *Quelle place assigner au traité de conscience*, en: “Rev. Sc. Philos. et Théol.” 12 (1923), 170-183.

<sup>1132</sup> Cf. L. Vereecke, *La conciencia según Saint Alphonse de Liguori*, en: *De Guillaume d’Ockham à Saint Alphonse de Liguori. Etudes d’histoire de la théologie morale moderne. 1300-1787*, Bibliotheca Historica, Collegium S. Alfonsi de Urbe, Romae 1986, pp. 553-566.

<sup>1133</sup> Cf. L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1953, T.1, pp. 125-127.

movimientos secretos y la disposición presente de su corazón”<sup>1134</sup>. **Rousseau** da un paso más haciendo de la conciencia una especie de instinto que sentimos en el fondo de nosotros mismos; es una especie de sentimiento innato, del cual se parte para establecer la verdad moral (no es la verdad la que forma la conciencia sino la conciencia la que forma la verdad). **Kant** coincide con Rousseau en este movimiento colocando la verdad en la subjetividad, pero difiere diametralmente en cuanto no la ubica en un sentimiento sino en la razón práctica.

## II. LA CONCIENCIA HABITUAL O SINDÉRESIS<sup>1135</sup>

Con el término “conciencia” se hace referencia a dos realidades de conocimiento íntimamente ligadas entre sí: lo que puede denominarse más propiamente como “conciencia habitual” y la “conciencia actual”. Ésta última es la que propiamente llamamos “conciencia” y que estudiaremos en el punto siguiente; la primera es lo que también se denomina “sindéresis”.

A decir verdad, *conciencia habitual* es un término muy amplio que designa genéricamente la capacidad humana de conocimiento moral, la dimensión cognoscitiva de la índole moral del hombre, incluyendo el conocimiento de los primeros principios y de las virtudes, la ciencia moral y también la prudencia<sup>1136</sup>. Sin embargo, como dice Santo Tomás, “si bien los hábitos a partir de los cuales se informa la conciencia son muchos, toman todos su eficacia de uno primero, que es el hábito de los primeros principios [morales] al que llamamos sindéresis”<sup>1137</sup>; por este motivo es que lo estudiamos en particular, como fuente última de todo conocimiento moral.

Al parecer, la expresión “sindéresis” entra al lenguaje teológico por una mala lectura de un texto del Comentario a Ezequiel de San Jerónimo<sup>1138</sup>, pero es luego consagrado para designar el hábito cognoscitivo de los primeros principios morales.

En el medioevo que es cuando más profundamente se lo estudia se esbozan dos teorías diversas respecto de su naturaleza: la afectivista afirmada por Alejandro de Halès y sostenida especialmente por San Buenaventura que hace de la sindéresis un atributo de la voluntad, y la de San Alberto Magno que sostiene que se trata de un hábito de orden intelectual. Esta última será continuada y perfeccionada por Santo Tomás.

La doctrina de San Buenaventura, que no prevalecerá en la teología, veía en la sindéresis un poder perteneciente exclusivamente a la voluntad y que inclina al hombre al bien moral.

### 1. NATURALEZA DE LA SINDÉRESIS

La sindéresis no es otra cosa que el hábito de los primeros principios morales. Es hábito de la razón práctica por el cual la misma capta naturalmente (no mediante razonamiento ni discurso) los primeros principios de orden moral. Santo Tomás lo llama *habito natural o innato*<sup>1139</sup>.

El Aquinate indica dos razones por las cuales un hábito semejante es el principio del conocimiento moral.

---

<sup>1134</sup> P. Bourdaloue, *Sermon sur la fausse conscience*, Oeuvres Complètes, Paris 1890.

<sup>1135</sup> Cf. Santo Tomás, De verit. q. 16, S.Th., I, 79, 12-14; O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, tomo II: *Problèmes de morale*, Première Partie, Louvain-Gembloux, 1948, pp. 103-349: “Syndérèse et conscience aux XII et XIII siècles”; especialmente pp. 351-417: “Problèmes moraux relatifs à la conscience”; J. Rohmer, *Syndérèse*, en: D.Th.C., T. XIV, 2º, col. 2992-2996; G. Soaje Ramos, *La sindéresis como hábito en la Escolástica*, en “Sapientia” 17 (1962), pp. 37-42; J. A. Junceda, *La sindéresis en el pensamiento de Santo Tomás*, en “Agustinus” 6 (1961), pp. 429-464.

<sup>1136</sup> Cf. Rodríguez Luño, *Ética General*, op. cit., p. 285.

<sup>1137</sup> I, 79, 13 ad 3.

<sup>1138</sup> Cf. PL 25, 22.

<sup>1139</sup> II Sent., d. 24, q.2, a.3.

El **primer motivo** depende del principio medieval (dependiente a su vez del Pseudo Dionisio) de “**continuidad cosmológica**”, según el cual, Dios ha hecho el Universo con tal armonía y continuidad que en todas las cosas lo inferior de lo superior comunica, se “toca”, con lo superior de lo inferior. En este sentido se hace necesario colocar un punto de contacto entre el modo de conocer humano (racional, discursivo, investigativo) y el angélico (intuitivo). Este punto de unión cognoscitivo lo desempeñan los hábitos de los primeros principios tanto especulativos como prácticos (*intellectus* y *sindéresis*). Estos a la vez que son intuitivos de la verdad (de los primeros principios) inhiere en la inteligencia humana<sup>1140</sup>.

El **segundo motivo**, más metafísico, es la analogía con el conocimiento especulativo. Todo racionamiento especulativo es una especie de movimiento que parte de un principio inmóvil (la intelección de ciertas verdades naturalmente evidentes sin necesidad de investigación racional) y termina en otro conocimiento. Y de igual modo procede la razón práctica acerca de lo operable, es decir, el plano de la acción contingente. “Es preciso, por tanto, sigue diciendo Santo Tomás, que hayamos sido naturalmente dotados, lo mismo que de principios especulativos, también de principios prácticos”<sup>1141</sup>.

De aquí toma fundamento el mismo Santo Tomás para indicar la **naturaleza** de este conocimiento: no se trata de una potencia, sino de un hábito, porque (siguiendo la analogía con el orden especulativo) los primeros principios especulativos no pertenecen a ninguna potencia especial sino al hábito denominado “entendimiento de los principios”<sup>1142</sup>.

## 2. FUNCION DE LA SINDÉRESIS

La importancia de la *sindéresis* está dada por ser la **primera regla subjetiva** del obrar moral (y no la conciencia actual): “la conciencia no es la primera regla de los actos humanos, sino más bien la *sindéresis*”<sup>1143</sup>. Y esto se deriva de la inmovilidad de sus conocimientos.

La *sindéresis* guía la intención moral presentando los verdaderos fines morales del hombre, aunque con cierta universalidad. Ella no sólo prescribe que el hombre debe vivir conforme a la recta razón y hacer el bien (y evitar el mal), sino incluso que debe hacer esto justa, perseverante y moderadamente (es decir, conforme a las virtudes morales). Sin embargo, no señala ni dicta concretamente en qué modo y medida consiste ese vivir justo, vigoroso y moderado. Esto último es tarea de la ciencia moral y de la prudencia<sup>1144</sup>.

## 3. LA SINDÉRESIS Y EL ERROR<sup>1145</sup>

La *sindéresis*, en contraposición con la conciencia propiamente dicha, es **infalible**; es decir, es regla perfecta del obrar moral. La razón de esta perfección propia de la *sindéresis* (y no de la conciencia actual) radica en el hecho de tratarse de un hábito natural (o *innato*). En efecto, indica Santo Tomás que la naturaleza en todas sus obras intenta el bien y la conservación de aquellas cosas que se hacen por las operaciones de la naturaleza; por lo cual en todas las operaciones de la naturaleza los principios son permanentes e inmutables y conservadores de la rectitud, pues no puede haber firmeza ni certeza alguna en aquellas cosas que se derivan de los principios si los mismos principios no estuviesen firmemente establecidos.

Es por este motivo que todo conocimiento específico se reduce a un conocimiento certísimo del cual no puede darse error (el conocimiento de los primeros principios universales), a la luz de los cuales precisamente se examina la veracidad de todos los demás principios y conclusiones. Esta misma función cumple la *sindéresis* en el campo del conocimiento práctico.

---

<sup>1140</sup> Cf. De verit., 16, 1.

<sup>1141</sup> I, 79, 12.

<sup>1142</sup> Cf. I, 79, 12; 79, 8; 82, 1.

<sup>1143</sup> De verit., 17, 2 ad 7.

<sup>1144</sup> Cf. S. Ramírez, *La prudencia*, Palabra, Madrid 1979, pp. 171-172.

<sup>1145</sup> Cf. De verit., 16, 2.

#### 4. LA PERMANENCIA DE LA SINDÉRESIS<sup>1146</sup>

Finalmente, hay que decir que la sindéresis es un hábito permanente, que no se extingue en el hombre, aunque puede en cierto modo ofuscarse.

No puede extinguirse de modo habitual porque equivaldría a la extinción de la misma luz de la razón, la cual pertenece a la misma naturaleza del alma, ya que por ella es intelectual.

En cambio, puede “ofuscarse o extinguirse” en cuanto a sus actos, ya sea por perturbaciones orgánicas o psíquicas, como ocurre en los amentes y dementes; o bien en la aplicación concreta a un acto en cuanto se elige voluntariamente algo que contradice los principios de la sindéresis; pero esto último es una “extinción relativa” por cuanto en realidad los principios de la sindéresis quedan inalterados mientras que lo que yerra o peca es concretamente la conciencia actual.

### III. LA CONCIENCIA PROPIAMENTE DICHA<sup>1147</sup>

#### 1. LA CONCIENCIA EN GENERAL

##### 1) Concepciones erróneas

Sobre la naturaleza de la conciencia ha habido distintas opiniones erróneas, entre las cuales podemos señalar las siguientes<sup>1148</sup>:

La concepción **supranaturalista** de la conciencia (sostenida, por ejemplo, por Calvino y algunos moralistas posteriores a él). Según esta concepción, la conciencia es “medium quiddam inter Deum et hominem”, cierto medio entre Dios y el hombre, la voz misteriosa e inmediata de Dios que exhorta o reprende interiormente al hombre. Ciertamente que puede decirse –y con justeza– que la conciencia es la voz de Dios, pero no en el sentido supranaturalista: no es Dios que habla actualmente en el interior del hombre sino, en todo caso, la “voz participada” de Dios en la naturaleza humana.

La concepción **sentimentalista** (entre otros, sostenida por Rousseau) fundaba la conciencia en los sentimientos humanos o en el instinto moral, lo que en definitiva reducía el conocimiento moral del hombre a un subjetivismo insoluble.

La concepción **materialista** para la cual la conciencia es la expresión de impulsos sensibles y corporales, un efecto del sistema nervioso o del aparato digestivo. No han faltado quienes han proclamado el mérito de haber identificado “la ubicación” cerebral de la conciencia.

La concepción **enfermiza** de la conciencia. Por ejemplo, para Nietzsche la conciencia es “una temible enfermedad” que se produce cuando el instinto de lucha y presa, propio de los animales carnívoros, se invierte y dirige contra el propio yo del hombre, privado de su libertad natural. El hombre “sano” será pues el que no tiene “remordimientos de conciencia”.

La concepción **evolucionista**, por ejemplo de Darwin, señala como factor determinante de la conciencia en la evolución animal el influjo de la sociedad y la presión de las costumbres sociales.

La concepción del **positivismo moral** hace depender, finalmente, la conciencia únicamente de factores externos: la ley, las costumbres, la autoridad, la educación, etc.

##### 2) Etimología del término

---

<sup>1146</sup> Cf. De verit., 16, 3.

<sup>1147</sup> Cf. *Q.d. De veritate* q.17; Leo Elders, *La doctrine de la conscience de Saint Thomas d'Aquin*, en: *Autour de Saint Thomas d'Aquin*, Fac-París, Tabor-Brugge, 1987, T. II, pp. 63-94; Victorino Rodríguez, *Fundamentación teológica de la conciencia moral*, en: “Estudios de antropología teológica”, Speiro, Madrid 1991, pp. 129-149.

<sup>1148</sup> Cf. Mausbach, I, pp. 233-234.

Desde el punto de vista etimológico, tanto en sus raíces latinas (**cum-scientia**, conocer o saber compartido, aplicado o reflexivo) como en el término griego correspondiente (**syn-eidesis** o **syn-oida**, empleado por San Pablo en Rom 2,15), “conciencia” designa una realidad de conocimiento: autopercepción, conocer con otro, conocer referido o aplicado. En el uso el empleo del término se redujo al conocimiento de sí mismo o conocimiento reflexivo; tener conciencia se refiere concretamente a la **reflexión sobre los propios actos**, pasados, presentes o futuros, recordando, percibiendo o proyectando.

### 3) Conciencia psicológica y conciencia moral

Esta autopercepción o reflexión sobre los propios actos tiene, a su vez, dos acepciones fundamentales: la **conciencia psicológica** y la **conciencia moral**.

La **conciencia psicológica** es la autopercepción de los propios actos y del propio ser, tanto en el ámbito del entendimiento (conciencia intelectual) como en el ámbito sensorial (conciencia sensitiva). En este sentido decimos que “tenemos conciencia de estar haciendo o de haber hecho un determinado acto”.

La conciencia intelectual, que es la autopercepción del propio pensamiento, del propio querer y del propio yo, es la más perfecta, en razón de la capacidad de reflexión perfecta del conocer intelectual sobre sí mismo.

La conciencia sensorial es menos flexible y es función propia o exclusiva del *sensorio o sentido común*<sup>1149</sup>.

Sobre esta conciencia psicológica ha dicho Pablo VI: “existe una **conciencia psicológica**, que reflexiona sobre nuestra actividad personal, cualquiera que ésta sea; es una especie de vigilancia sobre nosotros mismos; es un mirar en el espejo de la propia fenomenología espiritual, la propia personalidad; es conocerse, y, en cierto modo llegar a ser dueño de sí mismo”<sup>1150</sup>.

La **conciencia moral** se funda –supone– la conciencia psicológica añadiendo la percepción de la bondad o maldad de la acción realizada, por realizar o que se está realizando. De esta percepción, y según sea su relación con el acto percibido (anterior, concomitante o consiguiente) la conciencia moral adquirirá facetas diversas (aprobando, remordiando, prohibiendo, preceptuando, obligando, etc.).

### 4) Naturaleza de la conciencia moral

Contra el parecer de la mayoría de sus predecesores y contemporáneos Santo Tomás sostuvo que la conciencia (tanto psicológica cuanto moral) no es ni una potencia particular, ni un hábito sino un **acto**<sup>1151</sup>.

Partiendo del análisis del término *conciencia* indica Santo Tomás que el mismo significa la aplicación de la ciencia a alguna cosa. Ahora bien, sigue diciendo, cualquier ciencia o conocimiento puede ser aplicado a algo, por lo cual *conciencia* no puede designar ningún hábito o alguna potencia particular, sino que designa simplemente al acto que aplica un determinado conocimiento a un acto particular.

De esto modo podemos definir la conciencia (moral) diciendo que es **un acto de nuestro entendimiento práctico, y más concretamente el juicio por el que aplica la luz de los primeros principios del orden moral a cada uno de nuestros actos, juzgando de su bondad o maldad o sea de su rectitud o de su falta de rectitud**.

La *Veritatis Splendor* describe la conciencia como “un juicio moral sobre el hombre y sus actos. Es un juicio de absolución o de condena, según que los actos humanos sean conformes o no con la ley de

---

<sup>1149</sup> Cf. I, 78, 4.

<sup>1150</sup> Pablo VI, *Alocución del 12/II/1969*; Cf. *Homilia en el I Domingo de Cuaresma, 7/III/1965*.

<sup>1151</sup> Cf. De Ver. 17,1.

Dios escrita en el corazón... El juicio de la conciencia es un *juicio práctico*, o sea, un juicio que ordena lo que el hombre debe hacer o no hacer, o bien, que valora un acto ya realizado por él”<sup>1152</sup>.

Este juicio es para Santo Tomás –y también para el Magisterio<sup>1153</sup>–, fruto de una **aplicación** (*applicatio*<sup>1154</sup>), o **conveniente acomodación** (*accomodare convenienter*<sup>1155</sup>) de la verdad universal al caso particular. O como traduce alguno: feliz adaptación de la verdad universal al caso concreto<sup>1156</sup>.

Tal aplicación del conocimiento moral al acto singular para comprobar su rectitud o su falta de rectitud puede hacerse de dos maneras diversas:

(a) Ante todo, por vía de **razonamiento conclusivo**, es decir, según el modo por el cual nos dirigimos, partiendo de la ciencia moral, hacia algo que hay que hacer o que hay que evitar. Corresponde a lo que en el plano especulativo se denomina *via inventionis*, método de descubrimiento según el cual, a partir de los principios se deducen las conclusiones. Por este medio indagamos, a partir de la ciencia moral que se posee, qué debemos hacer o qué debemos no hacer. La ciencia que se aplica es la que corresponde a los hábitos cognoscitivos que perfeccionan la razón práctica, a saber: la **sindéresis**, el hábito de la **sabiduría** (por el cual se perfecciona la razón superior) y el hábito de la **ciencia** (por el cual se perfecciona la razón inferior). Esta distinción entre *ratio superior* y *ratio inferior* ha entrado en el pensamiento cristiano gracias a un texto de San Agustín<sup>1157</sup>. Éste quería indicar con tales términos dos funciones de la razón: por una parte, la consideración de las cosas eternas; por la otra la consideración del mundo material. Santo Tomás asume la terminología modificando y rectificando el sentido. En definitiva, en el plano de la conciencia, para Santo Tomás, la *ratio superior* indica la ley divina y la doctrina de la Iglesia y procede por consideraciones basadas en el fin último del hombre, la gloria de Dios y la santidad. La *ratio inferior*, en cambio, funda sus principios en el orden natural y en la naturaleza humana.

Este modo de proceder ha sido descrito como una especie de silogismo moral. Así, Odo Lottin describía el silogismo particular como una serie de proposiciones lógicamente concatenadas como puede observarse en el siguiente ejemplo:

1º Primer principio de la razón natural: *Hay que evitar el mal.*

2º Principio de la ciencia moral: *El robo es un mal.*

3º Conclusión de ciencia moral: *Hay que evitar el robo.*

4º Conclusión impersonal: *esta acción es un robo y por tanto hay que evitarla.*

5º Juicio de conciencia: *Yo debo evitar esta acción*<sup>1158</sup>.

(b) En segundo lugar por vía de **reducción** espontánea del contenido del acto a los primeros principios, que muestra su coherencia o su contradicción con ellos. Es equivalente a lo que en el plano especulativo se denomina *via iudicandi*.

---

<sup>1152</sup> VS, 59. De modo semejante se expresaba también Pablo VI: “... Ahora... hablamos... de la conciencia moral e individual, esto es, de la intuición que cada uno tiene de la bondad o de la malicia de las acciones propias. Este campo de la conciencia es interesantísimo también para aquellos que no lo ponen, como nosotros los creyentes, en relación con el mundo divino; más aún, constituye al hombre en su expresión más alta y más noble, define su verdadera estatura, lo sitúa en el uso normal de su libertad. Obrar según la conciencia es la norma más comprometida y al mismo tiempo, la más autónoma de la acción humana. La conciencia en la práctica de nuestras acciones, es el juicio sobre la rectitud, sobre la moralidad de nuestros actos, tanto considerados en su desarrollo habitual como en la singularidad de cada uno de ellos” (Pablo VI, *Alocución del 12/II/1969*; Cf. *Homilía en el I Domingo de Cuaresma*, 7/III/1965).

<sup>1153</sup> El término aplicar es también utilizado por la Sagrada Congregación del Santo Oficio, *Instrucción sobre la “ética de situación”*, *Contra doctrinam*, 2 de febrero de 1956; y por la *Veritatis Splendor*, 59.

<sup>1154</sup> Cf. In Eth., VI, 7, n° 1098; Cf. L. Melina, *La conoscenza morale*, Città Nuova Ed., Roma 1987, pp. 187-188. Cf. I-II, 94, 6.

<sup>1155</sup> Cf. In Eth., V, 15, n° 1075.

<sup>1156</sup> Cf. Melina, *La conoscenza morale...* op. cit., pp. 187-188.

<sup>1157</sup> Cf. *De Trinitate*, XII, IV, 4 [PL 42, 1000].

<sup>1158</sup> Cf. O. Lottin, *Principes de morale*, Ed. de L’Abbaye du Mont César. Louvain 1946, pp. 150-151.

## 5) El juicio de conciencia y el juicio de elección<sup>1159</sup>

No debemos confundir el juicio de conciencia con el juicio de elección. El **juicio de elección** es el último juicio práctico implicado en toda elección; el **juicio de conciencia** está presupuesto en toda elección pero sin confundirse con el de elección.

Ambos se refieren a una acción particular (en lo que se distinguen de la *sindéresis*), pero se diferencian entre sí en que el juicio de conciencia “consiste en un puro conocimiento mientras que el [juicio de elección] consiste en la aplicación del conocimiento al afecto”<sup>1160</sup>. Al describir el proceso discursivo de la conciencia (a modo de silogismo) hemos visto que la conclusión era un juicio de conciencia personal (*Yo debo evitar esta acción*). A este juicio sucede luego el juicio de elección, el cual, si coincide con el de conciencia (*decido evitar dicha acción*) se considera una extensión natural del mismo; pero también podría oponerse al mismo (cuando obramos contra nuestra conciencia por los beneficios que la acción reprobada por ella nos reporta). Esto ocurre normalmente por la influencia de los vicios y de las pasiones.

Por tanto el juicio de conciencia es **prevalentemente cognoscitivo**, mientras que el de elección atiende también a **las disposiciones afectivas** del sujeto. Es por este motivo que puede pervertirse el juicio de elección manteniéndose intacto el juicio de conciencia. En este caso, dice Santo Tomás, el sujeto “se equivoca al elegir pero no en la conciencia, ya que precisamente obra contra su conciencia”<sup>1161</sup>.

En conclusión habrá que decir que se puede hablar de conformidad o disconformidad de ambos juicios pero no de identidad y que el juicio de conciencia coincide con el de elección sólo cuando el sujeto actúa con rectitud, es decir, queriendo lo que juzga como bueno en sí o apartándose de lo que juzga malo.

## 6) División de la conciencia

Como puede deducirse de lo que acabamos de señalar, la conciencia admite varias divisiones según que se ajusta a la realidad de las cosas o no, según su relación con el acto que juzga, etc.

(a) **Según su relación cronológica con el acto que juzga** se divide en:

Conciencia **antecedente**: es la que mira a los actos futuros posibles que se están por realizar (se manifiesta como obligación o prohibición del obrar).

Conciencia **concomitante**: es la conciencia que acompaña nuestros actos presentes (se manifiesta como testigo).

Conciencia **consecuente** o **consiguiente**: es la conciencia que mira y juzga nuestros actos pasados (desde este punto de vista se manifiesta como reprensión o alabanza o acusación o excusa por lo hecho).

(b) **Según la conformidad que guarde con la ley de Dios, con la *sindéresis*, con los principios de la ley moral y con la prudencia**, tenemos la conciencia **recta o verdadera** y la conciencia **errónea o falsa**:

Conciencia **verdadera o recta** es la que es conforme a los principios morales objetivos (ley divina, *sindéresis*, ciencia moral, prudencia).

Conciencia **errónea o falsa** es la disconforme con los principios de la moralidad. Sus **grados de responsabilidad** son: **invenciblemente errónea y venciblemente errónea**.

(c) **Según la firmeza subjetiva del juicio** tendremos:

---

<sup>1159</sup> Cf. Rodríguez Luño, *Ética general*, op. cit., pp. 286-287; R. García de Haro, *Iudicium conscientiae et iudicium liberi arbitrii: a propósito de un texto del “De Veritate” de Santo Tomás y su paralelo en el comentario a las Sentencias*, en: A. Lobato, *Littera Sensus Sententia*, Massimo, Milano 1991, pp. 285-305.

<sup>1160</sup> De verit., 17, 1 ad 4.

<sup>1161</sup> De verit., 17, 1 ad 4.

Conciencia cierta: la que obra con certeza de que lo que está haciendo es bueno o es malo.

Conciencia dudosa: es la que duda sobre la bondad o malicia del acto que está por hacer o está haciendo o ha hecho.

## 2. LA CONCIENCIA Y LA VERDAD

La naturaleza de la conciencia moral no termina de comprenderse sino cuando se analiza su relación constitutiva con la verdad moral, y como consecuencia de esto, el problema planteado por la conciencia errónea.

Respecto de este punto fundamental, se oponen dos doctrinas: la primera concibe la conciencia como **constitutiva** o **creadora** de la verdad moral; la segunda, en cambio, como **dependiente** de la verdad moral.

### 1) La conciencia creadora de la verdad moral

Señala la Encíclica *Veritatis Splendor* que, como resultado de las tendencias culturales que contraponen y separan la ley y la libertad, exaltando idolátricamente ésta última, se ha extendido una “interpretación ‘creativa’ de la conciencia moral, que se aleja de la posición tradicional de la Iglesia y de su Magisterio”<sup>1162</sup>.

Podemos distinguir tres corrientes que enfatizan el carácter creativo de la conciencia moral:

La corriente que subraya la **intención personal** del sujeto como objeto primario de la conciencia. Aquí se ubican, por ejemplo, Häring, D. Capone, M. Vidal. El criterio moral es la **intención recta** de la persona independientemente del objeto moral del acto elegido.

La segunda concentra todo el valor moral en el *operatum*, el **resultado del obrar**, minimizando las normas objetivas. Es la posición de J. Fuchs. Éste concede que hay un juicio de conciencia (que sería según él más bien un juicio de ciencia moral) sobre la bondad o malicia de nuestros actos, pero el mismo es impersonal, teórico y pre-moral; y junto a este se da otro juicio “de operación”, concreto, subjetivo, que es fruto de la conciencia personal y que por ser tal siempre es bueno, aun cuando se oponga al anterior.

Finalmente, la concepción que identifica la conciencia con la **decisión**. Tal es la posición de P. Knauer y A. Molinaro quien dice, por ejemplo que “la conciencia está radicalmente en el ámbito de la decisión (no de la elección que supondría un andamiaje racionante)”<sup>1163</sup>.

Todas estas posiciones coinciden, en definitiva, en el carácter “creativo” de la conciencia, y por eso no llaman a sus actos con el nombre de “juicios de conciencia” sino con el de “decisiones de conciencia”. Algunos llegarán incluso a establecer la función de la conciencia en términos de “**inventar**”; así Fuchs habla de la “experiencia de **inventar**” en la propia conciencia el proyecto de

---

<sup>1162</sup> VS, 54.

<sup>1163</sup> “Ella [la conciencia] no tiene necesidad de salir de sí a la búsqueda de un objeto: en sí misma se siente obligada y obligante el sujeto, porque es la transparencia de la estructura que lo liga a la co-humanidad y a Dios. Esto, todavía, quiere decir que *radicalmente la conciencia está en el ámbito de la decisión* (no de la elección que supondría un andamiaje racionante): el reclamo a sí que la conciencia dirige al hombre es idénticamente la decisión que el hombre toma de sí y de su estructura, es decir aquel acto total por el cual el hombre es hombre, aquel acto por el cual la apertura al bien, a los otros y a Dios viene mediante la aceptación de sí, como el cierre es el rechazo de sí. Así que la fórmula: la conciencia es la sede de la moralidad debería ser traducida: la libertad de decisión ínsita en la conciencia es la sede de la moralidad, sede principal y determinante, allá donde el hombre es hombre y la moral es moral” (A. Molinaro, *Ordine morale oggettivo e decisione personale*, en *Revista di Teologia Morale* 3 [1969] 26). También por ejemplo Krapiec: “La decisión constituye la expresión esencial de la autonomía de la persona humana. Gracias a los actos de la decisión el hombre se hace autor, causa eficiente ya sea de su obrar como de su propia personalidad” (citado por E. Kaczynski: *Etica del dovere o etica della decisione?*, *Angelicum* 70 [1993], 529).



autorealización”<sup>1164</sup>, y también A. Hortelano: “El deber consiste, hasta cierto punto, en inventar la solución por medio de la intuición creadora”<sup>1165</sup>.

Según esta posición, sólo tomando “autónomamente” estas decisiones el hombre podría alcanzar su madurez moral.

De esta posición se ha dicho: “En la concepción innovadora, de clara ascendencia kantiana, la conciencia es separada de su relación constitutiva con un contenido de verdad moral y reducida a una mera condición formal de la moralidad; ésta es referida solamente a la bondad de la intención subjetiva. De esta forma, la conciencia no es otra cosa que la subjetividad elevada a criterio último del obrar. La fundamental idea cristiana de que no existe instancia alguna que pueda oponerse a la conciencia no tiene ya el significado original e irrenunciable por el que la verdad no puede sino imponerse en virtud de sí misma, es decir, en la interioridad personal, sino que se convierte en deificación de la subjetividad, de la que la conciencia es el oráculo infalible, que no puede ser cuestionada por nada ni por nadie”<sup>1166</sup>.

El fondo del problema es, para todos estos autores, la negación de las **normas universales** (el problema de la conciencia se plantea de modo indirecto, como consecuencia de este otro cuestionamiento). Para ellos hablar de normas universales es un sinsentido porque “emerge claramente que la norma no puede juzgar exhaustivamente la realidad concreta del momento operativo y así el sujeto moral debe en conciencia juzgar hasta qué punto una norma operativa se adapta, desde el punto de vista moral, a lo concreto del momento”<sup>1167</sup>.

Las normas morales son sólo **orientaciones** porque en la norma general no se pueden contemplar todas las **posibles situaciones** en que el sujeto puede encontrarse. Sólo el interesado está en grado de **comprender plenamente** y juzgar el justo comportamiento que debe asumir. En este contexto, la función de la conciencia no es tanto **aplicativa** cuanto **elaborativa** de la norma concreta personal (que puede llegar incluso a “contradecir” legítimamente la norma abstracta universal)<sup>1168</sup>.

De aquí hay tan solo un paso para afirmar que la conciencia es infalible, como ya lo había hecho Rousseau en el *Emilio*<sup>1169</sup>, y modernamente se atreve a decir de un modo semejante B. Schüller: “La conciencia no puede engañarse sobre el bien y el mal; lo que ella ordena es siempre infaliblemente bien moral”<sup>1170</sup>.

Si bien la concepción de la conciencia creadora del valor moral es patrimonio de la filosofía moderna subjetivista, históricamente se hace fuerte y se extiende dentro de la teología católica a raíz de las discusiones suscitadas por la doctrina sexual expuesta en la *Humanae vitae*. De hecho esta concepción rechaza la injerencia del Magisterio de la Iglesia en la formación del juicio de conciencia de la persona singular, reivindicando, contra él, el derecho a descubrir con absoluta independencia de cualquier magisterio exterior, la norma del obrar moral<sup>1171</sup>. Esto equivale, como ha expresado el mismo Magisterio de la Iglesia, a admitir el principio del libre examen en el campo de moral católica<sup>1172</sup>.

---

<sup>1164</sup> J. Fuchs, *Responsabilità morale e norma morale*, Bologna 1978, p. 209.

<sup>1165</sup> A. Hortelano, *Morale responsabile*, Cittadela Editrice, Assisi 1968, p. 54.

<sup>1166</sup> Card. Josef Ratzinger, “Discurso en el IV Consistorio Extraordinario”, 4/abril/1991, en: *Ecclesia*, nº 2525, 27/abril/1991, p. 26; cit. por Victorino Rodríguez, *Fundamentación teológica...*, op. cit., nota 26.

<sup>1167</sup> J. Fuchs, *Il carattere assoluto delle norme morali operative*, en: *Responsabilità morale e norma morale*, op. cit., pp. 97-98.

<sup>1168</sup> Cf. Dionigi Tettamanzi, *Verità e Libertà*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 292-295.

<sup>1169</sup> “Conciencia, conciencia, instinto divino, inmortal y celeste voz; guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios”.

<sup>1170</sup> B. Schüller, *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica nella teologia morale cattolica*, Assisi 1975, p. 72.

<sup>1171</sup> “Durante estos años -decía Juan Pablo II-, como consecuencia de la contestación a la *Humanae Vitae*, se ha puesto en discusión la misma *doctrina cristiana de la conciencia moral*, aceptando la idea de conciencia creadora de la norma moral. De esta forma se ha roto radicalmente el vínculo de obediencia a la santa voluntad del Creador, en la que se funda la misma dignidad del hombre. La conciencia es, efectivamente, el ‘lugar’ en el que el hombre es iluminado por una luz que no deriva de su razón creada y siempre falible, sino de la Sabiduría del Verbo, en la que todo ha sido creado... Ya que el Magisterio de la Iglesia ha sido instituido por Cristo el Señor para iluminar la conciencia, apelar a esta conciencia precisamente para

## 2) La conciencia dependiente de la verdad moral<sup>1173</sup>

La dependencia de la conciencia respecto de la verdad moral se puede demostrar por diferentes vías.

(a) Ante todo, por la misma **experiencia personal**. En efecto, la experiencia psicológica del hombre revela que, en su interioridad, éste descubre dos tipos de juicios: por un lado, ciertos **juicios hipotéticos o condicionales**, es decir juicios frente a los cuales se siente obligado sólo y en la medida en que quiere lo que tal exigencia condiciona<sup>1174</sup>; pero existe además otra categoría diversa de juicios en cierto sentido **absolutos**, es decir, que se imponen por sí mismos, inmediatamente, sin depender de ninguna condición y sin que podamos dispensarnos de ellos<sup>1175</sup>; tales son los que denominamos propiamente **juicios de conciencia**.

El hecho de que el hombre perciba instintivamente que no puede dispensarse a sí mismo de tales obligaciones impuestas por la propia conciencia muestra que a través de ese juicio la persona conoce una **verdad preexistente e independiente de su conciencia**. Esta realidad que se impone a nuestra conciencia no es real porque nuestra conciencia la conozca sino que, por el contrario, se impone a nuestra conciencia porque esta verdad es real y existe independiente y autónomamente de nosotros. En otras palabras, la verdad no depende de nuestra conciencia sino que la conciencia depende de la verdad.

(b) En segundo lugar, por el **sentido bíblico** de la conciencia. En la Sagrada Escritura, y especialmente en San Pablo, ésta es presentada en su vinculación específica con la ley natural, interior al hombre: “Cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia con sus juicios contrapuestos que les acusan y también les defienden” (Rom 2, 14-15).

Según las palabras de san Pablo, la conciencia, en cierto modo, **pone al hombre ante** la ley, siendo ella misma “*testigo*” para el hombre: testigo de su fidelidad o infidelidad a la ley, o sea, de su esencial rectitud o maldad moral. La conciencia es el único testigo. Lo que sucede en la intimidad de la persona está oculto a la vista de los demás desde fuera. La conciencia dirige su testimonio solamente hacia la persona misma. Y, a su vez, sólo la persona conoce la propia respuesta a la voz de la conciencia.

(c) Por último, esta vinculación (de dependencia) de la conciencia con la verdad se manifiesta en por su naturaleza de **juicio**, y más propiamente de **conclusión práctica**.

Ya hemos dicho que este juicio es fruto de una **aplicación**, es decir, es la conclusión de un razonamiento práctico que parte de la *sindéresis* y llega a expresar que en tal o cual caso particular se realiza o se niega una exigencia universal (ley).

Poco importa al caso el que este proceso sea más o menos complicado, que respete o no todos los pasos, que parta de un conocimiento universal de la *sindéresis* o bien de una concreción de la ciencia

---

contestar la verdad de cuanto enseña el Magisterio, comporta el rechazo de la concepción católica de Magisterio y de la conciencia moral. Hablar de la inviolable dignidad de la conciencia sin ulteriores especificaciones, conlleva el riesgo de graves errores” (Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en el II Congreso internacional de teología moral*, L'Osservatore Romano, 22/I/1989, p.9, n° 4).

<sup>1172</sup> “Oponer al magisterio de la Iglesia un magisterio supremo de la conciencia es admitir el principio del libre examen, incompatible con la economía de la Revelación y de su transmisión en la Iglesia, así como con una concepción correcta de la teología y de la función del teólogo” (Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, 24/V/1990, n° 38).

<sup>1173</sup> Cf. C. Caffarra, *Conscience, Truth and Magisterium in Conjugal Morality*, en: *Anthropos, Riv. di Studi sulla Persona e la Famiglia*, 1 (1986), pp. 79 ss.; V. Rodríguez, *Función mediadora de la conciencia*, en: “Mikael”, *Rev. del Seminario de Paraná*, 24 (1980), 111-124

<sup>1174</sup> “Si no quiero enfermarme en este día frío, debo abrigarme”. Tengo que abrigarme, sólo si y en la medida en que no quiero enfermarme.

<sup>1175</sup> Por ejemplo, “tengo que respetar a mis padres”. Aquí no existe ninguna condición que haga necesaria esta exigencia, sino que la misma se impone por sí.

moral o de un principio recibido del Magisterio. Siempre es descubrimiento de una relación entre un orden universal y un caso particular.

Esta verdad consiste en cierta relación entre una acción que la persona en cuestión ha hecho o está por hacer y, un orden en comparación con el cual esta acción es justa (porque se adecua) o no lo es (porque lo impugna). Por lo tanto, el juicio de la conciencia **descubre** un orden objetivo del ser y del universo que está a punto de ser negado o respetado en esta acción concreta (el cual, en definitiva, es el orden de la sabiduría creativa de Dios).

Respecto de este orden la conciencia con su juicio valorativo no es más que intérprete y mediadora: “La conciencia por sí misma –decía Pablo VI–, no es árbitro del valor moral de las acciones que ella sugiere. La conciencia es intérprete de una norma interior y superior; no la crea por sí misma. Ella está iluminada por la intuición de determinados principios normativos, connaturales a la razón humana; la conciencia no es la fuente del bien y del mal; es el aviso, es escuchar una voz, que se llama precisamente la voz de la conciencia”<sup>1176</sup>.

Santo Tomás expresaba esta función de la conciencia diciendo que la razón del hombre (y en este caso, la conciencia) es **regula regulata**: “La conciencia no es la primera regla de los actos humanos sino que tal es más bien la *sindéresis*; la conciencia es, en cambio, como una regla regulada; por tanto no hay que admirarse de que en ella pueda darse error” (“*Conscientia non est prima regula humanorum operum sed magis synderesis; conscientia autem est quasi regula regulata; unde nihil mirum, si error in ea potest accidere*”)<sup>1177</sup>.

Es regla regulada, o sea, una norma inmediata de nuestro obrar que para ser norma recta debe a su vez buscar conformarse con la realidad de la Voluntad y del Plan divino expresado en las leyes natural y sobrenatural y en la realidad, verdad y orden de las cosas. Con una expresión muy acertada Victorino Rodríguez habla de “función mediadora de la conciencia moral”.

Este es el sentido que tiene para Santo Tomás el término “conscientia recta” que equivale a “conscientia vera”, como lo hace notar muchas veces: “*rectitudo rationis quae veritas dicitur*”<sup>1178</sup>; “*veritas seu rectitudo practica*”<sup>1179</sup>. Dicho de otra manera: la **conciencia recta o verdadera** es aquella que refleja la **verdad objetiva** de orden práctico. Fue Francisco Suárez<sup>1180</sup> quien alteró la terminología usada hasta su tiempo, dando mayor amplitud al término de **conciencia recta**; ésta englobaría para él tanto la conciencia verdadera, cuanto la conciencia invenciblemente errónea o de buena fe, que es – desde el punto de vista objetivo– un juicio falso pero afirmado inculpablemente.

No es ésta la concepción de Santo Tomás, y creemos que se presta a grandes confusiones. Para Santo Tomás la **rectitud** de la conciencia no se distingue de su **verdad**. Santo Tomás habla de conciencia recta más bien que de conciencia verdadera porque se trata de un conocimiento normativo, regidor, al cual, semánticamente, le conviene mejor la calificación de *rectitud*<sup>1181</sup>.

La importante consecuencia de cuanto hemos dicho es patente: el juicio de la conciencia obliga **porque manifiesta la verdad y en la medida que la manifieste**. Por eso dice la *Veritatis Splendor*: “Ciertamente, para tener una *conciencia recta* (1 Tim 1, 5), el hombre debe buscar la verdad y debe juzgar según esta misma verdad. Como dice el apóstol Pablo, la conciencia debe estar *iluminada por el Espíritu Santo* (cf. Rom 9, 1), debe ser *pura* (2 Tim 1, 3), no debe *con astucia falsear la palabra de Dios sino manifestar claramente la verdad* (cf. 2 Cor 4, 2). Por otra parte, el mismo Apóstol amonesta a los cristianos diciendo: *No os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la*

---

<sup>1176</sup> Pablo VI, *Alocución en la Audiencia General del 12/II/1969*. Y el Concilio Vaticano II ha dicho: “En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer... Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente” (GS, 16).

<sup>1177</sup> De Veritate, 17, 2 ad 7.

<sup>1178</sup> I-II, 58, 3 ad 1; II-II, 58, 4 ad 1.

<sup>1179</sup> I-II, 94, 4.

<sup>1180</sup> Francisco Suárez, *In I-II*, Tract. 3, De bonitate el malitia actuum humanorum, disp. 12. Cit. por Victorino Rodríguez, *Función mediadora*, op. cit., p. 117, y nota 22.

<sup>1181</sup> Cf. Victorino Rodríguez, *Fundamentación teológica...*, op. cit., p. 134.

*renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto (Rom 12, 2)*<sup>1182</sup>.

### 3. LA CONCIENCIA ERRONEA

La conciencia, como la experiencia y la tradición filosófica y teológica demuestran, puede no ser acorde con los principios ciertos del orden moral. En tal caso se habla de **conciencia errónea**. Esta es aquélla que dictamina falsamente afirmando que es bueno (y tal vez obligatorio) algo malo; o al revés.

La *Veritatis Splendor* aclara, contra el falso subjetivismo: “... En los juicios de nuestra conciencia se anida siempre la posibilidad de error. Ella *no es un juez infalible*: puede errar”<sup>1183</sup>.

#### 1) La posibilidad psicológica del error de conciencia

Santo Tomás<sup>1184</sup> explicaba la posibilidad –y el hecho– del error de la conciencia recordando que la conciencia no es otra cosa que la aplicación de un conocimiento a un acto particular. En toda aplicación puede acontecer el error de un doble modo: ya sea porque lo que se aplica es, en sí mismo, erróneo; ya sea porque, siendo verdadero, se lo aplica mal.

Ante todo, la conciencia puede ser errónea por partir de falsos principios. Esto, sin embargo, debe entenderse correctamente. La ciencia o conocimiento que aplica la razón a un acto particular puede provenir de diversa fuente: la sindéresis, la fe, la ciencia ética, el conocimiento moral vulgar. En el orden de los primeros principios de la sindéresis no puede haber error, porque son evidentes por sí mismos. Puede haber error, en cambio, en los principios derivados de la ley natural (al menos durante un determinado tiempo de la vida del hombre), y más todavía cuando se trata de las conclusiones deducidas de los principios por vía de razonamiento. En el campo de la fe, no puede haber error, a menos que se trate de fe humana (como cuando una persona poco formada “cree” en una verdad porque considera que la misma está revelada por Dios cuando en realidad no pertenece al depósito de la revelación).

En segundo lugar, el error puede acaecer por una mala aplicación de los principios verdaderos, como cuando se hace un razonamiento sofístico. De todos modos, en cierto tipo de aplicaciones (o razonamientos de conciencia) **la conciencia nunca puede errar**. Esto acaece cuando un determinado acto particular al que se aplica la conciencia tiene una relación **directa e inmediata** con los principios universales de la sindéresis. Es un caso paralelo al que ocurre en el orden especulativo con las conclusiones particulares que se derivan inmediatamente y casi con los mismos términos de los principios universales, como por ejemplo, la relación que existe entre el principio “*el todo es mayor que sus partes*” y la conclusión “*éste todo es mayor que sus partes*”. Por eso, la conciencia nunca puede errar (desde el punto de vista de la aplicación) llegando a la conclusión, por ejemplo, de que “*en este caso concreto no debo amar a Dios*”, porque el principio “Dios siempre debe ser amado por encima de todas las cosas” es evidente (basta con saber qué significa “Dios”) y la relación entre la conclusión y el principio es inmediata y directa; así tampoco puede llegarse a la conclusión de que “*debo hacer algún mal*” porque esto contradice de modo absoluto e inmediato el principio “hay que evitar el mal”.

#### 2) La dimensión moral del error de conciencia

Desde el punto de vista moral la conciencia errónea importa según sea culpable o inculpable de su yerro. De este modo, la conciencia se divide en **venciblemente errónea** e **invenciblemente errónea**.

---

<sup>1182</sup> VS, 62.

<sup>1183</sup> VS, 62.

<sup>1184</sup> Cf. De verit. 17,2.

La **conciencia venciblemente errónea**, es aquélla que es responsable de su error. Ya sea porque parte de principios falsos conscientemente aceptados, o bien porque aplica sofisticadamente sus los principios verdaderos, y esto por negligencia. Se la llama “vencible” porque puede disipar el error y no lo hace por negligencia o por malicia.

El error es vencible cuando surgen dudas sobre la verdad de la propia opinión y se dispone de medios para descubrir la verdad, pero no se emplea la debida diligencia para ello.

La **conciencia invenciblemente errónea**, es aquélla que es falsa en su dictamen, pero **bien intencionada**. De ella dice la *Veritatis Splendor*: “El error de la conciencia puede ser el fruto de una *ignorancia invencible*, es decir, de una ignorancia de la que el sujeto no es consciente y de la que no puede salir por sí mismo. En el caso de que tal ignorancia no sea culpable –nos recuerda el Concilio– la conciencia no pierde su dignidad porque ella, aunque de hecho nos orienta en modo no conforme al orden objetivo, no cesa de hablar en nombre de la verdad sobre el bien, que el sujeto está llamado a buscar sinceramente”<sup>1185</sup>.

El error es invencible<sup>1186</sup>: (a) cuando una persona ni siquiera sospecha que su opinión es equivocada, y por tanto debe ser abandonada; (b) cuando, aun teniendo sospechas sobre la verdad de la propia opinión, falta la posibilidad de alcanzar la verdad por la propia reflexión o preguntando a los demás.

#### 4. LA OBLIGACION DE SEGUIR LA PROPIA CONCIENCIA

La conciencia es la regla inmediata de los actos humanos y, por consiguiente, nunca es lícito obrar contra su dictamen, tanto si manda cuanto si prohíbe. Así dice San Pablo: *Todo lo que no es conforme a la fe es pecado* (Rom 14,23). En este texto “fe” equivale a “conciencia”, como por otra parte lo interpreta el mismo Santo Tomás siguiendo a la tradición exegética anterior a él: “Según la Glosa debe entenderse así: todo lo que es contra la fe o contra la conciencia, es pecado...”<sup>1187</sup>.

El motivo que se asigna a este principio general es que al obrar contra el juicio de la conciencia se hace algo conocido como malo y prohibido por la ley moral; por tanto, ese acto es necesariamente malo. De este modo, se conculca la ley de Dios cuando se conculca el juicio de la propia conciencia.

Por eso dice el Catecismo: “La persona humana debe obedecer siempre el juicio cierto de su conciencia. Si obrase deliberadamente contra este último, se condenaría a sí mismo”<sup>1188</sup>.

Sin embargo, al darse dos posibles juicios de la conciencia, la conciencia recta y la conciencia errónea, habrá que hacer algunas aclaraciones particulares.

##### 1) La obligación de seguir la conciencia recta

No ofrece ninguna dificultad. Cuando la conciencia dictamina rectamente obliga a ser seguida, y esto por razón de la verdad de la que ella se hace mediadora. Se puede decir que la conciencia recta obliga *simpliciter et per se*, como dice Santo Tomás<sup>1189</sup>: (a) *Simpliciter* significa que obliga de modo absoluto, en toda ocasión y circunstancia. Así, el que tiene conciencia recta de que tal acto es pecado no puede obrar contra tal conciencia sin pecar; (b) *Per se* quiere subrayar que la conciencia recta obliga por sí misma y no por algún accidente. Explica Santo Tomás el sentido de este *per se* diciendo que algo puede quererse y amarse o bien por sí mismo o bien en razón de otra cosa: así, quien ama el vino porque es dulce, ama *per se* lo dulce, y *per accidens* el vino. Decir que la conciencia recta obliga *per se* quiere decir que obliga porque es recta (por ser verdadera) y no por algo accidental (por ejemplo, por el convencimiento que el sujeto tiene de lo que afirma).

---

<sup>1185</sup> VS, 62.

<sup>1186</sup> Cf. Mausbach, I, p. 244.

<sup>1187</sup> Ad Rom., XIV, III, n° 1141.

<sup>1188</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1790.

<sup>1189</sup> Cf. De verit., 17,4.

## 2) La obligación de seguir la conciencia errónea

Más delicado es, en cambio, el problema suscitado por la obligación de seguir la conciencia errónea o el juicio erróneo de la conciencia. En este segundo caso hay que distinguir entre la conciencia venciblemente errónea y la conciencia invenciblemente errónea.

**(a) La conciencia venciblemente errónea.** La conciencia venciblemente errónea es una conciencia afectada de una ignorancia **culpable**, dudosa de la propia opinión, pero negligente para buscar la verdad, o incluso afectada de una ignorancia plenamente querida (para obrar con mayor voluntariedad). Se llega a este estado, dice el Concilio, “cuando el hombre no se preocupa por buscar la verdad y el bien y, poco a poco, por el hábito del pecado, la conciencia se queda casi ciega”<sup>1190</sup>.

Por este motivo, se dice que tal estado de conciencia no puede ser nunca norma recta de acción. Se asemeja a la conciencia dudosa, sólo que aquí la duda proviene del pecado del hombre (de su negligencia). Por tanto, exige la superación del error (del cual se tiene sospecha) antes de obrar, y esto recurriendo a la reflexión, a la consulta (particularmente al Magisterio), a la oración, etc.

**(b) La conciencia invenciblemente errónea.** Llamábamos así al estado de conciencia falso de hecho, pero que ha incurrido inculpablemente en dicha falsedad o ignorancia, y que no presenta dudas al sujeto.

Siendo inculpable este estado, la conciencia errónea obliga a ser seguida, pero por distintas motivaciones que la conciencia recta. En efecto, Santo Tomás dice que la misma obliga pero *secundum quid et per accidens* (bajo cierto aspecto y accidentalmente):

-*Secundum quid* o *sub conditione* (bajo condición) significa que tal obligación se impone solamente mientras dura tal estado de conciencia y con la condición de que uno tenga tal conciencia. Esta conciencia puede perderse sin pecar, es decir, adquiriendo una conciencia recta. Por lo tanto no obliga siempre sino mientras dura.

-*Per accidens*, accidentalmente: contrariamente a la conciencia recta (que obliga por sí misma) la conciencia invenciblemente errónea no obliga por sí misma sino por algo que le es accidental, a saber, el que el sujeto la considere (por error) verdadera. Por tanto, no obliga por lo que tiene de erróneo sino porque se la cree recta. En tal sentido el que sigue su conciencia invenciblemente errónea se adhiere *per se* a la verdad (que considera, por su error, identificada con lo que está haciendo), y lo que su conducta tiene de erróneo solo lo sigue *per accidens*.

Sin embargo, hay que dejar sentado que la conciencia invenciblemente errónea hace al acto malo mandado por ella tan sólo **no imputable**; por tanto, no lo hace bueno: “si por el contrario, la ignorancia es invencible, o el juicio erróneo sin responsabilidad del sujeto moral, el mal cometido por la persona no puede serle imputado. Pero no deja de ser un mal, una privación, un desorden. Por tanto, es preciso trabajar por corregir la conciencia moral de sus errores”<sup>1191</sup>.

## 5. LOS GRADOS DE FIRMEZA SUBJETIVA DE LA CONCIENCIA<sup>1192</sup>

Además de las divisiones antedichas, la conciencia puede también distinguirse según su perfección o imperfección subjetiva, es decir, según el modo de adherirse a la verdad o según el modo habitual de juzgar. Tendremos así, la conciencia cierta, dudosa, perpleja, etc.

### 1) Conciencia cierta

---

<sup>1190</sup> GS, 16.

<sup>1191</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1793.

<sup>1192</sup> Cf. Royo Marín, A., op. cit., pp. 132-148; Mausbach, I, pp. 244 ss; Basso, *Los fundamentos de la moral*, op. cit., pp. 222 ss.

**Conciencia cierta** es la que emite su dictamen de una manera categórica y firme, sin miedo a equivocarse. Es la que hace una buena acción estando seguro de que es buena, o una mala acción sabiendo que es mala.

Hay que decir que solamente la conciencia cierta es norma legítima del obrar moral, es decir: para hacer una acción que se sabe con certeza que es buena o para abstenerse de una que se sabe que es mala.

Hay que distinguir, sin embargo, qué tipo de certeza es necesaria para una acción moral. La **certeza** se **divide** según distintos criterios:

-Por razón de su **firmeza** se divide en certeza **metafísica** (se funda en la esencia inalterable de las cosas:  $2 + 2 = 4$ ); certeza **física** (se funda en una ley física de la naturaleza: el imán atrae al hierro); certeza **moral** (se funda en lo que suele acontecer ordinariamente: los padres aman a sus hijos).

-Por razón de su **objeto** se distingue la certeza **especulativa** (si afecta a una norma general: es bueno ser amable) y la certeza **práctica** (si se refiere a un caso concreto: puedo hacer esto).

-Por razón del **motivo** se habla de certeza **directa** (si se funda en razones intrínsecas al objeto) o de certeza **indirecta** (si se funda en razones extrínsecas: por razones de autoridad, principios reflejos, etc.).

Ahora bien, para obrar basta con alcanzar una **certeza moral**, que excluya toda duda prudente; y basta que sea una certeza moral **práctica**, o sea, que conste la licitud de éste caso concreto, e **indirecta**, como sucede cuando la certeza resulta de basarse en la autoridad ajena. A esto se refiere Santo Tomás cuando dice que “en los actos humanos no puede haber certeza demostrativa, porque se refieren a cosas contingentes y variables; y por lo mismo, basta la certeza probable, que alcanza la verdad en la mayoría de los casos, aunque falle en algunos pocos”<sup>1193</sup>.

## 2) Conciencia dudosa y probable

### (a) Noción de conciencia dudosa y probable

La **conciencia dudosa** es la que vacila sobre la licitud o ilicitud de una acción sin determinarse a emitir su dictamen. Su juicio es un **juicio probable** cuando la mente asiente a una de las partes con cierto temor a equivocarse, es decir, con inseguridad en el asentimiento.

La duda se denomina **duda de hecho** (*dubium facti*) cuando versa sobre la existencia o las circunstancias de un hecho; es, en cambio, **duda de derecho** (*dubium iuris*) cuando versa sobre las normas que regulan un acto.

Tomando en cuenta la naturaleza de las razones que apoyan una opinión probable, la probabilidad se dividen en interna o externa. Interna es la que se funda en argumentos derivados del mismo objeto o de los principios morales; la probabilidad externa se basa en la autoridad doctrinal de maestros conocidos.

El **principio general** es que **nunca es lícito obrar con duda positiva** sobre la licitud de una acción concreta, porque en tal caso se estaría aceptando la posibilidad de cometer un pecado y ofender a Dios. Por tanto, es necesario poner todos los medios para salir de la duda antes de obrar. El gran problema consiste, de este modo, en saber qué medios hay para salir de la duda y con qué grado de probabilidad se puede obrar.

### (b) Los sistemas de moralidad

Históricamente el problema de elaborar una solución para los casos dudosos suscitó la controversia de los llamados “sistemas de moralidad”, que comenzaron con Bartolomé de Medina y Francisco Suárez en el siglo XVI. Estos se dividían entre sí según que en los casos dudosos tendiesen a favorecer el cumplimiento de la ley (puesta en duda) o de la libertad (de no seguir la ley). Nacieron así distintos sistemas, algunos de ellos condenados más tarde por el Magisterio de la Iglesia<sup>1194</sup>:

---

<sup>1193</sup> II-II, 70, 2

<sup>1194</sup> Cf. Basso, *Los fundamentos de la moral, op. cit.*, pp. 227 ss.

El **tuciorismo absoluto** o rigorismo: sostenía que en caso de duda o donde hubiesen opiniones encontradas, debía seguirse siempre e inexorablemente **lo más seguro**, o sea, lo que mandaba materialmente la ley, aunque lo contrario fuese “probabilísimo”. El fundador de este sistema fue Juan Sinnichius. Esta doctrina fue condenada junto con otros errores del jansenismo<sup>1195</sup>.

El **tuciorismo mitigado**: sostuvo que se podía seguir la sentencia favorable a la libertad sólo cuando la misma fuese sostenida por razones **probabilísimas**.

El **probabiliorismo**: los defensores de este sistema sostuvieron la licitud de seguir la opinión en favor de la libertad de la persona y en contra de la ley cuando aquella se manifiesta como “lo más probable”. En caso de igualdad de probabilidades, debe elegirse la obediencia a la ley como lo más probable o seguro.

El **equiprobabilismo**: sostiene que en caso de igualdad de probabilidades, se puede seguir la opinión preferida, aunque sea en contra de la ley, siempre y cuando la duda verse sobre la existencia de la ley y no sobre la actual aplicabilidad de una ley indudablemente en vigencia. Para lo primero se aplica el principio “la ley dudosa no obliga”, para lo segundo el principio “en caso de duda es mejor la condición del actual poseedor”. Fue defendida por San Alfonso de Ligorio y luego por San José Caffaso.

El **probabilismo**: sostiene que puede seguirse la **opinión menos probable**, con tal que sea probable. El primero en formular lo que se llamó la “solución probabilista” fue Bartolomé de Medina (+ 1580) afirmando que “si una opinión es probable, está permitido seguirla, aunque la opinión opuesta sea más probable”. Sin embargo, en descargo de este comentarista del Aquinate, hay que decir que por **opinión probable** él entendía una “opinión sólidamente fundada ya sea sobre argumentos, ya sea sobre una autoridad, de tal modo que se la pueda poner en práctica sin temor de pecar”<sup>1196</sup>. Fue recién en el curso del siglo XVII cuando se transformó la noción de “probable”, haciéndose (las condiciones de la probabilidad) cada vez más tenues. Para Th. Tamburini (1591-1675), para catalogar una opinión como probable bastará que no sea *improbable*. Esto es lo que se entiende posteriormente como probabilismo, y terminará más tarde en el laxismo.

El **laxismo**: sostiene que puede seguirse cualquier opinión probable, aunque sea **tenuemente probable**.

### (c) Los principios reflejos para salir de las dudas de conciencia

De las soluciones propuestas más arriba, la sostenida por los moralistas más equilibrados ha sido el equiprobabilismo de San Alfonso María de Ligorio. Esta fue seguida por grandes confesores como San José Cafasso quien la sostuvo contra el tuciorismo jansenista y el probabiliorismo de moralistas filojansenistas de su época.

En definitiva las dudas de conciencia han de resolverse no por “sistemas prefabricados” sino usando la prudencia formada. Esta se basa particularmente en el recurso a los principios fundamentales de la moral y también en ciertos principios reflejos particulares:

**En caso de duda práctica hay que seguir la parte más segura.** O sea, omitir el acto de cuya licitud seguimos dudando, o practicando el que seguimos creyendo que quizás nos obligue.

**En caso de duda, se ha de estar por aquel a quien favorece la presunción.** La razón es que la presunción engendra, la mayor parte de las veces, una certeza moral de la rectitud de la acción. Por ejemplo, si un médico tiene dudas positivas acerca de que un enfermo privado de conciencia esté o no vivo, no puede privarlo de ningún medio ordinario, porque debe presumir que está vivo.

**En caso de duda es mejor la condición del que posee actualmente la cosa.** Principio útil en materia de justicia: las cosas pertenecen al poseedor de buena fe, mientras no se demuestre lo contrario.

**En caso de duda hay que juzgar por lo que ordinariamente acontece.** Por ejemplo, quien duda si ha consentido en una tentación interna puede **presumir** que aceptó si es una persona de conciencia

---

<sup>1195</sup> Cf. Dz (3ª edición; sólo en español) 1293.

<sup>1196</sup> Bartolomeus a Medina, *Expositio in Primam Secundae Ang. Doct. D. Thomae Aquinatis*, I-II, 19,6, Venetiis 1590, p. 179.



laxa, porque éstos ordinariamente consienten a sus tentaciones, o bien que no consintió si se trata de una persona de conciencia delicada, porque éstos ordinariamente se dan cuenta con claridad cuando han consentido o no.

**En caso de duda se ha de suponer la validez del acto.** Este principio se puede aplicar sólo cuando el hecho principal sea cierto y sólo se dude de alguna circunstancia del mismo (por ejemplo, si uno duda si se confesó con suficiente dolor de sus pecados puede pensar que sí, en cuanto el hecho principal, la confesión, es cierto y sólo duda de la suficiente contrición). No vale en materia sacramental cuando se duda de algún elemento sustancial; en tal caso los sacramentos deben reiterarse “sub conditione”.

**En caso de duda, lo odioso hay que restringirlo y lo favorable ampliarlo.** Entendiendo por odioso todo lo que tiene carácter de pena, lo que va contra el derecho de un tercero y lo que se opone al derecho común. Es decir, las leyes penosas sólo obligan cuando son ciertas.

**En caso de duda el delito no se presume sino que hay que probarlo.**

### 3) La conciencia perpleja

La conciencia perpleja es una mezcla de conciencia errónea y conciencia dudosa. La misma nace de un estado (normalmente transitorio) de confusión del juicio por el cual **el sujeto cree pecar tanto si realiza como si omite un determinado acto**. Así, por ejemplo, cuando un enfermo grave (o quien tiene que cuidarlo) piensa que necesariamente peca u omitiendo el cumplimiento del precepto dominical (si se queda para cuidar su salud) u omitiendo el precepto de cuidar su salud (si asiste a Misa).

En este caso, si no se trata de algo urgente, se debería aplazar la decisión, hasta pedir consejo o ilustrar la conciencia.

Si no puede dilatarse la decisión deberá buscar el mayor bien posible teniendo en cuenta que la ley inferior ha de ceder ante la superior (así la ley positiva humana claudica ante la ley natural o la ley divina).

Y si no pudiera distinguir o acertar en cual de las dos acciones se da el mayor bien o el menor mal, podrá elegir libremente, por cuanto nadie está obligado a lo imposible.

## 6. ALGUNOS ESTADOS PARTICULARES DE CONCIENCIA<sup>1197</sup>

### 1) La conciencia escrupulosa

La **conciencia escrupulosa** es aquella que por motivos insuficientes cree que hay pecado donde no lo hay o que es grave lo que es leve.

La conciencia escrupulosa se manifiesta por multitud de signos, entre los cuales hay que destacar: el **miedo** constante a incurrir en un verdadero pecado en acciones que de suyo no son pecaminosas; la **ansiedad excesiva** sobre la validez o suficiencia de acciones buenas, particularmente acerca de confesiones pasadas o de actos internos; las largas y minuciosas **acusaciones** de circunstancias en sí accidentales, pero en las cuales el escrupuloso cree ver complementos indispensables e incluso la misma esencia del pecado; la **pertinacia de juicio** al no aceptar tranquilizarse con las decisiones del confesor, por miedo a no haberse explicado bien o no haber sido comprendido (lo que le lleva a cambiar frecuentemente de confesor o al menos a consultar un gran número).

En cuanto a las clases de escrúpulos los mismos pueden distinguirse según su causa o según su extensión. En cuanto a la extensión los escrúpulos pueden ser o bien **generales** (los cuales abarcan todo el campo de la conciencia) o bien **particulares** (circunscriptos a una determinada materia, dejando tranquilo el resto de la vida moral, incluso siendo amplio de miras en el resto, como por ejemplo el que sufre de escrúpulos en el terreno de la castidad y laxitud en el campo de la justicia).

---

<sup>1197</sup> Cf. Royo Marín, A., op. cit., pp. 132-148; Häring, *La Ley de Cristo*, I, pp. 216-227.

Mirando, en cambio las **causas** de los escrúpulos debemos distinguir varios tipos: el escrúpulo por causas físicas o psicológicas, el debido a causas morales, el debido a causas sobrenaturales y el escrúpulo como tentación diabólica:

Los **escrúpulos naturales o enfermizos** pueden ser debidos a causas de tipo **físico** (disposiciones patológicas, fatiga intelectual, falta de alimentación, etc.), o **psicológico** (temperamento melancólico, espíritu retraído, e incluso enfermedades psicológicas que tienen el escrúpulo como una de las manifestaciones propias).

A veces puede tratarse de escrúpulos debidos a **causas morales** como por ejemplo los ocasionados por una educación excesivamente rigorista, el trato con personas meticulosas y detallistas; la lectura de libros rigoristas que deforman la moralidad de las acciones; e incluso pueden deberse a cierta soberbia que hace preferir el propio criterio al de otras personas más prudentes.

Los escrúpulos pueden ser también debidos a **causas sobrenaturales** como cuando el mismo Dios valiéndose de causas naturales o preternaturales los permite para ejercitar al alma en la paciencia, la humildad y la obediencia, y para obtener la purificación del alma; tales escrúpulos no suelen ser muy duraderos.

Finalmente, los escrúpulos pueden tener **causas preternaturales, es decir, diabólicas** (se sobreentiende siempre con la permisión divina). De este modo, el mismo diablo puede actuar sobre la imaginación y la sensibilidad, perturbando al alma; tampoco estos escrúpulos suelen ser muy duraderos y cesan con prontitud y facilidad según la docilidad al confesor o director espiritual.

**Remedios para los escrúpulos.** Los remedios están en dependencia con el origen o causa de los escrúpulos, y así habrá que distinguir: (a) cuando **proceden de permisión divina** para purificar el alma, el mejor remedio es la conformidad con la voluntad de Dios, humillarse y desconfiar de las propias luces obedeciendo lo que manda el confesor o al director espiritual; lo mismo vale para los escrúpulos debidos a tentaciones diabólicas; (b) cuando **proceden de causas naturales**: desde el punto de vista **fisiológico** habrá que evitar todo esfuerzo inútil que conduzca a la fatiga física, a las emociones fuertes, a la falta de sueño, etc.; y desde el punto de vista **psicológico**, lo más prudente es el rodearse de una atmósfera de tranquilidad, evitar el trato con personas rigoristas o meticulosas, no leer libros que pueden traer tales preocupaciones, etc. Y desde el punto de vista positivo se exige un tratamiento, por un lado de dirección espiritual y por otro, si es necesario, el apoyo neuropsiquiátrico conveniente.

## 2) Conciencia delicada, laxa, cauterizada y farisaica

La **conciencia delicada** es aquella que juzga rectamente de la moralidad de los actos humanos extendiendo su mirada hasta los detalles más pequeños. Se distingue de la escrupulosa en que mientras ésta ve pecado donde no lo hay, la delicada lo ve donde realmente existe y le concede la dimensión real del mismo; al mismo tiempo sabe adaptarse a una sana y prudente epiqueya cuando se presentan especiales circunstancias no previstas por el legislador.

La **conciencia laxa** es la que bajo fútiles pretextos considera lícito lo ilícito o leve lo grave. Es causada por la falta de fe viva y la pérdida del sentido del pecado; al mismo tiempo, contribuyen la vida sensual, el descuido de la oración, la excesiva solicitud por las cosas terrenas, el ambiente frívolo, la costumbre de pecar, y la lujuria.

La **conciencia cauterizada** es la que por la costumbre de pecar no concede importancia alguna al pecado y se entrega a él con tranquilidad y sin remordimientos.

La **conciencia farisaica** es una combinación de conciencia escrupulosa y conciencia laxa; hace grande lo pequeño y pequeño lo grande; puede preocuparse excesivamente por cosas accidentales o sin mayor importancia, y al mismo tiempo no intranquilizarse al lanzar una calumnia.

## 7. LA EDUCACION DE LA CONCIENCIA

La conciencia necesita educación, la cual debe constar de la conjunción entre medios naturales y sobrenaturales, ya que no se trata de formar una simple conciencia honrada natural, sino una verdadera conciencia cristiana.

Nadie puede sustituirnos en nuestros juicios de conciencia, y no es posible delegar la responsabilidad moral que tenemos en tal sentido: la conciencia es singular, personal e intransferible. De este modo, para poder ejercer el derecho de una recta conciencia es necesario primero formar y educar la conciencia. ¿En qué consiste una recta formación de la conciencia?

### 1) La interioridad con la Voluntad Divina

Ante todo, consiste en interiorizarse con los planes de Dios. Mediante la luz de la conciencia Dios ejerce su gobierno divino sobre las acciones del hombre. La conducción de la creatura racional hacia su Fin (en lo que consiste el gobierno divino) Dios la realiza participando su *vis* gubernativa en la inteligencia del hombre, para que éste aplique esa luz a sus actos moviéndose a sí mismo hacia Dios.

Educar la conciencia consiste así en alcanzar el conocimiento y la interiorización con los planes de Dios y en el ejercicio de la docilidad a la Voluntad divina percibida por la razón.

Esto se hará recurriendo a la Divina Revelación interpretada por el Magisterio auténtico de la Iglesia. La educación de la conciencia adviene, en este sentido, en el marco del ejercicio de la fe teologal.

Al respecto dice la *Veritatis Splendor*: “Los cristianos tienen –como afirma el Concilio– **en la Iglesia y en su Magisterio una gran ayuda para la formación de la conciencia**: ‘Los cristianos, al formar su conciencia, deben atender con diligencia a la doctrina cierta y sagrada de la Iglesia. Pues, por voluntad de Cristo, la Iglesia católica es maestra de la verdad y su misión es anunciar y enseñar auténticamente la Verdad, que es Cristo, y, al mismo tiempo, declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana’<sup>1198</sup>. Por tanto, la autoridad de la Iglesia, que se pronuncia sobre las cuestiones morales, no menoscaba de ningún modo la libertad de conciencia de los cristianos; no sólo porque la libertad de la conciencia no es nunca libertad ‘con respecto a’ la verdad, sino siempre y solo ‘en’ la verdad, sino también porque el Magisterio no presenta verdades ajenas a la conciencia cristiana, sino que manifiesta las verdades que ya debería poseer, desarrollándolas a partir del acto originario de la fe. La Iglesia se pone sólo y siempre al **servicio de la conciencia**, ayudándola a no ser zarandeada aquí y allá por cualquier viento de doctrina según el engaño de los hombres (cf. Ef 4,14), a no desviarse de la verdad sobre el bien del hombre, sino a alcanzar con seguridad, especialmente en las cuestiones más difíciles, la verdad y a mantenerse en ella”<sup>1199</sup>.

### 2) La formación en el conocimiento moral y el amor a la verdad

En cuanto la conciencia ejerce una mediación respecto de la verdad no sólo divina sino natural, educar la conciencia significará también aprender a amar la verdad; practicar la docilidad a ella; renunciar a nuestros intereses y a las ventajas puramente humanas que se nos ofrecen a condición de claudicar una verdad, como intuyó tan claramente Sócrates.

Esta educación se logra mediante el conocimiento de esta verdad que nosotros no construimos, sino a la cual nos modelamos y en cuya conformación nos hacemos libres. La formación de la conciencia se realiza así mediante la adquisición de la ciencia ética humana y, para el cristiano, la ciencia moral sobrenatural. Consiste en descubrir las verdades fundamentales. Como dice la Encíclica *Evangelium vitae*: “No menos decisivo en la formación de la conciencia es el **descubrimiento del vínculo constitutivo entre la libertad y la verdad**”<sup>1200</sup>.

---

<sup>1198</sup> Dignitatis humanae, 14

<sup>1199</sup> VS, 64.

<sup>1200</sup> EV, 96.

Esta educación debe comenzar desde la infancia enseñando y aprendiendo a distinguir entre el bien y el mal; no permitiendo las deformaciones de la inteligencia que proviene de ver pecado donde no lo hay (amenazando por cosas falsas o innecesarias), y, al mismo tiempo, alcanzando una conciencia cada vez más clara y delicada respecto de la auténtica falta moral.

### 3) La práctica de la virtud

Una conciencia educada presupone la existencia de virtudes que inclinen connaturalmente la voluntad hacia los fines buenos y que garanticen la independencia de la razón respecto de la intervención imprevista de las pasiones. Al respecto dice la *Veritatis Splendor*: “Para poder *distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto* (Rom 12,2)... es indispensable una especie de ‘*connaturalidad*’ entre el hombre y el verdadero bien<sup>1201</sup>. Tal connaturalidad se fundamenta y se desarrolla en las actitudes virtuosas del hombre mismo: la prudencia y las otras virtudes cardinales, y en primer lugar las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad. En este sentido, Jesús ha dicho: *El que obra la verdad, va a la luz* (Jn 3, 21)”<sup>1202</sup>.

“La conciencia también depende de las disposiciones morales de la persona (virtudes y vicios); por eso, la práctica de las virtudes y la lucha contra el vicio es necesaria para llegar a tener una conciencia bien formada. Entre las virtudes morales, la sinceridad y la humildad tienen particular importancia en la formación de la conciencia: para reconocer las propias equivocaciones, para pedir consejo a las personas más prudentes o de mayor experiencia. Es grande también la importancia de la templanza, salvaguardia de la prudencia, porque ayuda a no confundir el placer con el bien y el dolor con el mal. Aristóteles señalaba que la voluntad humana tiene como objeto el bien, ‘pero este objeto, para cada uno en particular, es el bien tal como le aparece’. Por eso añade que ‘el hombre virtuoso sabe siempre juzgar las cosas como es debido, y conoce la verdad respecto de cada una de ellas, porque según son las disposiciones morales del hombre, así las cosas varían... Quizá la gran superioridad del hombre virtuoso consiste en que ve la verdad en todas las cosas, porque él es como su regla y medida, mientras que para el vulgo en general el error procede del placer, el cual parece ser el bien, sin serlo realmente. El vulgo escoge el placer, que toma por el bien; y huye del dolor, que confunde con el mal’<sup>1203</sup>. Es, pues, muy antigua la convicción de que el conocimiento del bien y del mal en la acción concreta no requiere únicamente la agudeza del intelecto, sino también una recta disposición de la afectividad (virtudes morales), sin la cual la razón no consigue desempeñar su función rectora de la conducta”<sup>1204</sup>.

---

<sup>1201</sup> Cf. II-II, 45, 2.

<sup>1202</sup> VS, 64.

<sup>1203</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 4.

<sup>1204</sup> Rodríguez Luño, *Ética General*, op. cit., p. 291.

## CAPÍTULO 9

# LA GRACIA CRISTIANA

---

Nuestro curso de teología moral termina con la consideración de la gracia santificante. El obrar del cristiano es el obrar de una creatura elevada al plano sobrenatural. Es elevado por la gracia santificante o justificante. Obra por las virtudes teologales. La gracia culmina así el estudio de los fundamentos de la moral cristiana; las virtudes de fe, esperanza y caridad, abrirán luego la consideración de la moral especial.

### I. LA GRACIA EN SUS FUENTES

El término *gracia* tiene acepciones muy diversas, como las admite la palabra griega a la cual corresponde: *kharis*, término procedente de una raíz que significa alegría, luz, brillar. A partir de esta raíz se pueden reducir todos los sentidos a cuatro principales:

La **primera** acepción es la de “gracia”, o sea, “belleza”, sentido al cual corresponde en castellano el adjetivo “gracioso”. Esta primera forma no tiene uso en el lenguaje teológico.

En **segundo** lugar, esta gracia al estar presente en un sujeto, hace que éste “caiga en gracia” u “obtenga gracia” de otro. Corresponde a la acepción castellana de “concesión gratuita”; significaría así, favor, buena acogida, benevolencia, generosidad, perdón.

En **tercer** término, esta benevolencia se manifiesta por medio de “gracias”, es decir, dones, presentes, favores que recibe el agraciado y que pasan a ser de modo efectivo algo de su propiedad.

En **cuarto** y último lugar, de los dones recibidos se sigue que el beneficiado “dé gracias”, es decir, “acción de gracias”.

La primera y la cuarta acepción son secundarias en cuanto al concepto teológico que nos ocupa. La segunda y la tercera, o sea, el favor o benevolencia divina, y el don que Dios hace al hombre (significaciones íntimamente unidas) son los dos aspectos que reviste la realidad de la gracia y que se encuentran presentes desde los albores de la Revelación.

### 1. LA SAGRADA ESCRITURA<sup>1205</sup>

#### 1) Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento el misterio de la gracia se encuentra sólo insinuado o prefigurado, particularmente tres ideas que preparan la futura revelación de la gracia:

---

<sup>1205</sup> Cf. Bonnetain, *Grâce*, en: Supplément du Dictionnaire de la Bible, Suppl., París, 1938, tomo III; Baumgartner, CH., *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona 1982, pp. 31-63.

(a) **La gracia como favor y benevolencia de Dios:** Dios revela a Moisés que es un Dios de gracia (Ex 34,6-7); Oseas presenta la historia de Israel como una historia de amor divino a despecho de la ingratitud e infidelidad de su pueblo (Os 2,21-22); Jeremías describe a Dios enamorado de su pueblo, con un amor semejante a la pasión del hombre por su esposa o la de un padre por sus hijos (Jer 3,19-20). Lo mismo se repite en Isaías (Is 49,14; 54,4-10) y en Ezequiel (Ez 16).

(b) **La gracia como transformación espiritual de los hombres:** ese amor de Yahvéh por su pueblo es fuente de múltiples beneficios espirituales y temporales. Es principio de una renovación profunda de los corazones; los purifica del pecado, dándoles fuerza para cumplir la ley. Jeremías profetiza constantemente esa renovación espiritual (Jer 31,31-34). Al mismo tiempo se presenta ese amor como un amor salvador y justificante, como señala Isaías (Is 45,8; 46,13). En toda la teología de la gracia se perfilarán estos dos aspectos ya presentes veladamente en el Antiguo Testamento: por un lado la benevolencia de Dios, o inclinación hacia el hombre; por otro lado, cierta transformación en el hombre como efecto de dicha inclinación divina.

(c) **La sabiduría:** la doctrina del Libro de la Sabiduría es el paso más perfecto en el terreno de la gracia dado en la Vieja Alianza. Mientras los Profetas sólo insinúan que Dios se da personalmente, el Libro de la Sabiduría lo dice claramente que Dios se comunica por un reflejo de su belleza (7,22-8,1); que el hombre participa de su naturaleza divina, de su inmortalidad (1,1-15; 2,23); que la sabiduría entra en el alma y la hace amable a Dios (9,10-12; 10,16).

## 2) El Nuevo Testamento

(a) **Los Evangelios sinópticos.** Cuando en los Sinópticos se hace referencia al Reino de Dios ya presente en el interior del hombre, corresponde en gran medida a esa realidad misteriosa que llamamos la gracia. Por eso el llamamiento o anuncio del Reino corresponde al llamamiento de los hombres a la “filiación divina”, que se da precisamente por la gracia. De este modo, si bien el término *kharis* está ausente en Mateo y en Marcos y es raro en Lucas (sólo aparece ocho veces), la realidad que él expresa coincide con la idea de Reino interior. Es por ello que los Sinópticos insisten tanto en la conversión y las exigencias morales que plantea el llamamiento y anuncio del Reino de Dios, o Reino de los Cielos.

(b) **San Juan.** Así como la realidad contenida en el concepto de gracia en los Sinópticos se encontraba en la noción de Reino, en San Juan se halla en su particular concepción de la **Vida**. Jesús es la vida (Jn 1,4); Él la recibe del Padre (Jn 5,21.25) para darla a los hombres. Esta vida (como el Reino de los Sinópticos) tiene dos fases: un comienzo en el mundo presente, y una expansión total en el mundo venidero. Es considerada, en efecto, como una realidad presente: quien cree **tiene ya** la vida eterna (Jn 3,14; 6,47.53.54.56), y es **interior** al creyente. Corresponde en su totalidad a lo que llamamos la gracia.

Con otras fórmulas el mismo Juan expresa la misma realidad. Así, por ejemplo, **coinoñia** (1 Jn 1,5-7), o sea, comunión con el Padre y su Hijo Jesucristo; **inmanencia de Dios en los fieles y de los fieles en Dios** (1 Jn 4,11 ss; 4,16): es el mismo punto de vista que resalta la alegoría de la vid y los sarmientos (Jn 15,1-15); **nacimiento “ex Deo”** (Jn 3,3-8): nacer de Dios o de lo alto, como resalta en la conversación entre Jesucristo y Nicodemo.

(c) **San Pablo**<sup>1206</sup>. En el pensamiento del Apóstol juegan un importante papel los conceptos claves de gracia y justificación.

En las **Cartas a los Corintios** ya en las mismas fórmulas de introducción y conclusión (1 Cor 1,3; 16,23; 2 Cor 1,2; 13,13) aparece *gracia* con el sentido de la actitud fundamental divina hacia los hombres que se expresa como bondad, benevolencia, amistad, paciencia y amor. Esa gracia nace y

---

<sup>1206</sup> Cf. Bover, J.M., *Teología de San Pablo*, libro IX: Justificación y Gracia (cap. I: La justificación en San Pablo; Cap. II: La justificación en Rom 5,16-19; Cap. III: La justificación por la fe en la Epístola a los Gálatas; Cap. IV: Concepción estética de la gracia en las Epístolas de San Pablo; Cap. V: Carismas espirituales; Cap. VI: Los dones del Espíritu Santo), Ed. B.A.C., Madrid, 1967, pp. 642-758; Denis, P., *La Révélation de la grâce dans saint Paul et dans saint Jean*, Ed. de la Pensée Catholique, Lieja, 1948; Ganoczy, Alexandre, *De su plenitud todos hemos recibido. La doctrina de la gracia*, Herder, Barcelona 1991, pp. 67-102.

viene de Dios y a la vez “del Señor Jesucristo”, como mediador. San Pablo constantemente fundamenta cristológicamente el concepto de la gracia: “Pues conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo: cómo por nosotros se hizo pobre, siendo rico, para que vosotros fuerais enriquecidos por su pobreza”. La gracia divina aparece asimismo como reconciliación y santificación. Reconciliación, porque es Dios quien toma la iniciativa y no el hombre: “Dios es quien en Cristo estaba reconciliando consigo el mundo” (2 Cor 5,19). En segundo lugar, santificación, porque fruto de esa reconciliación y de la gracia es que el cristiano deviene una “criatura nueva” (2 Cor 5,17). Por último, para San Pablo un efecto peculiar de esta gracia es que los cristianos viven y actúan consecuentemente con su carácter de nueva creación, manifiestan la verdad de su fe con un testimonio vivo; esa gracia tiene también una dimensión eclesial y misionera que se verifica especialmente en los carismas que son dados por el Espíritu divino “para el bien común” (1 Cor 12,7), aunque éstos sean inferiores a la gracia transformante; de ahí la exhortación paulina: “aspirad a los dones superiores” (1 Cor 12,31).

La **Carta a los Gálatas** subraya particularmente la gratuidad de la gracia, que precede todos los dones y todas las obras del hombre ni por las obras de la Ley: “Cuando aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia se dignó revelar a su Hijo en mí...” (1,15); “el hombre no se justifica por las obras de la Ley sino por la fe en Jesucristo” (2,16; 2,21). Esta gracia de Cristo concede la auténtica libertad cristiana, en contraposición con la Ley Antigua que ocasionalmente esclavizaba a sus súbditos: “nos liberó para que vivamos en libertad” (5,1); “para la libertad hemos sido llamados” (5,13).

La **Carta a los Romanos** está dominada por el tema de la “justicia de Dios” y su gratuidad. Los hombres son “justificados por virtud de su gracia mediante la redención realizada en Cristo Jesús” (3,24). La gracia obra una auténtica transformación en el hombre, oponiéndose de este modo dos estados diversos: el estado de pecado, adamítico, y el estado de gracia, de redención o crístico (5,12-21). Este nuevo estado es sólido y firme: “Hemos obtenido el acceso a esta gracia, en la que estamos firmes y gozosamente nos sentimos seguros en la esperanza de la gloria de Dios (5,2). La gracia es una participación en la Muerte y Resurrección de Cristo por la fe y el Bautismo (6,3-6), estableciéndose así una antítesis entre Adán/pecado/muerte y Cristo/gracia/vida.

(d) **San Pedro**. San Pedro es quien nos transmite la fórmula que la tradición ha recogido como la expresión más acabada sobre la gracia, a saber, **divinae consortes naturae**: “para que por estos os hagáis participantes de la divina naturaleza una vez escapados de la corrupción que reina en el mundo, nacida de la concupiscencia” (2 Pe 1,4)<sup>1207</sup>. Como indica J. Bonnetain, es ésta “de toda la Escritura la expresión más enérgica que esboza una definición de la gracia”<sup>1208</sup>. En el Nuevo Testamento el adjetivo *theios*, divino, es usado solamente por San Pedro en la primera epístola (1 Pe 3-4); en cambio, el sustantivo *tò theion*, lo divino, es usado por San Pablo en su discurso en el Aerópago para indicar a los griegos la verdadera Divinidad, el Ser Divino. El término *koinoonós* no indica simplemente una relación de intercambio o de comercio, sino una auténtica participación o comunión: *ser partícipe de una cosa junto a otro*. Esta participación no es algo puramente escatológico o futuro sino una realidad que comienza para el cristiano en esta vida, y exige como condición la fuga de la corrupción del mundo. Asimismo hay que notar que esta “participación” es para San Pedro un don gratuito.

## 2. LOS SANTOS PADRES

En los Santos Padres se conjugan dos corrientes complementarias, cada una de las cuales ha enfatizado uno de los dos aspectos de la gracia. Los Padres Griegos acentuaron el aspecto elevante y divinizante de la gracia. Los latinos, y especialmente San Agustín, destacaron más el aspecto sanante de la misma.

---

<sup>1207</sup> Cf. Sánchez Sorondo, M. *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Bibliotheca Salmanticensis, Salamanca 1979, pp. 17-19.

<sup>1208</sup> Bonnetain, J., *Grâce*, en Dictionnaire de la Bible, Suppl., París, 1938, III, col 1103.

## 1) Los Padres Griegos<sup>1209</sup>

El tema de la gracia, por lo general, aparece en los Padres Orientales a propósito de sus exposiciones, catequesis, sermones y controversias sacramentales, cristológicas y trinitarias.

**(a) En la doctrina sacramental.** Los autores del siglo II consideraron la gracia bautismal en su doble aspecto como remisión de los pecados y como don del Espíritu Santo. El Bautismo, en efecto, produce una re-creación en el hombre. San Ireneo insiste particularmente en el segundo aspecto, el de la **regeneración** (*lavacrum regenerationis*)<sup>1210</sup>. Para Orígenes, la gracia bautismal es el fundamento de toda la vida espiritual. El desarrollo de la vida interior es el desenvolvimiento de esta gracia recibida en el primero de los Sacramentos. En su Comentario sobre San Juan afirma que la gracia bautismal consiste en la liberación de la servidumbre del demonio, en la remisión total de los pecados; el Espíritu Santo llena al que se convierte y un fuego divino destruye todo lo material y terreno<sup>1211</sup>.

**(b) En la doctrina cristológica.** La gracia consiste en la divinización y el principio de esta divinización no es otro que la Encarnación. El esquema tradicional de la teología de los Santos Padres griegos estará configurado por un triple momento: 1º el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios; 2º esta imagen se degrada en la caída; 3º la imagen es restaurada en la redención llevada a cabo por el Verbo divino encarnándose. Es de notar en esta línea las profundas apreciaciones de San Atanasio quien insiste en que la imagen divina impresa en el hombre y deteriorada por el pecado sólo podía ser restaurada por quien es la Imagen Divina por excelencia, es decir, el Verbo divino<sup>1212</sup>.

San Ireneo, por su parte, hará clásica la distinción entre imagen y semejanza: la imagen es el ser natural del hombre, cuerpo y alma racional, que no puede perderse por el pecado. La semejanza es la participación en la incorruptibilidad divina (es decir, la gracia), y se perdió por el pecado. Esta incorruptibilidad nos es devuelta por el Logos hecho hombre y por su Espíritu<sup>1213</sup>.

Clemente de Alejandría será el primero en decir que el Logos nos deifica (“Teopoioon”: hacedioses).

Todos coinciden en identificar esta divinización más o menos claramente con la filiación adoptiva. Esta es la finalidad de la Encarnación: comunicar al hombre la filiación adoptiva de Dios. Claramente afirma Ireneo que el Verbo de Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera hijo de Dios: “El Verbo de Dios se hizo hombre y el Hijo de Dios hijo del hombre, para que el hombre entre en comunión con el Verbo de Dios y, recibiendo la adopción, se haga hijo de Dios”<sup>1214</sup>.

**(c) En la doctrina trinitaria.** La realidad contenida en la doctrina de la gracia se expresa trinitariamente en la insistencia sobre la presencia y santificación del Espíritu Santo en todo cristiano. No se duda de la realidad y efecto santificador del Espíritu Santo en el cristiano; por el contrario, es de aquí que parten algunos de los Padres para probar la divinidad del mismo. Así por ejemplo San Gregorio de Nazianzo: “Si el Espíritu Santo no es adorable, ¿cómo me hace dios en el bautismo?”<sup>1215</sup>.

## 2) San Agustín de Hipona<sup>1216</sup>

San Agustín debe a la influencia neoplatónica una profunda noción de la participación que dará envergadura particular a su teología de la gracia. Además, la experiencia personal de su miseria y conversión, los enfrentamientos con la herejía pelagiana, y otros avatares, lo llevaron a construir, por

<sup>1209</sup> Cf. Gross, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Gabalda, París, 1938.

<sup>1210</sup> Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, V, 13, 3.

<sup>1211</sup> Orígenes, *Super Ioannis*, VI, 32.

<sup>1212</sup> San Atanasio, *De incarnatione Verbi*.

<sup>1213</sup> Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, III, 18, 1; IV, 38, 3-4; V, 8, 1.

<sup>1214</sup> Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, III, 19.

<sup>1215</sup> Gregorio de Nazianzo, *Oratio* 31.

<sup>1216</sup> Cf. Agostino Trapè, *S. Agostino: Introduzione alla dottrina della grazia*; Dos volúmenes: *I. Natura e grazia*; *II, Grazia e Libertà*, Città Nuova Ed., Roma 1987 y 1990.



vez primera, una teología de la gracia desde el punto de vista del hombre caído y pecador, una teología de la necesidad, gratuidad y eficacia de la gracia. Podríamos sintetizar la doctrina agustiniana en los siguientes puntos:

El hombre caído es **esclavo** de la concupiscencia y del pecado, ha perdido la libertad o el poder de amar el bien y de cumplirlo<sup>1217</sup>.

La gracia de Cristo le devuelve la libertad o amor al bien<sup>1218</sup>. La operación divina libera progresivamente al hombre de la concupiscencia carnal, para instaurar en él el reino de la caridad. Contra la delectación carnal le da la delectación vencedora, que es espiritual.

La fe saludable, que es principio de justificación, también es un don de Dios. El hombre es impotente para hacer el acto de fe saludable sin la gracia preveniente de Dios, sin la iluminación interior y atracción de la voluntad con su consentimiento.

Por el bautismo el pecador es regenerado y se incorpora a Cristo y a su Iglesia, convirtiéndose en hijo de Dios y templo del Espíritu Santo. Por eso Agustín será el gran doctor del Cuerpo Místico, siendo el primero en hablar del Cristo total.

La justificación comprende el don increado del Espíritu Santo y el don creado de la caridad. San Agustín designa a veces con la palabra **gratia** al Espíritu mismo<sup>1219</sup>, pero es más frecuente que signifique el efecto producido en nuestras almas, el don creado y la gratuidad de ese don: “La caridad que se dice derramarse en nuestros corazones no es la caridad con que él nos ama, sino la caridad con que nos hace amadores suyos. Como la justicia es aquella por cuyo don nos hacemos justos. Es la justicia de Dios que él no solo enseña por precepto de la ley, sino que la da por don de su Espíritu”<sup>1220</sup>.

El hombre justificado tiene siempre necesidad del auxilio actual de Dios para ejecutar las obras saludables y perseverar en la justicia. El hombre justificado se parece a un **convaleciente**. Para no caer tiene que apoyarse en el auxilio de Dios.

El hombre justificado, por su cooperación a la gracia de Dios merece la vida eterna; sin embargo, la perseverancia es un don de Dios que sólo puede alcanzar por la oración.

La predestinación es el acto por el que Dios conoce y decreta *ab aeterno* la salvación de los que efectivamente se salvarán. Implica la presciencia y el designio divino. Es una elección que logra siempre su fin: la salvación. El número de los predestinados es fijo. San Agustín se inclina a pensar que éstos constituirán un número pequeño comparados con los que perecen.

### 3. EL MAGISTERIO

Debido a las controversias sobre la gracia que comenzaron ya en los primeros siglos, el Magisterio de la Iglesia ha considerado los aspectos fundamentales de la misma en numerosas ocasiones. Las más importantes son las declaraciones Conciliares en torno a la doctrina del pelagianismo, semipelagianismo, protestantismo y naturalismo.

#### 1) El Concilio de Cartago<sup>1221</sup>

Si bien hay algunas declaraciones pertinentes a la gracia en el Concilio de Efeso, es el XVI Concilio de Cartago, reunido en el 418 bajo el pontificado de San Zósimo, el primero que encara propiamente el tema contra el error del pelagianismo. La doctrina del Concilio puede sintetizarse en tres afirmaciones centrales:

-La gracia de la justificación no consiste en la sola remisión de los pecados ya cometidos, sino que es además un auxilio, un *audiutorium* para no pecar más (canon 3).

---

<sup>1217</sup> San Agustín, *Epistola* 217,4,12.

<sup>1218</sup> *Ad Simpl.*, 11,3.

<sup>1219</sup> *Sermo* 144.

<sup>1220</sup> *De spir. et lit.*, 32, 56; PL 44,237.

<sup>1221</sup> Cf. DS 222-230.

-La gracia de Cristo que nos ayuda a no pecar no sólo da el conocimiento del bien que hacer y del mal que evitar, sino también el amor del bien y el poder de hacerlo (canon 4).

-La gracia de la justificación no da solamente más facilidad (*facilius posse*), sino que sin ella no podemos cumplir los mandamientos divinos (canon 5).

## 2) El Concilio de Orange<sup>1222</sup>

El II Concilio Arausicano se reunió en el año 529, bajo el pontificado de **San Félix III** (526-530), en Orange, Galia, para condenar los sutiles errores del semipelagianismo. Sus declaraciones principales son las siguientes:

-Las causas de la necesidad de la gracia son el pecado original y el debilitamiento de la voluntad por el pecado (cánones 8 y 25).

-La función de la gracia antes de la justificación es la siguiente: antecede todo esfuerzo y de ella proceden la misma oración (canon 3), la buena voluntad y el deseo (canon 4), el *initium salutis* (canon 5), todo esfuerzo hacia la fe (canon 6), todo acto saludable (canon 7), toda preparación hacia la fe (cánones 8 y 12), todo merecimiento (canon 18).

-La función de la gracia en la justificación es reparar (canon 13), liberar (canon 14), dar la justicia de Cristo (canon 21).

-La función de la gracia después de la justificación es necesaria para obrar el bien (canon 9).

## 3) El Concilio de Trento<sup>1223</sup>

Después del pelagianismo la mayor controversia sobre la gracia y la justificación fue la que opuso a teólogos católicos y teólogos protestantes. El problema de la gracia fue, por eso, largamente debatido en el Concilio de Trento. La sesión VI del Concilio, publicada el 13 de enero de 1547, lleva como título “Decreto sobre la justificación”, y constituye la síntesis católica más acaba sobre la doctrina magisterial de la gracia.

El Decreto se divide en tres partes: el paso de la infidelidad a la fe (cap. 1-9); la conservación y desenvolvimiento de la gracia recibida (cap. 10-13); la recuperación de la gracia perdida (cap. 14-15); a esto hay que agregarle un cuarto punto (cap. 16) destinado al mérito como fruto de la justificación.

Las principales afirmaciones tridentinas pueden sintetizarse de la manera que sigue:

-La justificación es obra divina. El hombre por sus solas fuerzas no puede salir del estado de pecado. El libre albedrío no está totalmente perdido sino atenuado. Dios en su misericordia envía a su Hijo para salvarnos (DS 1521-1522).

-Los justificados son los que se unen a Cristo (DS 1523).

-El hombre coopera a su justificación preparándose para recibirla estando dispuesto a aceptar la fe, a llevar una vida ordenada, etc. Pero es Dios quien actúa con la gracia preveniente incluso para esta preparación (DS 1525-1527).

-Naturaleza de la justificación (centro del decreto): la justificación no es sólo el perdón de los pecados sino también santificación y renovación del hombre interior; el hombre por la justificación se convierte de injusto en justo (DS 1528-1531).

-Las causas de la justificación son las siguientes: **final**: la gloria de Dios y de Cristo; **eficiente**: Dios misericordioso; **meritoria**: Cristo; **instrumental conjunta**: la Humanidad de Cristo; **instrumental separada**: el Bautismo; **formal**: la justicia de Dios, no aquella con la cual Él es justo (protestantes) sino aquella por la cual nos hace justos. Esta justicia puede ser distinta para nosotros porque Dios da su gracia de diferente manera a los hombres (DS 1528-1529).

-Las propiedades de la justificación:

---

<sup>1222</sup> Cf. DS 370 ss.

<sup>1223</sup> DS 1515 ss.

Gratuidad: nada de aquello que precede a la justificación merece la gracia de la justificación (DS 1532).

Incertidumbre: la fe es certeza absoluta pero al mismo tiempo es oscura, por lo cual de nuestra justificación tenemos solamente una certeza moral (DS 1533-1534).

Desigualdad y perfectibilidad: la fe es perfectible. Las obras del hombre en gracia merecen un aumento de gracia (DS 1535).

Amisibilidad: se puede perder la justicia y no sólo por un pecado contra la fe, sino por cualquier otro pecado que se oponga gravemente a la ley de Dios. La reparación de los caídos se da mediante la confesión sacramental (DS 1544).

El mérito: las obras del hombre en gracia merecen un premio divino (DS 1545-1550).

#### 4) Documentos posteriores

Las controversias no acabaron con el Concilio de Trento y muchos autores posteriores renovaron los errores de Lutero o del mismo Pelagio. Por esto el Magisterio post-tridentino continuó recordando la doctrina de la gracia en diversos documentos. Los más importantes son:

La Bula *Ex omnibus afflictionibus*, de San Pío V, en el año 1567 contra Bayo<sup>1224</sup>.

La Bula *Provisionis nostrae*, del Papa Gregorio XIII, promulgada en el año 1580, contra el mismo autor.

La Bula *Cum occasione*, de Inocencio X, que condenaba en el año 1653 algunos errores de Jansenio<sup>1225</sup>

La Bula *Unigenitus*, del Papa Clemente XI, promulgada en 1713 contra los errores de Quesnel<sup>1226</sup>.

La Constitución Apostólica *Auctorem fidei*, del año 1794 contra las proposiciones del Sínodo de Pistoia<sup>1227</sup>.

#### 5) El Catecismo de la Iglesia Católica

En la síntesis general de la doctrina de la Iglesia, el Catecismo dedica un artículo a la “Gracia y Justificación”<sup>1228</sup>. El tema es tratado en cuatro puntos: la justificación, la gracia, el mérito y la santidad cristiana.

## II. ERRORES EN TORNO A LA GRACIA

La gracia es un misterio donde se conjugan la intervención divina sobre nuestra voluntad y la acción del hombre. Tratar de armonizar ambas acciones ha sido la gran dificultad de los teólogos de todos los tiempos, porque afirmar la gratuidad parece destruir la libertad; pero afirmar la libertad no parece dejar lugar a la acción divina. Todos los errores consisten en unilateralizar alguno de los dos aspectos. Han exaltado la libertad el pelagianismo, el semipelagianismo, el voluntarismo y los inmanentismos contemporáneos (teología política, teología de la liberación y otros). Han subrayado solamente la gracia el agustinismo estricto, las corrientes predestinacionistas, Lutero, Bayo, Jansenio y sus seguidores.

### 1. EL PELAGIANISMO<sup>1229</sup>

---

<sup>1224</sup> Cf. DS 1901-1980.

<sup>1225</sup> Cf. DS 2001-2005.

<sup>1226</sup> Cf. DS 2401-2501.

<sup>1227</sup> Cf. DS 2616-2626.

<sup>1228</sup> Catecismo de la Iglesia Católica, nn° 1987-2029.

<sup>1229</sup> Cf. las voces *Pélagie et Pélagianisme*, en: Dict. de Spiritualité, T. XII, col. 2889-2942. Galli, A., *Il trattato teologico della grazia in San Tommaso e nella storia*, en: “Sacra Doctrina” 2-4 (1987), 325-327.

Pelagio representa la perenne tentación del **naturalismo**, la pretensión de salvarse mediante las fuerzas personales, sin intervención divina. Su núcleo es una especie de voluntarismo práctico que afirma la salvación procedente de las obras propias.

Pelagio fue un monje nacido en Gran Bretaña a fines del siglo IV, probablemente de origen irlandés, instalado en Roma con fama de gran asceta y buen director de conciencias. Se formó con la lectura de los padres griegos, particularmente con Orígenes. De espíritu exaltado, adquirió pronto cierta influencia y compuso obras, especialmente un comentario a San Pablo, en donde expresaba su doctrina. Elaboró un sistema coherente y homogéneo, especialmente en cuanto se refiere al concepto de libertad y sus relaciones con el pecado original y con la gracia. De esto tomaron conciencia inmediatamente los pensadores cristianos más preclaros de entonces como fueron San Jerónimo, San Agustín, San Paulino de Nola, Orosio, quienes denunciaron prontamente el nuevo error individuando a sus portadores (Rufino el Sirio, Celestio, Pelagio, Juliano de Eclana).

El centro del pensamiento pelagiano está constituido por un concepto radical de libertad entendida como una propiedad absoluta que no admite ningún límite o atenuación: la plantea como pura indiferencia, por lo cual todo aquello que la inclinase hacia una u otra parte, hacia el bien o el mal, la destruiría. En tal sentido, no admite ninguna intervención exterior y, por lo tanto, pensar en un auxilio de la gracia significaría para él hacer depender la salvación de una decisión arbitraria de Dios. El verdadero don o gracia que Dios ha hecho al hombre consiste sola y exclusivamente en esta libertad y junto con ella, la capacidad de distinguir el bien del mal<sup>1230</sup>.

Particularmente inconciliables con este concepto de libertad aparecen la idea del **pecado original** (o sea, un pecado que inclina la voluntad hacia el mal pero que, sin embargo, está presente en el hombre sin su culpa personal), y la idea de una **gracia que precede** la voluntad conduciéndola hacia el bien. Tanto la culpa de Adán como la Redención de Cristo no son vistas ya desde el plano de la eficiencia sino en el de la ejemplaridad.

Según San Agustín, el pensamiento de Pelagio sobre la gracia se desarrolló en tres momentos o etapas.

Primero, comenzó negando que la gracia fuese necesaria para merecer la vida eterna. Lo que el hombre tiene necesidad de recibir de Dios es la misma facultad de querer libremente, es decir, el *posse*, el poder; en cambio, el querer, *velle*, y la acción libre que se deriva de ella, el *esse*, dependen exclusivamente de la libre iniciativa del hombre. Con el término gracia, pues, solamente se debe entender el libre albedrío, o bien a lo sumo, los dones exteriores, como visiones, inspiraciones y ejemplos<sup>1231</sup>.

En un segundo momento Pelagio admitió que con la palabra gracia se debe entender no solo el libre albedrío sino también la revelación y la predicación del Evangelio.

Finalmente, bajo la presión de las objeciones y tras la condenación de Celestio, llegó a admitir también cierta gracia interna relativa especialmente al intelecto que nos da un obrar más expedito: *ad facilius agendum*<sup>1232</sup>.

Concluyendo, según los pelagianos, el hombre o es justo con sus solas fuerzas o no lo es de ningún modo. En efecto, cada uno nace íntegro como Adán antes del pecado. Por eso, podemos observar por nuestra cuenta toda la ley y evitar todos los pecados.

La doctrina pelagiana fue condenada repetida en los Concilios de Cartago<sup>1233</sup>, Éfeso<sup>1234</sup>, Trento<sup>1235</sup> y el Vaticano I<sup>1236</sup>.

---

<sup>1230</sup> “Queriendo Dios dotar a la creatura racional de la capacidad del libre albedrío y de cumplir voluntariamente el bien, dando al hombre la posibilidad de volverse hacia una y otra parte, hizo que esta facultad fuese de su propiedad, de modo tal que, capaz del bien y del mal, pudiese hacer naturalmente lo uno y lo otro y volver la voluntad hacia lo uno y lo otro. Nosotros podemos elegir, rehusar, aprobar, rechazar” (Pelagio, *Epist. ad Demetriadem*, 2, PL 33, 1100-1101).

<sup>1231</sup> Cf. San Agustín, *De gratia Christi*, IV, 5.

<sup>1232</sup> Cf. Bohlin, T., *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Uppsala, 1957.

<sup>1233</sup> Cf. DS 222-230.

<sup>1234</sup> Cf. Dz (3ª edición, sólo en español) 126

## 2. EL SEMIPELAGIANISMO

El semipelagianismo (término acuñado recién en el siglo XVI) es el fruto del retroceso ante el ataque de la ortodoxia teológica y del Concilio de Cartago. La discusión tuvo su centro propulsor en el monasterio de San Víctor de Marsella (de ahí que también se los llame *marselleses* o *galos*) y sus principales personajes fueron Casiano, San Vicente de Lerins y Fausto de Rietz; estos fueron llamados “semipelagianos” por cuanto estaban dominados por la preocupación de salvar la libertad humana al tiempo que no veían como hacerlo sin limitar la eficacia de la intervención divina.

San Agustín había expuesto su doctrina en *De gratia et libero arbitrio* y *De correptione et gratia*, encontrando mucha oposición en la Galia, entre los antedichos personajes, relevantes en la vida monástica de entonces. En el 430 Agustín muere en plena controversia. Al mismo tiempo un laico galo, **San Prospero de Aquitania** se hace eco de las enseñanzas agustinianas, logrando, en 431, que el Papa Celestino escriba una carta a los Obispos de las Galias alabándola. En el 433 es nombrado abad de Lerins, **Fausto de Rietz**, quien ha de considerarse el verdadero fundador del semipelagianismo. A éste se opondrá duramente **San Fulgencio de Ruspe**, marcando la línea del agustinismo estricto, y **San Cesáreo de Arlés**, quien esbozará la gran solución preparando las declaraciones del Concilio Arausicano.

Los semipelagianos, a diferencia de los pelagianos, además de aceptar las definiciones Cartagineses sobre el pecado original y sobre la necesidad del Bautismo, admitían también la necesidad de la gracia sobrenatural merecida por Cristo para santificar la actividad humana y para merecer la vida eterna. Pero al mismo tiempo pensaban que algunas tesis del Obispo de Hipona sobre la eficacia de la gracia y la predestinación podían comprometer la libertad y propugnar cierto determinismo teológico. De ahí que la controversia se concentrara sobre esos dos vértices: la gracia y la predestinación.

El núcleo de la discusión consistía en saber si es nuestra buena acción la que atrae la intervención salvífica de la gracia divina o si por el contrario, como afirmaba San Agustín, es la gracia divina la que suscita la buena acción. Los semipelagianos suponían que esta segunda posición comprometía la libertad y vanificaba todo esfuerzo personal en orden a la santidad; tanto la salvación como la condenación dependerían de una predestinación divina absolutamente independiente de la voluntad humana.

Forzados por el concepto de libertad de Pelagio (perfecta indiferencia y equilibrio entre el bien y el mal) y preocupados con razón en sustraer la pérdida humana a la intervención divina, creían una lógica consecuencia el atribuir la condenación y la salvación a la definitiva decisión de la libertad humana. Se diferenciaban, sin embargo, de los pelagianos en que solamente sostenían que el hombre **puede prepararse** a la gracia con sus buenas obras, y de este modo **merecer la primera gracia**, que dejaría así de ser gratuita; asimismo la **última gracia** tampoco sería gratuita sino que sería dependiente y merecida por las obras hechas en gracia durante nuestra vida.

Las principales tesis del semipelagianismo fueron condenadas en el II Concilio de Orange.

## 3. LUTERO

En Lutero convergen dos corrientes teológicas diversas: por un lado el influjo del **nominalismo** que le lega el profundo voluntarismo que le llevará a afirmar que Dios de derecho puede justificar al impío sin la gracia santificante y aunque de hecho sea la caridad la que excluya el pecado, Dios podría disponer lo contrario; por otro lado el **predestinacionismo** que se remonta a Gottschalk, en el siglo IX, condenado en el Concilio de **Quiersy** (año 853)<sup>1237</sup>, quien sostenía que la gracia se requiere para obrar

---

<sup>1235</sup> Cf. DS 1552-1553

<sup>1236</sup> Cf. DS 3010.

<sup>1237</sup> Cf. DS 621-622.

bien, y en tal sentido los que no están predestinados a la vida eterna, necesariamente pecan. No es extraño, por tanto, que Lutero afirme la predestinación de los condenados al mal.

Martín Lutero en su obra *De servo arbitrio*<sup>1238</sup>, publicada el año 1521, negaba la existencia de la libertad humana, aunque a tal radical postura no llegó ni de golpe, ni sin antecedentes. Ya León X, antes de la aparición del libro, había condenado la doctrina en el artículo 36 de la Bula *Exsurge Domine*, del año 1520, la afirmación que decía que “el libre albedrío, después del pecado, es cosa de mero nombre; y mientras hace lo que está de su parte, peca mortalmente”<sup>1239</sup>. La enseñanza del monje alemán insiste esencialmente en que resulta insostenible afirmar que el libre albedrío o libertad pueda obrar bien alguno sin la gracia. Por el contrario, bajo el efecto de la gracia el hombre sólo puede obrar bien, no teniendo entonces libertad para obrar mal. Esto lo explicaba con el ejemplo del jumento: “la libertad humana, situada entre Dios y Satanás, se asemeja a un jumento. Cuando Dios hace de jinete, va donde Dios quiere que vaya..., cuando el jinete es Satanás, va donde éste pretende. No está en sus manos ni siquiera elegir a uno de estos dos jinetes, sino que ellos luchan entre sí para apoderarse del alma y poseerla”<sup>1240</sup>.

Esta acción de Dios en el hombre, sin embargo, no debe entenderse como algo intrínseco al mismo. Toda la salvación es obra exclusiva de Dios a tal punto que jamás llega a ser una cualidad intrínseca del salvado, sino que es una inclinación divina de benevolencia y misericordia hacia los que predestina, por la cual Dios, aun dejándolos pecadores y miserables, los considera justos. Lutero jamás superará este extrínsecismo de la gracia. Por eso la fe fiducial exigida como auténtica virtud cristiana no implica un empeño moral sino un sentimiento exterior de confianza y entrega a Dios.

La única libertad que admite Lutero en el hombre es la libertad de elección en cuanto a las realidades terrenas, económicas y sociales, porque son cosas inferiores al hombre. En cambio, para el orden moral, superior al hombre, éste carece de libertad. No todos los protestantes siguieron y siguen rigurosamente la teoría de Lutero; así, mientras **Calvino** se identifica plenamente con ella<sup>1241</sup>, **Melanchton**, en cambio, se aparta de la misma y la **Confessio Augustana**, en su artículo 18 habla de modo ambiguo.

La refutación de las tesis luteranas se realizó en el “Decreto sobre la Justificación”, del **Concilio de Trento**, en la **sesión VI**, del 13 de enero de 1547.

#### 4. MIGUEL DU BAY

Miguel du Bay, o Bayo, fue Canciller de la Universidad de Lovaina, y aunque pretendió apartarse de los protestantes, quedó marcado por sus errores. Consideraba a los reformadores como peores que los maniqueos, en cuanto, y tal vez no yerre en ello, admitiendo no dos dioses, sino solo un Dios bueno, atribuyen a Él tanto las acciones buenas como las malas de los hombres.

La posición de Bayo es una posición en la que se pasa de un optimismo exagerado a un pesimismo recalcitrante. En efecto, Bayo concibe al hombre en un triple momento:

Antes de la caída original el hombre estaba ordenado por su misma naturaleza al plano sobrenatural, es decir, a la visión beatífica. Por tanto, todos los dones concedidos por Dios a los primeros padres eran *debidos* a la naturaleza humana y se llaman “gracia” en un sentido lato.

Después del pecado la naturaleza humana queda completamente corrompida, prueba de lo cual es la concupiscencia (que él como Lutero identifica con el pecado original) entendida como una inclinación irresistible hacia el pecado; en tal estado, el libre albedrío solamente puede pecar, incapaz físicamente de todo bien.

---

<sup>1238</sup> Cf. *Luthers Werke* 18, Weimar 1908, 551-786.

<sup>1239</sup> DS 1486.

<sup>1240</sup> Cf. *Luthers Werke*, 18, op. cit., 635.

<sup>1241</sup> Cf. el *Catecismo* de Calvino publicado en 1538: *Corpus Reformatorum* 33, 326.

Finalmente, tras la redención el don de la caridad y del Espíritu Santo es una gracia que da fuerza para vencer la concupiscencia; pero gracia sanante y no elevante ya que el hombre está naturalmente ordenado a lo sobrenatural.

El Papa San Pío V condenó globalmente 79 proposiciones de Bayo en la bula *Ex omnibus afflictionibus*, de 1567. El documento fue confirmado y promulgado en 1580 por Gregorio XIII, que adjuntó la bula *Provisionis nostrae*.

## 5. JANSENIO, QUESNEL Y EL SÍNODO PISTORIENSE

Cornelio Jansenio (1585-1638), un tiempo profesor de la universidad de Lovaina y luego obispo de Ypres, renovó los errores de Bayo. Sus enseñanzas se encuentran en su obra póstuma: *Augustinus, seu doctrina S. Agustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina, adversus Pelagianos et Massilienses*, publicada en 1640 y que influyó durante todo un siglo en la teología de la gracia.

La libertad del hombre caído siempre actúa obligada por una **necesidad** que él llama **delectatio victrix**: si no actúa bajo el auxilio de la gracia, peca necesariamente forzada por la “delectatio victrix” de la concupiscencia; si actúa, en cambio, bajo el influjo de la gracia, no puede oponerse a ella, obligada físicamente por la “delectatio victrix” de la gracia, lo cual no obsta al mérito o demérito de la acción realizada, ya que en las condiciones de naturaleza caída, para merecer o no, basta la libertad de coacción. Se ve pues que Jansenio no admite la posibilidad de que el hombre caído (infiel o bautizado) realice actos moralmente buenos en el orden natural. O todo es pecado y demérito bajo el influjo ineludible de la “delectatio victrix”, el amor de concupiscencia, o todo es santo y meritorio bajo el influjo también ineludible de la “delectatio victrix” que lleva consigo el amor de Dios o gracia.

Esta obra de Jansenio fue condenada por **Urbano VIII** apenas se publicó, e **Inocencio X** en 1653 condenó como heréticas cinco proposiciones de Jansenio, a saber: 1) algunos mandamientos son imposibles para los justos según las fuerzas presentes que tienen; 2) a la gracia interior no se puede resistir; 3) para el mérito y el demérito no se requiere la libertad de necesidad sino solo de coacción; 4) los semipelagianos admitían la necesidad de la gracia preveniente interior; 5) Cristo no murió por todos.

**Pascasio Quesnel**, parisino, sucedió a Antonio Arnauld en 1694 como cabeza del jansenismo. Rechazó la doctrina de Jansenio sobre las dos “delectationes victrices”, afirmando seguidamente que la gracia interior no es otra cosa que el Autor de la misma, o sea, Dios omnipotente actuando de modo irresistible para suscitar en el hombre actos saludables. El hombre caído que carece de esta intervención, como enseñaron Bayo y Jansenio, peca siempre y en todo.

La Bula *Unigenitus*, del Papa Clemente XI, condenó en 1713 los errores de Quesnel expresados en 101 proposiciones<sup>1242</sup>.

Finalmente, entre los avatares del jansenismo ha de señalarse el Sínodo de obispos jansenistas convocado en Pistoya (Toscana-Italia) entre el 18 y el 28 de setiembre de 1786, que renovó los errores de Bayo y Jansenio. Pío VI, en la Constitución Apostólica *Auctorem fidei*, de 1794, condenó 85 proposiciones pistorienses<sup>1243</sup>.

## 6. HENRI DE LUBAC

Ya en nuestro siglo, las controversias sobre la gracia (es decir, sobre la relación entre la naturaleza y lo sobrenatural) fueron retomadas por Henri de Lubac en una obra publicada en 1946 con el título: *Surnaturel*<sup>1244</sup>, donde afirmaba en práctica que el orden sobrenatural es exigido necesariamente por el orden natural. En este sentido, el orden sobrenatural deja de ser gratuito; y excluida la gratuidad del

---

<sup>1242</sup> Cf. DS 2401 ss.

<sup>1243</sup> Cf. DS 2616 ss.

<sup>1244</sup> De Lubac, H., *Surnaturel, Etudes historiques*, Éd. Seuil, Paris, 1946.

orden sobrenatural, la naturaleza, por el mero hecho de existir, se identificaría con lo sobrenatural. Es el error del gnosticismo<sup>1245</sup>.

De Lubac cree poder demostrar que los Santos Padres, lo mismo que los teólogos medievales, han defendido la doctrina según la cual la visión de Dios es connatural al hombre, por el simple hecho de que éste es un ser dotado de espíritu: el hombre desea ver a Dios con un deseo natural (*desiderium naturale*); la visión de Dios es algo tan natural al hombre que éste no puede alcanzar su perfección final sino a condición de que se le permita ver directamente a Dios. Más aún, Dios no hubiese podido señalar al hombre una finalidad inferior, una finalidad puramente intrahumana, ya que la visión de la Verdad y del Amor en persona es connatural al espíritu. De Lubac afirma la correspondencia de su pensamiento con la doctrina del “existencial sobrenatural permanente, pre-ordenado a la gracia” de Karl Rahner<sup>1246</sup>.

La posición de De Lubac, por ello, conduce a un idealismo antropocéntrico, o a un monismo cósmico; como consecuencias de esta doctrina pueden enumerarse: 1º La confusión de los ordenes natural y sobrenatural; 2º La negación de la doctrina tradicional de la gracia, porque la gracia consistiría, en definitiva, en la naturaleza que nos da Dios al crearnos; 3º La atribución de necesidad y obligación en Dios.

Muchos ven una alusión a la doctrina de De Lubac en las palabras que Pío XII escribía en 1950, en la Encíclica *Humani Generis*: “Otros desvirtúan el concepto de *gratuidad* del orden sobrenatural, cuando opinan que Dios no puede crear seres intelectuales sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica”<sup>1247</sup>.

## 7. KARL RAHNER

Rahner elabora su doctrina de la gracia partiendo del prejuicio que se encuentra en la base de todo su pensamiento: el rechazo de las nociones tradicionales de causa y efecto, acto y potencia, sustancia y accidente, etc. El lenguaje tradicional es considerado por él como “extrínsecista”, acusando a la concepción tradicional de ser una doctrina en la cual “la gracia aparece como una simple **superestructura**... impuesta a la naturaleza por una libre disposición de Dios”<sup>1248</sup>.

Para Rahner, crear un ser personal y llamarlo a la finalidad sobrenatural es la misma cosa. Por eso, para Rahner, “el hombre es el evento de la **autocomunicación absoluta** de Dios”<sup>1249</sup>. Para la teología clásica tal afirmación sólo es aplicable al Verbo divino.

El error fundamental de Rahner es la concepción de la tendencia hacia la unión hipostática (que el pone en toda la humanidad) y también a la gracia, sobre el molde del deseo natural. Como De Lubac, carece de una adecuada distinción entre el orden natural y el sobrenatural. Para él, la naturaleza incluye objetivamente en su esencia lo sobrenatural como un fin intrínseco y necesario; la “**capacidad de Dios**” es lo **existencial central y permanente** del hombre<sup>1250</sup>.

Para Rahner, pues, el núcleo más íntimo de la naturaleza del hombre es “lo existencial sobrenatural”, o sea, la capacidad para recibir la gracia. Según él, el hombre **no puede tener verdadera experiencia** de sí mismo sino en cuanto ordenado interiormente, y de modo absoluto a lo

---

<sup>1245</sup> El P. Meinvielle llega a afirmar que De Lubac es, con este libro, el autor más representativo de la corriente “evidentemente gnóstica”, (Meinvielle, Julio, *De la Cámbala al Progresismo*, Ed. Calchaquí, Salta 1970).

<sup>1246</sup> De Lubac, *Le Mystère du Surnaturel*, Aubier, Paris 1965, p.82, nota 4.

<sup>1247</sup> Cf. DS. 2318/3891.

<sup>1248</sup> Rahner, K., *Rapporto fra natura e grazia. Saggi di antropologia sopranaturale*, Paoline, Roma, 1965, p. 45.

<sup>1249</sup> Cf. Rahner, K., *Curso fundamental sobre la Fe*, Herder, Barcelona, 1984, p. 147.

<sup>1250</sup> “La capacidad para el Dios del amor personal, que se da a sí mismo, es lo existencial central y permanente del hombre en su concreta realidad... (Esto es) lo existencial sobrenatural permanente, previamente ordenado a la gracia” (Rahner, K., *Rapporto fra natura e grazia*, op. cit., p. 68 y nota).



sobrenatural<sup>1251</sup>. En esta concepción, la gracia se dará en todo hombre, porque es parte de su naturaleza, es más, es el constitutivo más íntimo<sup>1252</sup>.

### III. LA GRACIA EN LA ECONOMIA DE LA SALVACION<sup>1253</sup>

Para encuadrar debidamente las cuestiones de la naturaleza y necesidad de la gracia, es oportuno delimitar primeramente la relación de la gracia con la inhabitación trinitaria y con la gracia capital de Jesucristo.

#### 1. LA GRACIA Y LA INHABITACIÓN TRINITARIA

Dios ha creado a la creatura racional para darle un verdadero consorcio con la divinidad; para hacerla accesible a las divinas Personas elevándola al mismo nivel de Dios. De esta elevación, Santo Tomás menciona dos series diversas de misterios sobrenaturales: por un lado la **Encarnación** (suma elevación) y la **visión beatífica**; por otro, el misterio de la **gracia** y de la **inhabitación de la Santísima Trinidad** en el alma viadora.

Podemos decir que esta es la finalidad de la elevación de la creatura racional al plano sobrenatural: la habitación de la Santísima Trinidad en el alma: incoativamente en la gracia y perfectivamente en la visión beatífica. Esta es la permanente promesa de la Escritura<sup>1254</sup>.

Esta venida e inhabitación se conoce bajo el nombre de “misiones divinas”: el Hijo y el Espíritu Santo son enviados a la creatura racional, el Padre se da a Sí mismo: toda la Trinidad habita así en el hombre. Tal es la interpretación teológica de las palabras de Jesucristo: “si alguno me ama... mi Padre le amará y vendremos a él y en él haremos mansión” (Jn 14,23); “cuando viniere el Paráclito que Yo os enviaré” (Jn 15,26). Ahora bien, tal presencia especial se da **por la gracia**: “Se dice que Dios está en alguna cosa de un doble modo. Ante todo, como causa agente: así está en todas las cosas creadas por Él. En segundo lugar, como el objeto de la operación está en el operante: lo cual es propio de las operaciones del alma, en cuanto que lo conocido está en el cognoscente y lo deseado en el deseante. De este segundo modo, es como se encuentra especialmente Dios en la creatura racional que lo conoce y ama en acto o de modo habitual. Y como esto lo alcanza la creatura racional por la gracia, se dice que Dios está en los santos por la gracia”<sup>1255</sup>.

San Juan expresa este misterio con los términos *dar*<sup>1256</sup> y *enviar*<sup>1257</sup>. ¿En qué sentido se dice que las Divinas Personas se nos dan o vienen al alma? Santo Tomás responde que habitualmente se dice “dar”

---

<sup>1251</sup> Ibid., p. 72.

<sup>1252</sup> “Siempre el hombre vive conscientemente, aun si él no lo ‘sabe’ y no lo cree, o sea, aun si no lo puede hacer objeto particular de su saber mediante reflexión introspectiva, ante el Dios Trino de la vida eterna” (Rahner, K., *Natura e Grazia*, en *Saggi di antropologia sopranaturale*, Paoline, 1969, p. 109).

<sup>1253</sup> Bibliografía general sobre la teología de la gracia: Baumgartner, Ch., *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona 1982; Billot, Ludovico, *De Gratia Christi et libero hominis arbitrio*, Romae, Ex officina Polygraphica Editrice, 1908 (Commentarius in Primam Secundae qq.109-111; Galli, Alberto, *Il Trattato teologico della grazia in San Tommaso e nella storia*, en: *Sacra Doctrina* 3-4 (1987) (Número único); Matthijs, M. OP, *Quomodo anima humana sit “naturaliter capax gratiae” secundum doctrinam S.Thomae*, en: *Angelicum* 14 (1937) 174-193; Muñiz, F., *Introducción y Notas al Tratado de la Gracia en la Suma Teológica*, B.A.C., Madrid, 1955, t. VI; Rahner, K., *Rapporto tra natura e grazia*, en: *Saggi di antropologia sopranaturale*, Paoline, 1969; Rahner, K., *La grazia come libertà. Brevi saggi teologici*, Roma, 1970; Rondet, H., *La gracia de Cristo*, Ed. Estela, Barcelona, 1966; Scheeben, M. J., *Las maravillas de la gracia divina*, Desclée de Brouwer, Bs.As., 1944; Scheeben, M. J., *Naturaleza y Gracia*, Herder, Barcelona, 1969; Javier Ibáñez-Fernando Mendoza, *Dios Santificador: I. La gracia*, Palabra, Madrid 1983; Sánchez Sorondo, M., *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Bibliotheca Salmanticensis, Salamanca 1979; Rodríguez, Victorino, *Estudios de antropología teológica*, Speiro, Madrid 1991.

<sup>1254</sup> Ex. 25,8: “Hazme un santuario para que habite en medio de ellos”; Dt. 4,7: “¿Qué nación hay tan grande que tenga los dioses tan cercanos a sí como lo está Yahvéh...?”, etc.

<sup>1255</sup> I, 8, 3.

<sup>1256</sup> Jn 14,16: “Et ego rogabo Patrem, et alium paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum”.

algo cuando se quiere que ese “algo” se “tenga” o “posea”: “Si se envía algo es para que esté en alguna parte, y si se da, es para que se tenga”<sup>1258</sup>. Ahora bien, “no se dice que tenemos sino aquello de lo cual libremente podemos **usar y disfrutar**”<sup>1259</sup>. Por tanto, las divinas Personas nos son dadas para que las poseamos y disfrutemos (*uti et frui*) de ellas. Y con tal fin recibimos la gracia: este don creado perfecciona a la creatura racional para que pueda poseer las Personas divinas: “la gracia santificante **dispone** al alma para **tener a la Persona divina**”<sup>1260</sup>; “por el don de la gracia santificante la creatura racional es **perfeccionada** no sólo para **usar** libremente de aquel don creado, sino **para gozar de la misma Persona divina**”<sup>1261</sup>. Esto significa que la **posesión** de las Personas divinas se da para el gozo imperfecto (*ad fructum imperfectum*), como indica Santo Tomás en el Comentario a las Sentencias: “La Persona divina no puede ser poseída por nosotros sino o bien para ser gozada de modo perfecto (*ad fructum perfectum*) que es como se posee por el don de la gloria; o bien según un gozo imperfecto, que es como se posee por el don de la gracia santificante; o mejor dicho como aquello por lo cual nos unimos a lo deleitable, en cuanto las mismas Personas divinas dejan en nuestras almas, por cierto sello de sí, algunos dones por los cuales formalmente gozamos, a saber, el amor y la sabiduría...”<sup>1262</sup>.

O también, en la Suma Teológica: “No se dice que tenemos sino aquello de lo que podemos usar y disfrutar, y sólo por la gracia santificante tenemos la potestad de disfrutar de la Persona divina. En el mismo don de la gracia santificante se posee al Espíritu Santo y habita en el hombre”<sup>1263</sup>.

De este modo se conjugan gracia y presencia trinitaria, o bien, dicho de otro modo, “don creado” y “don increado”. No se trata de una sucesión temporal, sino de una prioridad de naturaleza. Aunque, en realidad, puede establecerse una prioridad mutua dentro de una línea diferente de causalidad:

-Desde el punto de vista del **sujeto** que recibe las divinas Personas se dice que la gracia santificante dispone al alma para recibir la Persona divina (*disponit animam ad habendam divinam Personam*).

-Desde el punto de vista de la **causa eficiente**, hemos de decir que el don de la gracia viene del Espíritu Santo que lo produce: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*, la caridad de Dios ha sido difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo<sup>1264</sup>.

Así, el término de San Pedro “*consortium divinae naturae*”, participación de la naturaleza divina, es entendido en su doble vertiente: como “*consortium formale*”, participación formal, (participación en la naturaleza divina por una similitud sobrenatural creada) y “*consortium terminativum*”, participación terminativa, (posesión real de Dios Trino mismo); la gracia santificante (*consortium formale*) prepara para el segundo<sup>1265</sup>.

## 2. LA GRACIA DEL CRISTIANO Y LA GRACIA DE CRISTO

Al mismo tiempo que señalamos el origen trinitario y la finalidad última de la gracia, no hemos de olvidar que la gracia de la que hablamos es la “gracia derivada de Cristo”, de su muerte y resurrección, y que nos llega a través de sus sacramentos.

En el tratado de la ley nueva anunciaba Santo Tomás esta derivación de la gracia del cristiano a partir de la gracia de Cristo: “Los hombres consiguen esta gracia por el Hijo de Dios hecho hombre, cuya humanidad se llenó primero de gracia, y a continuación se derivó a nosotros. Por eso se dice en Jn 1,14: *Y el Verbo se hizo carne*; y más adelante agrega: *pleno de gracia y de verdad*, y más abajo (v.16):

---

<sup>1257</sup> “...El Paráclito que Yo os enviaré” (Jn 15,26).

<sup>1258</sup> Cf. I, 43, 2.

<sup>1259</sup> I, 43, 3.

<sup>1260</sup> I, 43, 3 ad 2.

<sup>1261</sup> I, 43, 3 ad 1.

<sup>1262</sup> I Sent., d.14, q.2, a.2 ad 2.

<sup>1263</sup> I, 43, 3.

<sup>1264</sup> Rom 5,5; I, 43, 3 ad 2.

<sup>1265</sup> Cf. Ch. Baumgartner, *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona 1982, pp. 126-130.

*De su plenitud todos hemos recibido, gracia sobre gracia.* Por lo que se agrega (v.17) que *la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo*<sup>1266</sup>.

Cristo posee la gracia y la posee en plenitud. Se distingue una triple gracia en Cristo: la gracia de unión que no es otra cosa que la misma unión hipostática, la gracia que le compete como hombre singular y la gracia capital. De ahí la plenitud absoluta: la **unión** es el mismo ser personal (ipsum esse personale) que es dado por Dios gratuitamente a la naturaleza humana en la Persona del Verbo, el cual es ciertamente el término de la ascensión<sup>1267</sup> y como tal es evidentemente infinito; la **gracia habitual** individual es efecto consecuente de la unión hipostática, plena en cuanto de tal unión hace redundar en el alma de Cristo lo que Tomás llama la “divinización por participación” necesaria para que la santidad del alma de Cristo corresponda dignamente a la santidad del Verbo que la asume<sup>1268</sup>; la **gracia capital**, en cuanto Cristo tiene en el orden espiritual la misma función que la cabeza en el orden orgánico; y en este sentido su gracia es la primera y más alta, ya que es a partir de él que se derrama a todos los hombres, según aquello de San Juan, “de su plenitud todos hemos recibido” (Jn 1,16)<sup>1269</sup>. Es por esto que Santo Tomás para significar la dependencia y causalidad de la gracia de Cristo sobre la gracia del cristiano designará aquella como **origen fontal**<sup>1270</sup> o **causa original**<sup>1271</sup>.

Cristo es así fuente de todas las gracias: “Los otros hombres tienen particularmente algunas gracias: pero Cristo, como cabeza de todos, tiene la perfección de todas las gracias. Por tanto, en lo que se refiere a los demás, uno es legislador, otro sacerdote, otro rey; pero todo esto concurre en Cristo como en la **fuente de todas las gracias**”<sup>1272</sup>.

La mejor expresión de este pensamiento se plasma en la formulación que alcanza en el *Compendium Theologiae*: “En las cosas que son colmadas con alguna bondad o perfección es más pleno aquello que redundaba en otros, así como luce más plenamente lo que puede iluminar a otros. Como Cristo Hombre obtuvo la suma plenitud de gracia en cuanto Unigénito del Padre, consecuentemente de él redundó a los demás, de tal modo que **el Hijo de Dios hecho hombre, hiciera a los hombres dioses e hijos de Dios** (*ita quod Filius Dei factus homo, homines faceret deos et filios Dei*), como dice el Apóstol a los Gálatas 4,4: *Envío Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a aquellos que estaban bajo la ley, para que recibiéramos la adopción de los hijos*”<sup>1273</sup>.

#### IV. NECESIDAD DE LA GRACIA<sup>1274</sup>

Al hablar de la necesidad de la gracia no entendemos tratar de una necesidad intrínseca y absoluta sino de una necesidad por parte del fin, es decir: si la gracia es necesaria **para** conocer la verdad, **para** amar a Dios, etc.

Este planteamiento nos exige delimitar algunos conceptos previos. Se trata de la necesidad para el hombre. Ahora bien, la naturaleza humana puede ser considerada en diversas situaciones históricas. Tenemos la naturaleza tal como se encontraba antes del pecado original (estado de naturaleza íntegra); tal como quedó después del pecado (estado de naturaleza caída) y tal como se halla al recibir – mediante los sacramentos– la redención de Cristo (estado de naturaleza redimida). Cabría añadir una consideración hipotética pero útil a veces, en que se analiza a la naturaleza prescindiendo de la elevación original y de la caída en el pecado; es el llamado “estado de naturaleza pura”.

---

<sup>1266</sup> I-II, 108, 1.

<sup>1267</sup> Cf. II, 6, 6.

<sup>1268</sup> Cf. III, 17 1 ad 1.

<sup>1269</sup> Cf. III, 8, 1.

<sup>1270</sup> Cf. *In Io.*, cap. I, lect. 10, n° 200.

<sup>1271</sup> *Ibid.*, n° 202.

<sup>1272</sup> III, 22, 1 ad 3.

<sup>1273</sup> *Compendium Theologiae*, cap. 214.

<sup>1274</sup> Cf. I-II, 109.

Teniendo en cuenta estos estados posibles podemos referirnos a distintas necesidades de la gracia: la gracia como necesaria para realizar los actos propios de la naturaleza humana debilitada por el pecado (se habla en tal caso de la gracia “sanante”); la gracia como necesaria para realizar los actos que trascienden absolutamente las fuerzas creadas (se habla así de gracia “elevante”).

## 1. LA NECESIDAD PARA EL CONOCIMIENTO DE LA VERDAD

### 1) Necesidad de la gracia sanante

Conocer una verdad es un acto de la luz natural de la razón que implica cierto movimiento. Ahora bien, en las cosas naturales se observa que para todo movimiento se requieren dos cosas, a saber: un **principio intrínseco** (la forma) y la **moción del Primer Motor**, el cual llevado al absoluto es Dios. Por lo tanto, por más perfecta que sea una naturaleza, ésta necesita del concurso divino, en cuanto recibe de Dios la forma con que obra y en cuanto de Él recibe la moción para obrar.

Una vez dadas estas dos condiciones toda naturaleza obra con propia eficiencia, pero sólo respecto de aquello hacia lo cual ella está proporcionada (así como el agua sólo puede humedecer). En el plano cognoscitivo, la forma que nos permite la adquisición de la verdad natural es el *lumen intelectuale* o luz natural de la razón. Según lo que hemos dicho, al hombre le bastaría con dicha luz natural y la primera moción divina para conocer todas las verdades proporcionadas a su naturaleza.

Sin embargo, debemos tener en cuenta que el estado real del hombre es el estado de **naturaleza caída**. En tal sentido los hombres experimentan dificultades incluso para conocer las verdades proporcionadas a su naturaleza (como la misma existencia de Dios, sus atributos, la espiritualidad e inmortalidad del alma). Dos errores, por tanto, hay que evitar sobre este punto: por un lado sostener que el hombre no puede, sin una gracia sobrenatural, conocer ninguna verdad; por otro, creer que puede, con sus solas fuerzas naturales, alcanzar la plenitud de la verdad. Esto plantea, entre otras cosas, la necesidad moral de la Revelación divina: “Incluso respecto de aquellas verdades religiosas que pueden ser investigadas por la razón humana, era necesario que el hombre fuese instruido por la divina Revelación. Porque los hombres llegan a la verdad sobre Dios, investigada por la razón, en escaso número, luego de mucho tiempo e incurriendo en muchos errores; y sin embargo, de estas verdades depende toda la salvación del hombre. Por eso, para que los hombres alcancen la salvación de un modo más conveniente y cierto, fue necesario que fuese instruido sobre las realidades divinas por la divina revelación”<sup>1275</sup>.

Lo mismo afirma el Magisterio cuando rebatiendo los errores del pesimismo luterano y del optimismo pelagiano afirma que: el hombre caído **puede** conocer **algunas** verdades naturales<sup>1276</sup>; pero al mismo tiempo, este hombre caído **no puede**, por estar moralmente imposibilitado, conocer **todas** las verdades<sup>1277</sup>.

### 2) Necesidad de la gracia elevante

En cambio, para obrar algo superior a la capacidad natural de su forma, todo ser necesita una forma sobreañadida (como el agua para poder calentar necesita que se le añada la forma del calor). En el plano de la inteligencia creada, para conocer algo que supera el orden natural, la razón necesita una luz gratuita, o **luz de la gracia**: “La inteligencia no puede conocer las realidades inteligibles superiores, si

---

<sup>1275</sup> I, 1, 1; Cf. asimismo: *De Veritate*, q.14, a.10; *Suma Contra Gentiles*, I, c. 4; II-II, 2,4.

<sup>1276</sup> Así, por ejemplo, Clemente XI al condenar la afirmación de Pascasio Quesnel quien afirmaba: “todo conocimiento de Dios, aun el natural, aun en los filósofos paganos, no puede venir sino de Dios; y sin la gracia, sólo produce presunción, vanidad y oposición al mismo Dios, en lugar de afectos de adoración, gratitud y amor” (DS 2441). Asimismo el Concilio Vaticano I: “Si alguno dijere que Dios vivo y verdadero, creador y señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas, sea anatema” (DS 3026).

<sup>1277</sup> Así lo afirma el Concilio Vaticano I, en su Sesión III, capítulo 2: *De la revelación*, citando expresamente las palabras de Santo Tomás en la *Suma Teológica* I,1,1 (cf. DS 3005).

no es perfeccionada por una luz superior, como por ejemplo, la luz de la fe o de la profecía. Y ésta se llama luz de gracia en cuanto viene a agregarse a aquella de la naturaleza. Por eso, se debe concluir que el hombre, al conocer cualquier verdad, tiene necesidad del auxilio de Dios para que su inteligencia se mueva a obrar. Pero no siempre tiene necesidad de una nueva iluminación añadida sino cuando se trata de verdades que exceden el conocimiento natural”<sup>1278</sup>.

El hombre, por tanto, no puede creer en las verdades sobrenaturales sin una especie de iluminación interior que lo mueva a asentir a la fe: “Si alguno afirma que por la fuerza de la naturaleza se puede pensar, como conviene, o elegir algún bien que toca a la salud 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* (Jn 15,5); y aquello del Apóstol: *No que seamos capaces de pensar nada por nosotros como de nosotros, sino que nuestra suficiencia viene de Dios* (2 Cor 3,5)”<sup>1279</sup>.

Esta necesidad no está dictada propiamente por el estado actual de la naturaleza caída, sino por la desproporción ontológica y gnoseológica entre la inteligencia creada y el objeto sobrenatural. Por eso, siempre será necesario un auxilio especial de Dios que será la fe y los dones de sabiduría y entendimiento en esta vida, y el *lumen gloriae* en la bienaventuranza.

## 2. LA NECESIDAD DE LA GRACIA PARA EL CUMPLIMIENTO DEL BIEN MORAL<sup>1280</sup>

### 1) Necesidad de la gracia sanante

Nuevamente hemos de buscar el equilibrio entre los dos errores opuestos: el que exagera la corrupción de la naturaleza exigiendo la intervención de la gracia para toda obra buena, aun en el plano natural, y el que minimiza la necesidad de la gracia.

Ya sentamos la necesidad general de la intervención de Dios como Primer Motor para toda operación creada. Pero, además de esta moción, ¿es necesario el auxilio divino para querer el bien natural? ¿Es necesaria la gracia para ser naturalmente honestos?

Ser naturalmente honestos equivale a cumplir todos los preceptos de la ley natural y amar a Dios sobre todas las cosas. ¿Es esto posible sin la gracia? Hay que distinguir entre el estado de naturaleza íntegra y la condición de la naturaleza caída.

**(a) El hombre antes del pecado original.** En el estado de **naturaleza íntegra**, el hombre contaba con las fuerzas necesarias para obrar, sin la gracia, todo cuanto estaba en proporción con su naturaleza, como por ejemplo lo propio de las virtudes adquiridas. Este sentido, el hombre podía incluso amar a Dios sobre todas las cosas y ordenar el amor de las cosas inferiores al amor de Dios, ya que este amor es connatural al hombre (“Dios orienta todas las cosas al amor de sí mismo”, dice Dionisio). Lo mismo vale para el cumplimiento de todos los preceptos de la ley, ya que de otro modo tendríamos que afirmar que el pecado sería inevitable, en cuanto se define como “transgresión de la ley”.

**(b) El hombre después del pecado original.** En cambio, en el estado de **naturaleza caída** el hombre no necesita de la gracia para realizar algunos e incluso muchos actos honestos de orden natural, pero la necesita para cumplir la totalidad del bien natural. San Pío V condenó las afirmaciones de Bayo quien sostenía que todas las obras de los infieles son pecado y todas las virtudes de los filósofos son vicios<sup>1281</sup>. Por tanto, el hombre puede querer y hacer gran parte del bien honesto natural sin la gracia. Pero sin ella no puede hacerlo expeditivamente, ni puede realizar la totalidad del bien natural, en

---

<sup>1278</sup> I-II, 109, 1; cf. I,1,1; II-II, 2,3; S.C.G., I,5.

<sup>1279</sup> Concilio Arausicano II, DS 377.

<sup>1280</sup> Cf. I-II, 109, 2-4.

<sup>1281</sup> Cf. DS 1925.

cuanto la **herida** causada por el pecado produjo un detrimento en las fuerzas naturales<sup>1282</sup>. Estas son verdades constantemente repetidas en los textos sagrados: “Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. Quien permanece en mí y yo en él, ése lleva fruto abundante, porque sin mí nada podéis hacer” (Jn 15,5); “Dios es el que obra en vosotros así el querer como el obrar, en virtud de su beneplácito” (Fil 2,13); “¿Qué tienes que no hayas recibido?” (1 Cor 4,7); “Nadie puede decir ‘Señor Jesús’, sino por el Espíritu Santo” (1 Cor 12,3).

Por tanto, sin la gracia sanante no puede ni amar a Dios sobre todas las cosas ni cumplir todos los preceptos de la ley natural:

-Necesita de la gracia sanante para amar a Dios sobre todas las cosas con amor absoluto y eficaz, porque aun conservando la potencia física para hacerlo (ya que su naturaleza no ha sido corrompida en su esencia), no tiene la potencia moral para ello. Prueba elocuente de ello es la corrupción de los paganos descrita por San Pablo<sup>1283</sup>.

-Necesita de la gracia sanante para cumplir **todos** los preceptos de la ley natural, conjuntamente y siempre. En estos preceptos están incluidos tanto los positivos (sobre el bien que ha de hacerse) cuanto los negativos (sobre el mal que ha de evitarse). San Pablo ha expresado la dificultad de nuestra naturaleza caída para el cumplimiento del bien conocido y querido al decir: “Me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte? ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!”<sup>1284</sup>. Por eso el Concilio de Cartago afirmó: “Quienquiera que dijere que... aun sin dársenos la gracia, pudiéramos, no ciertamente con facilidad, pero pudiéramos al menos cumplir los divinos mandamientos, sea anatema”<sup>1285</sup>.

Agrega el Aquinate que, en la naturaleza caída, el hombre es más corrupto en la voluntad que en el entendimiento, pues le es más fácil conocer el bien que practicarle.

## 2) Necesidad de la gracia elevante

Como se desprende de lo que dijimos respecto de la inteligencia, la gracia es absolutamente necesaria para realizar cualquier acto sobrenatural, por pequeño que sea. Por tanto, el más remiso acto de caridad o esperanza postulan la necesidad del auxilio divino.

De modo particular esa necesidad se hace patente en cuanto a la **consecución de la vida eterna**<sup>1286</sup>. Todo ser actúa en proporción con su principio motor y no puede exceder su eficacia, como el animal conoce sensiblemente y no puede hacerlo intelectualmente: “ningún acto sobrepasa la medida del principio activo que lo produce”. Ahora bien, la vida eterna es un fin que sobrepasa la medida de la naturaleza humana. He ahí por qué el hombre, con sus solas facultades naturales, no puede hacer obrar meritorias proporcionadas a la vida eterna, sino que exige una fuerza superior como es precisamente la gracia. Por lo tanto, el hombre no puede merecer la vida eterna sin la gracia.

## 3. LA NECESIDAD DE LA GRACIA PARA LA CONVERSIÓN Y EL COMIENZO DE LA FE<sup>1287</sup>

---

<sup>1282</sup> El Concilio de Trento utiliza la frase *in deterius commutatum esse* refiriéndose al estado de Adán tras el pecado: “toda la persona de Adán, por aquella ofensa de prevaricación fué mudada en detrimento, según el cuerpo y el alma” (Concilio tridentino, Sesión V; DS 1511).

<sup>1283</sup> Cf. Rom 1,18-32.

<sup>1284</sup> Rom 7,22-24.

<sup>1285</sup> DS 227.

<sup>1286</sup> Cf. I-II, 109, 5.

<sup>1287</sup> I-II, 109, 6. Cf. J. D’Arc, A.M.Henry, M.Menu, *La gracia*, en: AA.VV. *Iniciación teológica*, Herder, Barcelona 1974, T.II, pp. 331-333.

Una de las discusiones más vivas de los primeros siglos giró en torno al problema de la adquisición de la gracia y el rol de los actos preparatorios del hombre. La gracia es necesaria para la salvación, pero ¿puede el hombre prepararse naturalmente de alguna manera para recibirla? ¿Quién tiene la iniciativa: Dios o el hombre?

Teológicamente se considera como “comienzo de la fe” (*initium fidei*), los actos saludables previos a la justificación como los buenos pensamientos, consejos piadosos, y actos de buena voluntad, la petición de la gracia, el deseo de purificación, etc.

Los semipelagianos, intentando salvar a toda costa el papel de la libertad humana aceptaban una **preparación natural**, denominada *primer paso* o *comienzo de la fe* (*initium fidei*). Para ellos los actos moralmente buenos establecidos por el hombre antes de la justificación constituyen para Dios una especie de obligación de conferir la gracia al hombre bien dispuesto. De este modo, Dios conferiría la gracia ordinariamente secundando la iniciativa o primer movimiento del hombre. De allí el adagio que corría entre muchos de ellos entendido en el sentido supradicho: “al que hace lo que está de su parte, Dios no le niega la gracia”.

El error fundamental de estas afirmaciones consiste en atribuir la iniciativa de la salvación al hombre, mientras que, por el contrario, los textos bíblicos la atribuyen a Dios: “Nadie puede venir a Mí si el Padre no lo atrae” (Jn 6,44); “Sin Mí nada podéis hacer” (Jn 15,5); “El Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos cómo pedir para orar como conviene; mas el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables” (Rom 8,26); “¿Qué tienes que no lo hayas recibido?” (1 Cor 4,7); “Toda dádiva buena y todo don perfecto viene de lo alto, desciende del Padre de las luces” (St 1,17); “Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, como bien le parece” (Flp 2,13).

Por este motivo el Magisterio condenó repetidamente las tesis semipelagianas<sup>1288</sup>.

La razón fundamental por la cual los mismos actos preparatorios han de ser atribuidos a la acción divina es la desproporción entre la naturaleza y la gracia, entre los actos humanos y el término de ellos en el proceso de conversión (el estado sobrenatural de gracia). También en este caso ha de seguir valiendo el principio de la **correspondencia entre el orden de los fines y el orden de los motores** (es decir, los principios que obran en orden a tales fines). Un fin determinado requiere un motor que le sea proporcionado. Por eso la conversión a Dios (Fin Ultimo) implica a título necesario la moción de Dios mismo (Primer Motor) porque sólo Dios es agente proporcionado a esta actividad.

Por lo tanto, para convertirse a Dios, es decir, llegar al estado de justificación y gracia, es necesario una moción especial de Dios proporcionada a ese término *ad quem* del movimiento de conversión. Esta moción es designada por los teólogos como “gracia actual” y se presenta como la moción del Primer Motor en orden a la consecución de la gracia. El hombre caído no puede por sus propias fuerzas naturales disponerse positivamente a la gracia habitual santificante; necesita de la llamada y excitación sobrenatural interior, a modo de iluminación e instinto sobrenatural. Su positiva desemejanza con Dios por el pecado le incapacita para la conversión a Dios, fin sobrenatural.

Esta gracia interior que dispone a la gracia habitual santificante no es otra gracia habitual previa, sino una gracia actual o auxilio sobrenatural preveniente u operante, que no es acto libre del hombre en el primer momento de impulso, pero sí en el segundo momento de aceptación y consiguiente proceso de justificación, cuando la gracia operante deviene cooperante. Así se comprende las afirmaciones del Concilio de Trento: “Si alguno dijere que, sin la preveniente inspiración del Espíritu Santo y su ayuda, el hombre cree, espera, ama y puede arrepentirse como conviene, y que se le confiere la gracia de la justificación, sea anatema. Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, movido y excitado por Dios, no coopera nada asintiendo a Dios excitante y llamante, con lo que se dispone y prepara a obtener la gracia de la justificación, sea anatema”<sup>1289</sup>.

<sup>1288</sup> Cf. DS 244, 246, 248, 366ss.

<sup>1289</sup> DS 1553-1554. “La preparación del hombre para acoger la gracia es ya una obra de la gracia. Esta es necesaria para suscitar y sostener nuestra colaboración a la justificación mediante la fe y a la santificación mediante la caridad. Dios completa en nosotros lo que él mismo comenzó, ‘porque él, por su acción, comienza haciendo que nosotros queramos; y termina cooperando con nuestra voluntad ya convertida’ (San Agustín)” (Catecismo de la Iglesia Católica, n° 2001).

Según la fórmula semipelagiana resultará ortodoxa entendiéndola así: “al que hace lo que está de su parte (bajo la moción de la gracia actual), Dios no le niega la gracia (habitual)”<sup>1290</sup>.

#### 4. LA NECESIDAD DE LA GRACIA PARA EVITAR EL PECADO<sup>1291</sup>

Como acabamos de decir, el hombre necesita de la gracia para **salir** del estado de pecado. Ahora bien, ¿qué sucede con el hombre en pecado que quiere, sin salir de su pecado (por ejemplo, sin confesarse o bautizarse), al menos evitar nuevos pecados? Y para el que ya ha sido justificado, ¿sigue siendo necesario el auxilio de Dios para evitar nuevos pecados y perseverar en el bien?

##### 1) El pecador y los nuevos pecados

Sin la gracia el hombre puede evitar muchos pecados mortales pero no todos<sup>1292</sup>. San Gregorio Magno afirmaba por eso que “el pecado que no se borra en seguida por la penitencia, arrastra por sí mismo a otro pecado”<sup>1293</sup>. Y el Aquinate explica: “cuando el hombre no tiene su corazón fijo en Dios de modo que no quiere separarse de Él por conseguir otro bien o por evitar otro mal, se le presentan muchas cosas que (por conseguirlas o por evitarlas) lo apartan de Dios conculcando sus preceptos”.

##### 2) El justificado y los futuros pecados

¿Puede el hombre justificado por la gracia perseverar en el bien, es decir, evitar todos los pecados futuros, sin un nuevo auxilio de la gracia? Mas aún: ¿puede perseverar hasta el fin sin más ayuda que la gracia que posee de modo habitual en su alma? A lo primero se lo denomina “perseverancia imperfecta”, a la segunda “perseverancia perfecta o final”.

(a) **El justificado y la perseverancia imperfecta en el bien**<sup>1294</sup>. El hombre que posee la gracia habitual, aun cuando tiene una cierta estabilidad en el bien, necesita que Dios le ayude continuamente, con auxilios especiales, para mantenerse en ese estado de gracia, es decir para evitar todos los pecados y vencer todas las tentaciones durante toda la vida o un lapso largo de tiempo. El motivo es que la gracia establece una reparación en la relación del alma con Dios; pero no repara totalmente el orden de los afectos o pasiones. Por eso dice San Pablo: “Con el espíritu sirvo a la ley de Dios, pero con la carne a la ley del pecado”<sup>1295</sup>. Por eso, concluye Santo Tomás, también a los que han sido hechos hijos de Dios les conviene pedir: “no nos dejes caer en la tentación” y “hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo”<sup>1296</sup>.

Por esta razón el Magisterio afirma: “Nadie, ni aun renovado por la gracia del bautismo, es capaz de superar las asechanzas del diablo y vencer las concupiscencias de la carne, si no recibiere la perseverancia en la buena vida por la ayuda diaria de Dios”<sup>1297</sup>. Igualmente el Concilio de Trento: “Si alguno dijere que el justificado puede perseverar sin especial auxilio de Dios en la justicia recibida o que con este auxilio no puede, sea anatema”<sup>1298</sup>. Para perseverar no necesita un nuevo hábito infuso, porque de lo contrario tendría que remontarse el proceso al infinito; pero sí necesita el auxilio divino actual por la oposición que nuestras pasiones siguen ejerciendo sobre la razón, aun elevada por la gracia.

---

<sup>1290</sup> Cf. Victorino Rodríguez, *op. cit.*, pp. 359-360.

<sup>1291</sup> Cf. I-II, 109, 7-8.

<sup>1292</sup> Cf. I-II, 109, 8.

<sup>1293</sup> Gregorio Magno, PL 96,915.

<sup>1294</sup> Cf. I-II, 109, 9.

<sup>1295</sup> Rom 7,25.

<sup>1296</sup> Mt 3,13.

<sup>1297</sup> DS 241.

<sup>1298</sup> DS 1572.



Con mayor razón, sin un especial privilegio de Dios el justificado no puede evitar todos los **pecados veniales**, a causa del desorden habitual de sus pasiones. A pesar de la restauración que produce la gracia queda en el hombre la infección de la carne por la cual “sirve al pecado” y cierta oscuridad en la inteligencia por la cual “ignoramos qué hemos de pedir como conviene”<sup>1299</sup>. Esto ha sido definido en algunos textos magisteriales<sup>1300</sup>.

**(b) La perseverancia perfecta.** La perseverancia perfecta o final, consiste en la “continuidad en el bien hasta el fin de la vida”. Esta afirmación no es más que un corolario de lo anterior. Si, como hemos dicho, supuesto el estado de gracia no hay razón para afirmar la exigencia de una nueva gracia habitual para la perseverancia en el bien, pero sí hay que postular la necesidad de un auxilio divino que dirija y proteja al hombre en las tentaciones que pueden hacer perder el estado de gracia, entonces, con mucha más razón habrá que afirmar esto de la perseverancia final. Porque a muchos, como enseña el Angélico, se les da la gracia, pero no el perseverar en ella. Por tal motivo se debe pedir constantemente, como consta repetidamente en la Sagrada Escritura: “Así, quien piense estar en pié, mire de no caer” (1 Cor 10,12); “Con temor y temblor obrad vuestra propia salvación” (Fil 2,12).

Por tanto, el don de la perseverancia final es un gran don divino cuya concesión nos es incierta, y que debemos pedir por la oración. Esto último, basado en las palabras mismas de Cristo: “Pedid y se os dará, buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide, recibe; el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá”<sup>1301</sup>.

Esto ha sido enseñado repetidamente por el Magisterio<sup>1302</sup>. Por eso de modo taxativo dice el Concilio de Trento: “Si alguno dijere con absoluta e infalible certeza que tendrá ciertamente aquel gran don de la perseverancia final, a no ser que lo hubiera sabido por especial revelación, sea anatema”<sup>1303</sup>.

## V. NATURALEZA DE LA GRACIA<sup>1304</sup>

Tras haber afirmado la existencia o necesidad de la gracia, corresponde adentrarse en el estudio de su naturaleza o esencia. Los primeros Padres no se detuvieron demasiado en precisar el sentido exacto de las afirmaciones de la Escritura. Santo Tomás, en cambio, distingue los dos modos en que Dios ayuda gratuitamente al hombre: uno **transeúnte**, por modo de moción o inspiración por el que mueve al hombre a conocer, querer u obrar algo el cual denominamos **gracia actual**; y junto a éste un **don habitual**, permanente, que llamamos **gracia habitual**. Vamos a desarrollar nuestro análisis precisando en primer término la naturaleza de la gracia habitual y en segundo lugar, la de la gracia actual.

### 1. LA GRACIA DIVINA HABITUAL

#### 1) La gracia es algo real y creado en el alma<sup>1305</sup>

El primer problema que se plantea es determinar si la gracia divina **pone algo real** en el alma y si ese algo real es algo **creado o increado**. La discusión, por lo tanto, conoce tres posibles respuestas: o bien la gracia es algo puramente extrínseco, o bien no es otra cosa que la Presencia de la Trinidad en el alma, o bien es algo **creado**, o sea una realidad finita.

La doctrina extrínsecista fue defendida por **Lutero**, para quien la gracia es una mera imputación jurídica que no nos transforma interiormente. La tesis que identifica y reduce la gracia al solo Don

---

<sup>1299</sup> Cf. Rom 8,26.

<sup>1300</sup> Cf. DS 1536-39 y 1573.

<sup>1301</sup> Mt 7,7-8.

<sup>1302</sup> Cf. II Concilio de Orange (DS 380); Concilio de Trento (DS 1541 y 1572).

<sup>1303</sup> DS 1566.

<sup>1304</sup> Cf. I-II, 110.

<sup>1305</sup> Cf. I-II, 110,1; S.C.G., III, 150.

sobrenatural increado, es decir, con el Espíritu Santo o la caridad, tuvo como exponentes en la antigüedad a **Pedro Lombardo** y **Gregorio Palamas** y en su extremo más exagerado los panteísmos místicos en los que Dios se hace “forma” del justo; entre los teólogos actuales, parece ser la doctrina de **Rahner**<sup>1306</sup>. Finalmente, cabe señalar la posición de **Bayo** y **Jansenio** que reducían la gracia a la sola gracia actual.

Santo Tomás de Aquino sostuvo, en cambio, que la gracia es algo creado, distinto de Dios, infundido en el alma del justo, cuya función es disponer al alma para la inhabitación trinitaria (la Gracia Increada). Esta doctrina tiene su apoyo en la Sagrada Escritura y la Tradición, y el Magisterio la ha hecho suya.

### (a) Enseñanza de la Sagrada Escritura y el Magisterio

La **Sagrada Escritura** expresa el **ser** de la gracia a través de imágenes que nos hablan de cierta realidad presente en nuestra alma: nuevo nacimiento<sup>1307</sup>, corazón nuevo<sup>1308</sup>, regeneración<sup>1309</sup>, nueva creación<sup>1310</sup>, agua viva<sup>1311</sup>, vida nueva<sup>1312</sup>, simiente<sup>1313</sup>, sello impreso<sup>1314</sup>, imagen impresa de Cristo<sup>1315</sup>, hechura de Dios<sup>1316</sup>, etc.

Lo mismo puede decirse del testimonio de muchos **Santos Padres**, así por ejemplo, **San Juan Crisóstomo**: “¿Mas por qué, preguntarás, si el lavatorio (del bautismo) nos perdona todos los pecados, no se llama lavatorio de remisión de los pecados, o lavatorio de purificación, sino lavatorio de **regeneración**? Porque no sólo nos perdona los pecados, ni sólo nos purifica los delitos, sino que todo esto lo hace como si fuésemos engendrados de nuevo. Porque **nos crea de nuevo y nos da nueva forma**”<sup>1317</sup>.

El Magisterio también habla claramente de una gracia **creada, intrínseca e inherente** al alma. Por ejemplo, los textos de Trento: “La única causa formal (de la justificación) es la justicia de Dios, no aquella con que Él es justo, sino aquella con que nos hace a nosotros justos<sup>1318</sup>, 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 como quiere* (1 Cor 12,11) y según la propia disposición”<sup>1319</sup>. “Porque, si bien nadie puede ser justo sino aquel a quien se comunican los méritos de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo; esto, sin embargo, en esta justificación del impío, se

---

<sup>1306</sup> Rahner comienza su obra *Posibilidad de una concepción escolástica de la gracia increada* (Cf. *Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata*, en: *Saggi di antropologia soprannaturale*, Ed. Paoline, 1965, pp. 123-168) dando por sentado que existe un contraste entre la concepción bíblico-patristica y la escolástica: “Con esto surge la cuestión de cómo pueden conciliarse las dos perspectivas de la Escritura y de la patristica por un lado, y de la escolástica por otro. En la Escritura y en la patristica la gracia creada es consecuencia de la comunicación de Dios al hombre justificado. En la escolástica la gracia creada es fundamento de esta comunicación” (p. 133-134). Rahner parte de la aparente dificultad para sostener, según A. Galli (Cf. Galli, A., *Il trattato teologico della grazia...*, op. cit., pp. 271-283), su concepción de la unión con Dios al modo “de una unión substancial en la cual Dios diviniza al hombre como su forma, produciendo al mismo tiempo una modificación finita, la ‘gracia creada’, como última disposición del sujeto para la misma gracia increada” (p. 277).

<sup>1307</sup> Cf. 1 Jn 5,1; Jn 3,5.

<sup>1308</sup> Cf. Ez 36,26-27.

<sup>1309</sup> Cf. Tito 3,5; 2 Cor 5,17.

<sup>1310</sup> Cf. Ef 2,10; Gál 6,15.

<sup>1311</sup> Cf. Jn 4,14.

<sup>1312</sup> Cf. Rom 6,4; 6,3.

<sup>1313</sup> Cf. 1 Jn 3,9.

<sup>1314</sup> Cf. 2 Cor 1,22.

<sup>1315</sup> Cf. 1 Cor 15,49; Rom 8,29.

<sup>1316</sup> Cf. Ef 2,10.

<sup>1317</sup> San Juan Crisostomo, PG 49,227. Aunque también hay que reconocer que es muy propio de muchos Padres el acentuar la presencia del Espíritu Santo a tal punto de hacer pensar en una minimización de la gracia creada en favor de la increada (tal es la interpretación de los Padres que propusieron entre otros Petavio, Lessio, Scheeben, De Régnon y P. Galtier).

<sup>1318</sup> La cita envía a San Agustín, *De Trinitate*, 14,12,15; PL 42,1048.

<sup>1319</sup> DS 1528-1529.

hace al tiempo que, por el mérito de la misma santísima pasión, *la caridad de Dios se derrama por medio del Espíritu Santo en los corazones* (Rom 5,5) de aquellos que son justificados y queda en ellos inherente”<sup>1320</sup>.

En la doctrina tridentina pueden relevarse los siguientes fundamentos:

- esta realidad es causa formal de la justificación;
- la justicia que nos hace justos se distingue de la justicia por la que Dios es justo;
- esta justicia nos renueva y nos hace verdaderamente justos, no sólo denominativamente;
- cada uno la recibe en sí según una medida diversa;
- queda inherente en el que la recibió.

También el Catecismo se hace eco de la misma enseñanza al decir, por ejemplo: “La gracia de Cristo es un don gratuito que Dios nos hace de su vida infundida por el Espíritu Santo en nuestra alma para sanarla del pecado y santificarla: es la gracia santificante divinizadora, recibida en el Bautismo”<sup>1321</sup>. “La gracia santificante es un don habitual, una disposición estable y sobrenatural...”<sup>1322</sup>.

### (b) Doctrina de Santo Tomás

Podemos distinguir en Santo Tomás dos argumentaciones complementarias; una que depende de un principio de Dionisio y otra de fundamento más aristotélico.

**a. Argumentación dionisiana.** Santo Tomás aplica a la gracia el principio del Pseudo Dionisio que dice: *divinus amor non permisit eum sine germine esse*<sup>1323</sup>: el amor divino no resta infecundo, o no actúa sin dejar su germen. En tal sentido el amor divino actúa de modo diverso que el amor humano: mientras el amor del hombre no causa ningún bien en quien ama sino que lo presupone<sup>1324</sup>, el **amor de Dios** no encuentra ningún bien previo e independiente de su amor y que lo suscite, sino que, amando causa la bondad de la creatura, ya que el **amor de Dios es un amor eficaz y creador**; y precisamente la diversidad de bienes que se encuentran en las creaturas nos muestra la diversidad del amor con que Dios las ama; de ahí que el Aquinate afirme en la Suma Contra Gentiles: “Donde se supone un amor especial de Dios hacia el hombre es necesario suponer también un bien especial dado al hombre por Dios”<sup>1325</sup>.

Es la misma idea que encontramos en San Juan de la Cruz cuando dice en el *Cántico Espiritual*:

#### **Mil gracias derramando**

pasó por estos sotos con presura

y, yéndoles mirando,

con sola su figura

**vestidos los dejó de hermosura**<sup>1326</sup>.

De este modo, pueden distinguirse dos amores diversos de Dios a las creaturas y dos frutos distintos como término de cada uno: un **amor común**, general, con el que ha querido todas las creaturas causando la existencia y cualidades naturales de las mismas (en este sentido se puede afirmar que el Amor es el fundamento de la participación ontológica); un **amor especial** (*dilectio specialis*) con el cual ha querido elevar a la creatura racional sobre la condición de su naturaleza hacia la participación

<sup>1320</sup> DS 1530-1531; Cf. también DS 1545-1547, 1561, 1574, 1582.

<sup>1321</sup> Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1999.

<sup>1322</sup> Ibid., n° 2000.

<sup>1323</sup> *De divinis nominibus*, IV, 10; MG 3, 708. Cf. In II Sent. Prolog.; Ibid., d. 1, q.2 a.1; CG I,91; IV,20; De Pot., 2, 3; 6,9; 10,2; In Io., V,20, lect.3.

<sup>1324</sup> Un hombre puede amar a otro por entrever en él un bien, ya sea natural (belleza, bondad, cualidades, virtudes humanas, etc.) o sobrenatural (por ver en el prójimo a Cristo). Pero el hombre no ama mientras no vea un bien amable porque la voluntad no se mueve sino hacia el bien; por lo tanto siempre presupone el bien que debe ser entrevisto y presentado por la inteligencia.

<sup>1325</sup> S.C.G., III, 150.

<sup>1326</sup> San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, n° 5.

del bien divino (*trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae, ad participationem divini boni*). Por eso, en la *Tertia Pars* dirá de la gracia santificante que es una elevación al nivel divino: **elevatio in Deum**<sup>1327</sup>. El Amor es, pues, el fundamento de la participación sobrenatural.

Por tanto, la gracia supone un don creado en el alma, efecto de un amor especial de Dios con el cual quiere elevar a la creatura por encima de las exigencias propias de su naturaleza. El querer divino especial sobre la creatura supone una destinación sobrenatural y ésta exige un don que dignifique a la creatura respecto de dicho fin: “Que Dios acepte o ame alguien, no significa otra cosa sino que quiere para él algún bien. Ahora bien, Dios quiere a todas las creaturas su bien natural, por lo cual se dice que Él ama todas las cosas... Pero por esta aceptación no se suele decir que alguien tenga la gracia divina. Se suele decir esto, en cambio, cuando Dios quiere para alguien ese bien sobrenatural que es la vida eterna... Pero este bien no lo quiere para quien es indigno. Por lo tanto... **por el mismo hecho de que Dios con su voluntad ordena a alguno a la vida eterna, le da un bien por el cual se haga digno de ella**. Y ésta es la razón por la cual, como la ciencia divina no es causada por las cosas sino que es causa de ellas, así la **voluntad divina no es causada o movida por el bien, como la nuestra, sino que lo produce**. Así, pues, se dice que el hombre tiene la gracia de Dios no sólo porque es amado por Dios, sino porque le viene dado un don por el cual es digno de la vida eterna, y este don se llama gracia santificante (*gratum faciens*). De otro modo, si la gracia significase solamente la aceptación divina, se podría decir que quien está en pecado mortal está en gracia...”<sup>1328</sup>.

**b. Argumentación aristotélica.** La segunda argumentación parte del principio que dice: **toda causa final exige una causa formal proporcionada a sí misma** (*Unumquodque autem operatur secundum propriam formam*). Es decir, todo sujeto necesita poseer una forma inmanente proporcionada al fin al que debe tender y llegar<sup>1329</sup>.

El obrar depende de la forma: sin una forma que principie la operación, las acciones no se producirían desde un principio intrínseco al sujeto, sino más bien a partir de algo extrínseco, ayuntado o yuxtapuesto al mismo, con lo cual el sujeto no sería el autor de su propia acción. Por tanto, al dar un fin determinado da también un principio formal intrínseco proporcionado a tal fin que sea origen de los actos del mismo. Ahora bien, al ser elevado a un Fin superior a su naturaleza, el hombre (considerado naturalmente) no tiene ningún principio proporcionado a dicho fin sobrenatural. Por tanto, ha de ser movido hacia tal fin por el Agente Sobrenatural. Esto puede hacerlo de dos maneras: o bien moviéndolo ocasionalmente, de modo actual y transeúnte; o bien infundiéndole algún principio sobrenatural que permanezca habitualmente en el sujeto y que éste pueda usar para moverse a sí mismo al fin sobrenatural. Este razonamiento se completa con otro principio teológico basado en la providencia con que Dios mueve a sus elegidos: “No es admisible que Dios tenga menor providencia de aquellos que El ama para que posean el bien sobrenatural que de las criaturas que ama para que obtengan un bien natural. Ahora bien, de las criaturas naturales tiene tal providencia que no sólo las mueve a los actos naturales sino que además les da algunas formas y virtudes que son principios de sus actos, para que por sí mismas se inclinen a estos movimientos; y así, los movimientos con que son movidas por Dios les son connaturales y fáciles, según lo de Sab 8,1: *Dispone todas las cosas con suavidad*. Con mayor razón, pues, infunde algunas formas o cualidades sobrenaturales en aquellos que El mueve a conseguir el bien sobrenatural, para que mediante ellas sean movidas por él con suavidad y prontitud a conseguirlo”<sup>1330</sup>.

Por tanto, la necesidad de la gracia creada es planteada como una exigencia de la íntima estructura del hombre, cuya naturaleza requiere un principio que le dé, desde su misma interioridad, un ser y un obrar sobrenaturales, a fin de que el hombre, así elevado, sea capaz de alcanzar un fin que, de por sí, es desproporcionado a su naturaleza.

---

<sup>1327</sup> Cf. III, 2, 10: “Indiget autem humana natura gratuita Dei voluntate ad hoc quod elevetur in Deum”.

<sup>1328</sup> *De Veritate*, q. 27, a.1.

<sup>1329</sup> Cf. CG, III, 150.

<sup>1330</sup> I-II, 110, 2.

## 2) La gracia es una forma creada, participación de la naturaleza divina<sup>1331</sup>

¿Cuál es la naturaleza propia de este don cuya realidad creada acabamos de señalar?

### (a) Es un principio formal

La gracia habitual es un principio formal creado, infundido por Dios, que será principio de un nuevo ser (esse) sobrenatural. Forzosamente tenemos que admitir esto si queremos hablar de una nueva naturaleza en el hombre y de operaciones sobrenaturales realizadas por el hombre.

-Por un lado, el principio de todas las operaciones es la forma proporcionada a tales operaciones. “Forma est principium agendi in unoquoque”<sup>1332</sup>, en cada ser la forma es su principio de obrar. Hablar, por tanto, de **operaciones sobrenaturales** del hombre (crear, amar, esperar) exige la aceptación de una forma al mismo tiempo sobrenatural y creada infundida en él. De lo contrario, tendríamos que decir que dichas operaciones no tienen nada que ver con el hombre que las realiza (quien se reduciría a ser solamente “el **lugar**” donde Dios las realiza).

-Por otro lado, la gracia, como dice San Pedro, da una **nueva naturaleza**, o una **nueva creación** en el decir de San Pablo. Ahora bien, toda participación del ser (substancial o accidental; natural o sobrenatural) se realiza a través de la **forma** (forma dat esse): “Dios creó el ser (esse) natural sin ningún medio eficiente, pero no sin ningún medio formal; pues a cada cosa dió la forma por la cual fuese (*unicuique dedit formam per quam esset*). De modo semejante, da el ser de la gracia (*esse gratiae*) por una forma sobreañadida (*per aliquam formam superadditam*)...”<sup>1333</sup>.

### (b) Es una forma creada accidental al modo de una cualidad

Esta **forma creada** no puede ser una forma substancial sino accidental, en cuanto adviene después de la constitución del ser substancial del hombre: “todo lo que adviene a un ser luego de que éste está completo, es accidental en él”<sup>1334</sup>. De ahí que al recibir la gracia el hombre no cambia substancialmente.

Santo Tomás enumera la gracia como una **cualidad** (por cuanto cualifica al alma haciéndola justa, grata, hija de Dios), y como un hábito, aunque sólo de modo análogo por cuanto no se ordena inmediatamente al acto sino a dar al alma un ser espiritual<sup>1335</sup>.

### (c) Es distinta de las virtudes infusas

Pedro Lombardo, Escoto y San Roberto Belarmino sostuvieron que entre la gracia santificante y la virtud de la caridad no hay distinción real sino de razón, es decir, que a la misma realidad la llamamos gracia santificante en cuanto nos hace gratos a Dios, y la denominamos caridad en cuanto es principio de amor a Dios. Santo Tomás establece entre la gracia y la caridad la misma distinción que media entre el alma y sus potencias. La gracia es un hábito entitativo, y no es sino mediatamente operativa. No hay dificultad en distinguirla de la esperanza y la fe, ya que éstas pueden subsistir sin aquélla. Entre la caridad y la gracia, en cambio, la unión es mucho más íntima: son inseparables y se pierden juntas por

---

<sup>1331</sup> Cf. I-II, 109, 2-4.

<sup>1332</sup> CG III, 150.

<sup>1333</sup> De Carit., qu. un., a.1, ad 13. En otro lugar dice de modo semejante: “Dios hace en nosotros el ser (*esse*) natural por creación sin que medie ninguna causa agente, sino tan solo por medio de cierta causa formal (mediante aliqua causa formali): pues la forma natural es principio del ser (*esse*) natural. De modo semejante Dios hace en nosotros el ser (*esse*) espiritual gratuito sin que medie ninguna causa agente, sino tan solo mediante cierta forma creada (mediante aliqua forma creata), que es la gracia” (De Verit., q. 27, a.1 ad 3).

<sup>1334</sup> II Sent., d.26, q.1, a.2.

<sup>1335</sup> “La gracia está en la primera especie de cualidad, aunque no pueda llamarse propiamente hábito, porque no se ordena inmediatamente al acto, sino a cierto ser espiritual que realiza en el alma (*ad quoddam esse spirituale quod in anima facit*)” (De Veritate q.27, a.2 ad 7); “La gracia se reduce al género de la cualidad, y más concretamente a la primera especie de cualidad; sin embargo, no tiene propiamente la naturaleza de hábito, en cuanto no ordena inmediatamente al acto” (II Sent., d.26, q.1 a.4 ad 1). En la Suma usa, por eso, el término *habitudinatio quaedam* (Cf. I-II, 110, 3 ad 3).

el pecado mortal. Sin embargo, perfeccionan distintas formalidades: la gracia perfecciona la esencia del alma, mientras la caridad perfecciona una de las potencias de la misma.

Por eso se puede afirmar con exactitud que la **caridad** es en el hombre un **efecto de la gracia**: “La gracia santificante es, en el hombre, el efecto del amor divino. Ahora bien, el **efecto propio del amor divino en el hombre parece ser amar a Dios**, ya que lo principal en la intención del amante es **ser correspondido** en el amor por el ser amado, pues la inclinación del amante tiende principalmente a **atraer** al amado **hacia su amor**; y si no ocurriera esto, sería necesario destruir el amor. Por lo tanto, el amar a Dios es en el hombre un efecto de la gracia santificante”<sup>1336</sup>.

De este modo se cierra el círculo divino: Dios ama al hombre para que el hombre ame a Dios y a este efecto, eleva al hombre dándole un principio de actos sobrenaturales: Dios o encuentra iguales o hace iguales. “**Por la gracia santificante el hombre se convierte en amador de Dios**” (*Dei dilector*)<sup>1337</sup>.

#### (d) Es una semejanza participada de la naturaleza divina

La “**naturaleza**” de esta forma creada es el ser una “semejanza participada” de la divinidad en el alma. Semejanza participada que supera las participaciones “naturales” o semejanzas “naturales” que encontramos en las creaturas. Hasta el punto tal que, en cierto modo, en la participación de la gracia y en la visión beatífica (que es consumación de la gracia) se da una especie de **contacto** (*atingere*) con la naturaleza divina.

La gracia es, pues, una **comunicación formal participada** de la naturaleza divina en la participación ya formal de la imagen (que es el grado más alto natural). Es decir, una semejanza de máxima cualidad intensiva de la naturaleza divina: una comunicación de una nueva naturaleza (la divina) con la naturaleza humana que eleva a ésta **in esse et operari**, en el ser y en la operación, y la conforma a Cristo: “Aquel que es bautizado en Cristo, recibe una nueva naturaleza, y Cristo en cierto modo se forma en él”<sup>1338</sup>.

Esta nueva semejanza confiere la deificación misma, es decir, la **participación formal, propia e intrínseca** de la misma **naturaleza divina**: “el poder divino da la misma deificación, es decir, la participación de la Deidad, lo cual se realiza por la gracia”<sup>1339</sup>. De modo tal que, la semejanza de gracia, a diferencia de la semejanza de imagen, es una participación **formal de la divinidad en cuanto tal**, la participación de **la naturaleza divina en su esencia** tal como es vivida en el seno de la Trinidad: “El Hijo no amó a sus discípulos en orden a... que fuesen Dios por naturaleza, ni para que se uniesen a Dios hipostáticamente (in persona); sino que los amó en orden a una cierta semejanza de estas realidades, a saber, de modo tal que fuesen dioses por participación de la gracia”<sup>1340</sup>. Esta forma sobrenatural infundida en el alma da a ésta una nueva **manera de ser**, un **esse divinum**<sup>1341</sup>.

Es decir, que la gracia conduce a un **modo de ser** que está más allá del modo de ser natural o adquirido de la naturaleza del sujeto. O en otras palabras, que se inserta en el alma humana **como nueva naturaleza en la naturaleza** (*sicut natura in natura*): “La gracia es la participación de la divina naturaleza en la misma esencia del alma, al modo de cierta habilidad (*per modum cuiusdam habilitatis existens*)”<sup>1342</sup>.

De este modo, la teología explica las afirmaciones de la Sagrada Escritura y del Magisterio que expresan el misterio de la gracia como “participación de la naturaleza divina”.

La Sagrada Escritura: “Pues que por el divino poder nos han sido otorgadas todas las cosas que tocan a la vida y a la piedad, mediante el conocimiento del que nos llamó por su propia gloria y virtud, y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así partícipes de la divina naturaleza” (2

<sup>1336</sup> S.C.G., III, 151.

<sup>1337</sup> Ibid.

<sup>1338</sup> Ad Hb., III, 14, n° 189.

<sup>1339</sup> De Div. Nom., VIII, lect. 2, n° 761.

<sup>1340</sup> In Io., XV, lect. II, n° 1999.

<sup>1341</sup> In II Sent., d.26, q.1, a.4, ad 2 y 3; a.5, ad 17; a.6 y ad 3 y 4.

<sup>1342</sup> De Virt. in Comm., q. un., ad.2 ad 21.

Pe 1,3-4); “De él somos linaje” (Act 17,28); “Y por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que grita: ¡Abbá, Padre!” (Gál 4,6); “El Espíritu mismo da testimonio, juntamente con nuestra alma, de que somos hijos de Dios” (Rom 8,16); “Ved qué amor nos ha mostrado el Padre: que seamos llamados hijos de Dios y que lo seamos verdaderamente” (1 Jn 3,1).

El magisterio por medio del Concilio de Trento: “...La justificación del impío... (es) el paso... al estado de gracia y de adopción de hijos de Dios (Rom 8,15)”<sup>1343</sup>; de San Pío V: condenó la proposición de Bayo quien negaba que la justificación no consiste “...en gracia (habitual) alguna, infundida al alma, por la que el hombre es adoptado por hijo de Dios y se renueva el hombre interior y se hace partícipe de la divina naturaleza”<sup>1344</sup>. También León XIII: “Nadie puede expresar cuál sea la obra realizada por la divina gracia en las almas de los justos, los cuales on por ello llamados con mucho acierto, lo mismo en las Sagradas Escrituras que en los Santos Padres, regenerados, y creaturas nuevas, y consortes de la divina naturaleza, e hijos de Dios y deíficos”<sup>1345</sup>. Pío XII: “Si el Verbo se anonadó tomando forma de siervo, lo hizo con el fin de hacer a sus hermanos según la carne consortes de la divina naturaleza, en esta vida por la gracia santificante, y en la otra por la eterna bienaventuranza”<sup>1346</sup>. Y el Catecismo de la Iglesia Católica: “La gracia es una participación en la vida de Dios... Es el don gratuito que Dios nos hace de su vida infundida por el Espíritu Santo en nuestra alma...: es la gracia santificante o divinizadora”<sup>1347</sup>.

## 2. LA GRACIA DIVINA ACTUAL<sup>1348</sup>

“Las gracias actuales designan las intervenciones divinas que están en el origen de la conversión o en el curso de la obra de la santificación”<sup>1349</sup>.

### 1) Es algo sobrenatural distinto de la gracia habitual

La gracia divina actual es un ser entitativa y formalmente sobrenatural. Santo Tomás, hablando tanto de la gracia habitual cuanto actual, dice que es “algo sobrenatural en el hombre proveniente de Dios”<sup>1350</sup>. La razón de esta sobrenaturalidad se deduce de sus efectos: la gracia actual se ordena inmediatamente a producir actos formalmente sobrenaturales; ahora bien, es patente que la causa no puede ser menos perfecta que sus efectos; por tanto, ha de ser también ella algo formalmente sobrenatural.

En segundo lugar, es realmente distinta de la gracia habitual: una es una realidad permanente (*per modum habitus*), la otra es una realidad transitoria (*per modum auxiliis vel actus*)<sup>1351</sup>.

Esta sobrenaturalidad de la gracia actual es una **participación virtual de la naturaleza divina**, en cuanto se ordena o a **preparar** el sujeto para recibir la gracia habitual<sup>1352</sup> o a **conservar y aumentar** esta gracia en el sujeto que ya la ha recibido<sup>1353</sup>. Es, por tanto, como una semilla que fructifica en la gracia santificante; por eso ella es *in virtute* o *in fieri* lo que la gracia habitual es *in actu* o *in facto esse*.

### 2) Aspecto creado de la gracia actual

---

<sup>1343</sup> DS 1524.

<sup>1344</sup> DS 1942.

<sup>1345</sup> Enc. *Divinum illud*, ASS 29 (1896-97), p. 651-2.

<sup>1346</sup> Enc. *Mystici Corporis*, ASS 35 (1943), p. 214.

<sup>1347</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1997.1999.

<sup>1348</sup> Cf. Francisco Pérez Muñiz, *op. cit.*, pp. 721-726; Charles Baumgartner, *op. cit.*, pp. 324-337; Michael Schmaus, *Teología Dogmática, Vol. V. La gracia divina*, Rialp, Madrid 1962, pp. 253-294.

<sup>1349</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 2000.

<sup>1350</sup> Cf. I-II, 110, 1.

<sup>1351</sup> Cf. I-II, 109, 6 y 9.

<sup>1352</sup> Cf. DS 1525-1529; 1553; 1677-1678.

<sup>1353</sup> Cf. DS 1535; 1536-39; 1541; 1544.

La gracia actual es algo creado, distinto de la acción increada de Dios, recibido en las potencias inmediatamente operativas (inteligencia y voluntad), que es causa de los actos vitales del hombre, incluso de sus actos indeliberados. Es una **participación real formal y análoga de la virtud divina** por medio de la cual el hombre puede producir actos sobrenaturales y divinos, puede prepararse para recibir la gracia santificante habitual y puede aplicar esta gracia a producir actos meritorios de vida eterna.

En cuanto afirmamos que es algo creado rechazamos la doctrina de **Pascasio Quesnel** quien identificaba la gracia actual con la voluntad omnipotente de Dios<sup>1354</sup>.

No se trata de una cualidad, como la gracia santificante, sino de un movimiento del alma: "... El hombre recibe la ayuda de la voluntad gratuita de Dios de dos modos: uno, en cuanto que el alma es movida por Dios a conocer, a querer u obrar algo. De esta manera, ese efecto gratuito en el hombre no es una cualidad, sino un movimiento del alma, *pues –como dice el Filósofo– el acto del que mueve en la cosa movida es movimiento*"<sup>1355</sup>.

En este sentido se distingue tanto de la gracia habitual cuanto de las virtudes infusas, que son inherentes al alma como cualidades permanentes.

Se trata, pues, de un movimiento del alma, pero entendiendo la función del alma no como sujeto activo sino en el sentido de *actus imperfecti*, es decir, como movimiento recibido en ella, o dicho de otro modo como **potencia pasiva, receptiva** del movimiento. El alma, en este sentido, no es causa activa de la gracia, sino potencia pasiva, receptiva del movimiento que Dios causa en ella.

La gracia actual, por tanto, es aquello por lo cual Dios hace que las criaturas racionales obren actualmente en el orden sobrenatural. Por la gracia actual el alma es movida por Dios a conocer, a querer y a obrar. Se trata de una entidad sobrenatural fluyente y transeúnte, que se recibe inmediatamente en la potencia racional, muchas veces para elevarla y reforzarla y siempre para aplicarla a la operación. Por tanto, eleva de manera transitoria las potencias cognoscitiva y volitiva capacitándolas para poner los actos de intelección y volición sobrenatural, los cuales, de este modo estarían proporcionados al fin sobrenatural que deben alcanzar.

### 3) Sus funciones

Dos son, por tanto, las **funciones** de la gracia actual:

#### (a) Elevar

Ante todo, eleva la potencia (inteligencia o voluntad) al plano sobrenatural. Esta función la ejerce siempre que la potencia no tenga hábito sobrenatural correspondiente al acto que se trata de producir. Si estuviera ya elevada por un hábito sobrenatural (por ejemplo, el hábito de la fe, o de la caridad) correspondiente al acto que ha de ser producido, entonces no todos admiten que la gracia actual ejerza la función elevante, a no ser en algunos casos, como cuando se trata de poner un acto más intenso que el hábito o un acto que entraña una especial dificultad.

#### (b) Aplicar

En segundo lugar, aplica o mueve la potencia a que realice el acto. Esta función la ejerce siempre, lo mismo antes que después de la de la justificación.

Por tanto, la gracia actual **prepara** la voluntad<sup>1356</sup> y la corrige<sup>1357</sup>, **abre la inteligencia** para que sepa lo que debe desear y lo que debe evitar y **da el amar** lo que ha hecho conocer<sup>1358</sup>. En términos técnicos el Magisterio habla de "excitar y ayudar" a la conversión<sup>1359</sup>.

<sup>1354</sup> Proposición condenada por el Magisterio: Cf. DS 2419.

<sup>1355</sup> I-II, 110, 2, primera parte.

<sup>1356</sup> Dice el Indiculus: "Por razón, sin duda de que la voluntad es preparada por el Señor (Prov 8,35); y para que hagan algún bien, Él mismo con paternas inspiraciones toca el corazón de sus hijos" (DS 243).

<sup>1357</sup> Dice el II Concilio de Orange: "... Por un don de la gracia, es decir, por una inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad..." (DS 375).



Completaremos estos aspectos al hablar de las divisiones de la gracia actual.

## VI. DIVISION DE LA GRACIA<sup>1360</sup>

Entendiendo por gracia el don gratuito con que Dios nos ayuda para nuestra santificación, podemos establecer distintas divisiones de la misma. Ante todo, la gracia se divide en **gracia santificante** y **gracia carismática**. La gracia santificante a su vez se subdivide en gracia **habitual** y gracia **actual**. Cada una de éstas admite, por su parte, ulteriores subdivisiones, según las funciones que desempeñe en la tarea de la santificación. Ya hemos hablado de la distinción de la gracia en actual y habitual; resta que consideremos algunas otras de estas divisiones.

### 1. GRACIA SANTIFICANTE Y CARISMAS<sup>1361</sup>

Dios interviene en la edificación de la Iglesia no solamente a través de la gracia que tiene por objeto la santificación del mismo que la recibe, sino también con las llamadas gracias carismáticas o *gratias gratis datas* que tienen por objeto inmediato la santificación del prójimo.

El término **carisma**<sup>1362</sup> proviene del griego *kharisma*, que significa “don gratuito” y se relaciona con la raíz *kharis*, gracia. En el Nuevo Testamento, su significado no es técnico, y puede significar, por eso, ya sea todos los dones de Dios<sup>1363</sup>, ya sea el don de la gracia que nos viene por Cristo<sup>1364</sup>. La tradición fue restringiendo su aplicación a los “dones gratuitos” tal como aparece particularmente en la Primera Carta a los Corintios<sup>1365</sup>. Ya en el **Antiguo Testamento** el Espíritu de Dios se manifestaba, en los hombres a los que inspiraba, por dones extraordinarios, que iban de la clarividencia profética<sup>1366</sup> a los arrobamientos<sup>1367</sup> y los raptos misteriosos<sup>1368</sup>. En términos más generales Isaías relacionaba también con el Espíritu los dones prometidos al Mesías<sup>1369</sup>, mientras que Ezequiel le atribuye el cambio de los corazones<sup>1370</sup>. En los **Hechos de los Apóstoles** el Espíritu Santo se manifiesta el día del Pentecostés otorgando entre otras cosas el don de lenguas<sup>1371</sup>. A partir de ese momento se manifiesta de distintas maneras: repitiendo los signos de Pentecostés<sup>1372</sup>, por la acción de los profetas<sup>1373</sup>, de los doctores<sup>1374</sup>, de los anunciadores del Evangelio<sup>1375</sup>, de los milagros<sup>1376</sup> y de las visiones<sup>1377</sup>. Estos carismas

---

<sup>1358</sup> Dice el XVI Concilio de Cartago: “Igualmente, quien dijere que la misma gracia de Dios... 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 como nuestro deber, sea anatema” (DS 226).

<sup>1359</sup> Cf. Concilio de Trento, DS 1525.

<sup>1360</sup> Cf. I-II, 111.

<sup>1361</sup> Cf. Rossi, Teodora, *L'economia della dispensazione della “gratia gratis data” secondo San Tommaso d'Aquino*, Dissertatio ad Lauream in Facultate S.Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Romae 1989; Fernández, P., *Teología de los carismas en la “Summa Theologiae” de Santo Tomás*, en: “Ciencia Tomista” 105 (1978), 177-223; *Ibid.*, *La gracia carismática en Santo Tomás de Aquino*, en: “Angelicum” 60 (1983), 3-39; Grasso, D., *I carismi nella Chiesa antica*, en: “Augustinianum” 20 (1980), 671-686.

<sup>1362</sup> Cf. la voz *carisma* en: Leon-Dufour, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Ed. Herder, Barcelona, 1980, pp. 143-146.

<sup>1363</sup> Cf. Rom 11,29.

<sup>1364</sup> Cf. Rom 5,15.

<sup>1365</sup> Cf. 1 Cor 12,4-11.

<sup>1366</sup> Cf. 1 Re 22,28.

<sup>1367</sup> Cf. Ez 3,12.

<sup>1368</sup> Cf. 1 Re 18,12.

<sup>1369</sup> Cf. Is 11,2.

<sup>1370</sup> Cf. Ez 36,26 ss.

<sup>1371</sup> Cf. Act 2,4-11.

<sup>1372</sup> Cf. Act 4,31; 10,44.

<sup>1373</sup> Cf. Act 11,27 ss; 15,32; 21,10 ss.

<sup>1374</sup> Cf. Act 13,1.

<sup>1375</sup> Cf. Act 6,8s.

particulares son entregados en primer lugar a los Apóstoles, pero también se encuentran en otros miembros de la primerísima comunidad cristiana. La misma realidad se repetirá en las iglesias fundadas por San Pablo, como lo atestiguan sus cartas<sup>1378</sup>.

La razón teológica de la existencia de estas gracias gratuitas la encuentra Santo Tomás<sup>1379</sup> en el testimonio del mismo Apóstol que afirma que las cosas que vienen de Dios son ordenadas<sup>1380</sup>, por lo tanto, la gracia hace que el hombre se encamine a Dios de un modo ordenado, es decir, haciendo que unos hombres retornen a Dios mediante otros hombres. De ahí las dos clases de gracia: la gracia que nos une directamente a Dios (gracia santificante) y la gracia mediante la cual un hombre ayuda a otro a acercarse a Dios. Esta última es propiamente la gracia *gratis data* porque es concedida al hombre por encima de la capacidad de su naturaleza y de sus méritos personales; y no es llamada santificante (o *gratum faciens*) porque no se ordena a la santificación del que la recibe sino para cooperar a la santificación de otros, o como dice San Pablo, para **utilidad**.

La Tradición **divide** estas gracias según el texto de la carta a los Corintios<sup>1381</sup>: *Distribuciones hay de carismas, pero un mismo Espíritu; y distribuciones hay de ministerios, pero un mismo Señor; y distribuciones hay de operaciones, pero un mismo Dios, quien obra todas las cosas en todos. A cada cual se da la manifestación del Espíritu para el provecho común. Porque a uno se le da el lenguaje de sabiduría por el Espíritu; a otro, lenguaje de ciencia según el mismo Espíritu; a otro, carismas de curaciones en un mismo espíritu; a otro, operaciones de milagros; a otro profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, variedades de lenguas; a otro, interpretación de lenguas. Mas todas estas cosas obra un mismo y solo Espíritu, repartiendo en particular a cada uno según quiere.*

El Aquinate encuentra un orden lógico en el texto paulino<sup>1382</sup>. Dice, en efecto, que un hombre no puede mover a otro interiormente, sino sólo de modo exterior (enseñando y persuadiendo). Por lo cual, la gracia *gratis data* encierra todas aquellas cosas que el hombre necesita para instruir o persuadir al prójimo sobre las realidades divinas que superan la razón. Para tal finalidad se requieren tres cosas:

- 1° Que el hombre haya alcanzado la plenitud de **conocimiento** en las cosas divinas. Lo cual exige:
  - (a) **certeza** absoluta de los principios de esta ciencia, que es el carisma que San Pablo llama *fe*<sup>1383</sup>.
  - (b) proceder con rectitud en la **deducción** de las principales conclusiones de la ciencia, o sea, el carisma de la *sabiduría*<sup>1384</sup>.
  - (c) abundar en **ejemplos** y conocimiento de los **efectos** que no es otro que el *carisma de ciencia*.
- 2° Que pueda **confirmar** las cosas superiores a la razón realizando obras propias de Dios, ya sea:
  - (a) haciendo **milagros**:
    - sobre los cuerpos: *carisma de curaciones*
    - sobre la naturaleza: *carisma de milagros*<sup>1385</sup>
  - (b) mostrando **conocimientos** exclusivos de Dios:
    - sobre los futuros contingentes: *don de profecía*<sup>1386</sup>
    - sobre los secretos del corazón: *discernimiento de espíritus*
- 3° Que pueda **manifestarlo y comunicarlo** convenientemente a los demás:

---

<sup>1376</sup> Cf. Act 6,8s; 8,5s.

<sup>1377</sup> Cf. Act 7,55.

<sup>1378</sup> Cf. Gál 3,2-5; 1 Cor 1,7; etc.

<sup>1379</sup> Cf. I-II, 111, 1.4.5

<sup>1380</sup> Cf. Rom 13,1.

<sup>1381</sup> 1 Cor 12, 4-11.

<sup>1382</sup> Cf. I-II, 111, 4; Ad I Cor XII, I, nn° 720-730.

<sup>1383</sup> La fe como gracia *gratis data* no significa asentimiento a las verdades reveladas por Dios (lo cual es propio de la virtud teologal de la Fe) sino una extraordinaria certeza de las cosas de la fe por la cual el hombre se hace idóneo para instruir a otros sobre dichas realidades y verdades (cf. I-II, 111, 4 ad 2).

<sup>1384</sup> “Sabiduría” y “ciencia”, *gratis datas*, significan una especial abundancia de sabiduría y de ciencia, con la cual el hombre no solo siente rectamente de las cosas divinas, sino que además puede instruir a otros, refutar y confundir a los que impugnan; en este se distinguen de los dones del Espíritu Santo que llevan los mismos nombres (cf. I-II, 111, 4 ad 4).

<sup>1385</sup> Esta gracia es estudiada con más amplitud en II-II, q. 178.

<sup>1386</sup> Santo Tomás desarrolla largamente este carisma en II-II, qq. 171-174.

- (a) en los **idiomas** en que puede ser entendido: *carisma de lenguas* (o glosolalia)<sup>1387</sup>  
(b) en cuanto al **sentido** de las cosas que expresa: *carisma de interpretaciones de palabras*<sup>1388</sup>.

Sin embargo, los carismas son siempre carismas y en cuanto tales son inferiores a la gracia santificante: “la gracia santificante es mucho más noble que las gracias *gratis datas*”<sup>1389</sup>. Por eso San Pablo, tras haber enumerado los carismas, declara superior a ellos la caridad<sup>1390</sup>, íntimamente ligada a la gracia. La razón es que, mientras la gracia santificante ordena **inmediatamente** a la unión con el Fin Ultimo, las gracias *gratis datae* ordenan a cosas más particulares y **preparan** para el Fin definitivo.

## 2. LA GRACIA OPERANTE Y LA GRACIA COOPERANTE<sup>1391</sup>

La división entre gracia operante y cooperante se remonta a San Agustín y se aplica tanto a la gracia actual cuanto a la habitual.

### 1) Gracia actual operante y cooperante

Terminológicamente *operante* indica unidad de causa, *cooperante*, en cambio, pluralidad de causas o agentes: “cooperar” supone varios agentes, “operar”, por el contrario, uno solo. En consecuencia se habla de **gracia cooperante** cuando al mismo efecto “cooperan” la gracia divina y el libre albedrío de la creatura; mientras que se dice **gracia operante** cuando en un acto del libre albedrío opera sólo la gracia.

Todo efecto es atribuido no al móvil sino al motor. De este modo, por ejemplo, no se culpa a un palo de haber golpeado a una persona sino al que lo maneja. En tal sentido, cuando a un efecto concurren dos causas, **una como motor y otra sólo como movida** (mano y palo), el efecto sólo puede ser atribuido a la causa motora, la cual puede ser llamada **causa operante**; en cambio, cuando concurren **dos causas como motoras**, el efecto debe ser atribuido a las dos, que pueden ser llamadas **causas cooperantes**.

(a) En nuestro caso, se habla de **gracia actual operante**, cuando a un efecto concurren la gracia divina actual como motor y el libre albedrío tan solo como movido. Lo cual ocurre, ante todo, respecto del acto elícito de la voluntad, el cual, ya en su **primer querer del fin natural** debe ser movido por Dios (por cuanto en ese primer acto la voluntad no puede moverse a sí misma por estar en potencia)<sup>1392</sup>. Lo mismo vale para el **primer querer del fin sobrenatural**, como dijimos al hablar del *initium fidei*, o preparación para la gracia<sup>1393</sup>. En efecto, en contra del semipelagianismo hay que afirmar que los actos preparatorios para la recepción de la gracia santificante son gracias actuales operantes y no cooperantes<sup>1394</sup>. También puede Dios mover con gracias operantes la voluntad de los ya justificados, cuando éstos se mueven a querer algún bien particular y concreto de una manera inopinada y repentina, sin que la voluntad proceda por deliberación (*ex deliberatione*), como ocurre con los dones del Espíritu Santo<sup>1395</sup>.

(b) En cambio, **gracia actual cooperante** se entiende de aquellos casos en los cuales a un mismo efecto concurren la gracia como **motor** y el libre albedrío como **motor movido**; no en el sentido de un motor independiente de la gracia sino movido por ella y subordinado a ella pero verdaderamente

---

<sup>1387</sup> Cf. al respecto II-II, q. 176.

<sup>1388</sup> Cf. II-II, 177.

<sup>1389</sup> I-II, 111, 5.

<sup>1390</sup> Cf. 1 Cor 12,31.

<sup>1391</sup> Cf. I-II, 111, 2; Francisco Pérez Muñiz, Introducción a la cuestión 111; en: *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, B.A.C., Madrid 1956, T. VI, pp. 749-752.

<sup>1392</sup> Cf. I-II, 17, 5 ad 3. El mismo Aristóteles reconocía la necesidad de esta intervención divina.

<sup>1393</sup> Cf. I-II, 109, 6.

<sup>1394</sup> Cf. también III, 86, 6 ad 1.

<sup>1395</sup> Cf. II-II, 52, 2 ad 1: “en los dones del Espíritu Santo el alma no se comporta como moviente sino como movida”.

actuante. Esto sucede respecto de los actos imperados de la voluntad, y de todos los actos elícitos de la voluntad en los cuales ella es motora, como son todos los actos que no se identifican con el primer querer del fin sino que versan sobre los medios (el consentimiento, la elección) y son suscitados por la voluntad a partir del querer del fin (por eso se dice que en ellos la voluntad obra *cum deliberatione*, con deliberación).

## 2) Gracia habitual operante y cooperante

Santo Tomás aplica esta división también a la gracia habitual, o más bien al doble efecto que produce en el alma. En la gracia habitual podemos considerar dos aspectos: el dar un ser divino al alma (*esse*) y (consecuencia del primero) el ser principio activo de actos sobrenaturales y meritorios (*operari*). En su primer aspecto se habla de **gracia habitual operante**, en el segundo, de **gracia habitual cooperante**. No se trata de dos gracias distintas sino de dos efectos o funciones de la misma gracia: “La gracia operante y cooperante son la misma gracia, pero se distinguen según sus diversos efectos”<sup>1396</sup>.

## 3. GRACIA PREVENIENTE Y SUBSIGUIENTE<sup>1397</sup>

También ésta es una división aplicable a la gracia habitual y actual. Los fundamentos de la misma se encuentran en la Escritura<sup>1398</sup>, pero quien la desarrolló y puso particularmente en relieve fue San Agustín<sup>1399</sup>. El Concilio de Trento también hizo uso de ella<sup>1400</sup>.

Esta división mira a la relación de los distintos efectos de la gracia entre sí. Cinco efectos se atribuyen a la gracia: sana el alma, hace que uno quiera el bien, hace que uno obre eficazmente el bien querido, hace que persevere en el bien, y, con la perseverancia, hace que alcance la gloria.

En este sentido la gracia se dice preveniente en cuanto que causando el primer efecto previene o prepara el segundo, y se dice subsiguiente en cuanto el segundo es efecto del primero.

## 4. GRACIA EXCITANTE Y GRACIA ADYUVANTE<sup>1401</sup>

San Bernardo expresaba ya estos dos aspectos de la gracia actual al decir: “Nuestros esfuerzos serán ineficaces si no son **ayudados por Dios** (si non adiuvetur), y serán completamente nulos si no son excitados por El (si non excitentur)<sup>1402</sup>. El **Concilio de Trento** hizo varias veces uso de esta división<sup>1403</sup>, al igual que el **Concilio Vaticano I**<sup>1404</sup>.

(a) “**Gracia excitante**” es la denominación con la que se designan ciertas gracias actuales que causan de modo eficiente los actos indeliberados del entendimiento y de la voluntad que preceden al libre consentimiento (el pensamiento de una cosa buena y el deseo de la misma, pero de modo indeliberado y espontáneo). Se comporta, respecto del consentimiento como causa final e invitatoria. Según que causa en el entendimiento se la llama también *gratia vocans*, gracia de vocación o llamada; en cuanto produce el buen deseo en la voluntad, recibe la apelación de *gratia pulsans*, gracia de toque.

---

<sup>1396</sup> I-II, 111, 2 ad 4.

<sup>1397</sup> Cf. I-II, 111, 3; Francisco Pérez Muñiz, *op. cit.*, pp.752-753.

<sup>1398</sup> Salmo 20,4; 22,6; 58, 11.

<sup>1399</sup> El *De natura et gratia* es citado como argumento de autoridad en el artículo 3 de esta cuestión.

<sup>1400</sup> “...El principio de la justificación misma en los adultos ha de tomarse de la gracia de Dios preveniente...” (DS 1525; cf. 1545-46, 1533).

<sup>1401</sup> Cf. Francisco Pérez Muñiz, *op. cit.*, pp. 755-756.

<sup>1402</sup> San Bernardo, *De gratia et libero arbitrio*, 13, 42; ML 182, 1024.

<sup>1403</sup> Cf. DS 1525, 1526-27, 1553, 1554, etc.

<sup>1404</sup> Cf. DS 3008, 3013-14.

La gracia excitante tiene su fundamento en el texto de la Sagrada Escritura que dice: “He aquí que **estoy a la puerta y llamo**: si alguno escucha mi voz y abre la puerta, yo entraré a él y cenaré con él y él conmigo”<sup>1405</sup>.

(b) Por “**gracia adyuvante**”, se designa, en cambio, la gracia actual que es causa del libre consentimiento de la voluntad al objeto presentado por la gracia excitante. Por eso, siempre supone la excitante y ejerce su moción **exclusivamente sobre la voluntad**. Al ser causa del consentimiento ha de ser siempre preveniente del mismo. Su fundamento también son ciertos pasajes de la Sagrada Escritura que suponen este **auxilio** particular de Dios: “Ven, oh Dios, a librarme. Apresurate, oh Dios, a socorrerme (Domine ad adiuvandum me festina)”<sup>1406</sup>; “El mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza porque no sabemos pedir lo que nos conviene”<sup>1407</sup>.

Esta gracia es la que a su vez se divide en operante y cooperante.

## 5. LA GRACIA SUFICIENTE Y GRACIA EFICAZ<sup>1408</sup>

Esta división de la gracia en cuanto a la sustancia es probablemente una de las más antiguas, aunque en sus términos precisos haya sido formulada recién durante la polémica antiprottestante y antijansenista. Es también uno de los problemas más discutidos de la teología de la gracia.

La Sagrada Escritura habla a veces del rechazo de la gracia por parte de algunos hombres; otras veces, en cambio, afirma que la acción de Dios (por su gracia) alcanza su efecto salvífico de un modo absolutamente eficaz en personas que parecen petrificadas en el pecado. Judas y Pedro traicionaron a Cristo al mismo tiempo. A Judas Cristo le tocó el alma con directas e indirectas: frases misteriosas que sólo él comprendía, miradas, un beso, etc. Y Judas no se echó atrás; y terminó en el suicidio. A Pedro sólo lo miró al pasar, y lo hizo llorar toda la vida.

¿Dónde radica la diferencia entre un caso y el otro? Si decimos que la diferencia la establece el hombre con sus actos de aceptación y rechazo de la gracia, incurrimos en el error del semipelagianismo, y vamos contra el magisterio<sup>1409</sup> y la tradición de la Iglesia<sup>1410</sup>. Si decimos que la diferencia la establece Dios podemos terminar atribuyendo a Dios la causa de nuestro rechazo de la gracia, o sea en la doctrina aberrante de la “predestinación reprobativa” condenada reiteradamente por la Iglesia<sup>1411</sup>.

¿Cómo solucionar el problema?

Ante todo, no hay duda que son **soluciones falsas** el filo-pelagianismo (que dice que las gracias consiguen su efecto porque las **aceptamos nosotros**<sup>1412</sup>), o el **predestinacionismo jansenista** (que

---

<sup>1405</sup> Ap 3,20.

<sup>1406</sup> Salmo 69,1; cf. 118, 117.

<sup>1407</sup> Rom 8,26.

<sup>1408</sup> Cf. R. Garrigou-Lagrange, *La predestinación de los santos y la gracia*, Ed. Desclée de Brouwer, Bs. As., 1947, especialmente pp. 275-330; M. Schmaus, *op. cit.*, pp. 338-356; Agostino Trapè, *S. Agostino: Introduzione alla dottrina della grazia. II. Grazia e libertà*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 103-147.

<sup>1409</sup> En efecto, dice el Concilio Arausicano II: “Si alguno afirma que por la fuerza de la naturaleza se puede... consentir a la saludable evangélica predicación, sin la iluminación o inspiración del Espíritu Santo... es engañado de espíritu herético” (DS 377).

<sup>1410</sup> El mismo Concilio Arausicano, dice, usando palabras de San Próspero de Aquitania: “Cuantas veces bien obramos, Dios, para que obremos, obra en nosotros y con nosotros” (DS 379). Y citando a San Agustín: “Muchos bienes hace Dios en el hombre, que no hace el hombre; pero ningún bien hace el hombre que no otorgue Dios que lo haga el hombre” (DS 390).

<sup>1411</sup> Por ejemplo, en el IIº Concilio de Valence (año 855): “...En los malos [Dios] supo de antemano su malicia, porque de ellos viene, pero no la predestinó, porque no viene de Él. Que hayan sido algunos predestinados al mal por el poder divino, como si no pudieran hacer otra cosa, no sólo no lo creemos, sino que si hay algunos que quieran creer tamaño mal, contra ellos... decimos anatema con toda detestación” (DS 628-629).

<sup>1412</sup> Esto fue rechazado por el Magisterio al condenar el error semipelagiano sobre el comienzo de la fe (initium fidei). El error metafísico en que incurrían es la independización de la causalidad segunda respecto de la Primera, y el no poder explicar cómo puede seguirse un efecto estrictamente sobrenatural (la conversión, justificación y salvación) de un acto en definitiva

afirma que la única gracia es la eficaz, porque la gracia suficiente en definitiva no nos da el fruto sobrenatural sino que tan sólo aumenta nuestra pecaminosidad por razón del rechazo). Por otro lado son **soluciones controvertidas** las que dieron los protagonistas de la **controversia *De auxiliis*** (en el siglo XVI): el bañecianismo<sup>1413</sup>, el molinismo<sup>1414</sup>, el “condeterminismo” del franciscano Mastro y el sistema “sorbónico alfonsiano”. Todas estas escuelas discutieron sobre cómo entender las gracias suficientes y las gracias eficaces. Pero cada sistema entendió de modo distinto estas nociones, creando grandes problemas.

Es muy difícil para nosotros compaginar la realidad de la gracia y de la libertad en nuestra mente por tener ésta tres dificultades: los límites de toda realidad creada que no puede abarcar a Dios; los límites añadidos por la degradación del pecado original; y finalmente los límites impuestos por nuestra imaginación que siempre mete mano en nuestros pensamientos. Nos cuesta, por eso, entender la acción de Dios sobre nuestra libertad, porque pensamos con las categorías que conocemos en este mundo; y los ejemplos que nos da el mundo creado es el ejemplo de causas eficientes predicamentales que actúan unas sobre otras que se superponen y se excluyen y de las cuales una triunfa sobre la resistencia de la otra (como la bola de billar es vencida por la fuerza del taco y por eso se mueve al ser golpeada)... En cambio, aquí estamos hablando de causas de orden diverso (infinitamente diverso): es la causalidad trascendente de Dios actuando de modo envolvente sobre la causalidad predicamental de la libertad humana. Estas causas actúan en órdenes diversos y por eso no se excluyen. Dios puede actuar dentro de nuestra libertad haciendo a nuestra libertad más libre. En nuestro mundo, en cambio, cuando la mano de la madre mueve la de su hijo para que éste dibuje, ya no dibuja el niño, sino la madre...

A quien pone en tela de juicio esta conciliabilidad o afirma que la gracia y la libertad no pueden compaginarse Agustín le demuestra con una larga serie de textos bíblicos que libertad y gracia pertenecen a la divina Revelación y que hay que defender firmemente ambas verdades<sup>1415</sup>. Llegar a ver a fondo su conciliación es cuestión sumamente difícil, que pocos llegan a comprender<sup>1416</sup> y que puede incluso crear angustia para muchos<sup>1417</sup>, porque al defender la libertad se puede dar la impresión de negar la gracia, y viceversa<sup>1418</sup>. Pero es preciso creer en su conciliabilidad como en la conciliabilidad de dos prerrogativas esenciales de Cristo, de las que una y otra dependen respectivamente.

---

humano. Para muchos autores, no muy lejos de esta posición se encuentra tal vez el molinismo con su *concursum simultaneum*: lo que realiza la eficacia de la gracia es el concurso de la acción divina y de la libertad humana conjunta y simultáneamente.

<sup>1413</sup> El bañecianismo (de Domingo Bañez O.P.) defiende la “predeterminación física”. Para él la gracia es eficaz ab intrínseco (independientemente del consentimiento humano). Se trata de una moción porque mueve la voluntad para realizar el acto saludable; es previa porque antecede a la libre determinación de la voluntad humana; es física porque no mueve “moralmente” con consejos o persuasiones, sino físicamente. En síntesis: Dios actúa física e intrínsecamente sobre la voluntad humana haciéndola pasar a realizar el acto saludable. La gracia eficaz presupone un decreto por el que Dios, desde toda la eternidad, decide predeterminar a esta voluntad humana para este acto saludable en el tiempo. La gracia eficaz puede considerarse como el instrumento del que se vale Dios para realizar en el tiempo lo que decreta desde la eternidad. Se relaciona así, estrechamente con la Predestinación en cuanto ésta es el decreto que se concretará mediante las gracias eficaces, incluida la gracia final (aunque no absolutamente pues puede haber gracias eficaces en alguna persona que caiga en pecado y no perseverare para la Gloria). Para Bañez esta gracia no anula la libertad humana, ya que Dios como autor de la libertad sabe moverla sin lesionar su condición libre.

<sup>1414</sup> Para el molinismo (de Miguel de Molinos) la gracia no es eficaz ab intrínseco (por su misma naturaleza) y no se distingue de la gracia suficiente, que en algunos casos pasa a ser eficaz por el consentimiento humano. Sin embargo, existe la gracia eficaz de hecho porque Dios, a través de una ciencia que establece (sin precedentes) Molina, denominada la “ciencia media”, conoce los futuribles (lo que haría cada hombre en tales circunstancias) y así sabe qué gracia conseguiría su efecto (y tal es la gracia eficaz) y cual no lo consigue (la gracia puramente suficiente). Supuesto esto, Dios determina otorgar una gracia a una persona sabiendo que va a aceptarla y en tal sentido le da una gracia eficaz; o bien elige darle una gracia en una circunstancia en que sabe que va a rechazarla y así le otorga una gracia puramente suficiente. En definitiva, lo que distingue en una de la otra es la aceptación de la voluntad.

<sup>1415</sup> Cf. *De gratia et lib. arb.*; 2, 2-11, 23: PL 44, 882-895.

<sup>1416</sup> Cf. *Ep.*, 214, 6: PL 33, 970.

<sup>1417</sup> Cf. *De pecc. mer. et rem.*, 2, 18, 28; PL 44, 124-125.

<sup>1418</sup> Cf. *De gratia Christi et de pecc. orig.*, 47, 52: PL 44, 383-384.

Efectivamente, Cristo es al mismo tiempo salvador y juez. Pues bien, ‘si no existe la gracia, ¿cómo salva al mundo? Y si no existe el libre albedrío, ¿cómo juzga al mundo?’<sup>1419</sup>.

...La doctrina sobre la necesidad de la gracia se convierte en la doctrina sobre la necesidad de la oración, en la que tanto insiste Agustín<sup>1420</sup>, porque, como escribe él, “es cierto que Dios ha preparado algunos dones incluso para quien no los pide, como, por ejemplo, el comienzo de la fe, pero otros sólo para quien los implora como la perseverancia final”<sup>1421</sup>.

Al tratar de las palabras de Jesús en el Evangelio de Juan: *Nadie viene a mí si el Padre no lo atrae* (Jn 6, 44), comenta él: “No creas que vas a ser atraído contra tu voluntad: al alma le atrae también el amor”<sup>1422</sup>. Pero el amor, observa él también, obra con “liberal suavidad”<sup>1423</sup>; por eso “observa la ley libremente quien la cumple con amor”<sup>1424</sup>: “La ley de la caridad es ley de libertad”<sup>1425</sup>.

En un intento de explicación debemos decir que la divina Providencia mueve cada cosa según su modo propio, por consiguiente, a las causas libres, las mueve respetando siempre su libertad. Por esto hay que decir que cuando Dios infunde la gracia en el alma de un adulto dotado de razón y libertad, mueve al mismo tiempo el libre albedrío para que preste su libre consentimiento a dicha recepción<sup>1426</sup>. Y esto es lo que devana los sesos de los teólogos: ¿cómo puede Dios mover mi libertad sin quitármela o cómo puede moverme y al mismo tiempo dejarme margen para que yo me resista? Estamos ante uno de los problemas más difíciles de la teología, que si no podemos solucionar definitivamente, al menos intentamos enmarcar como sigue:

**1º Dios nos da a todos la gracia y nosotros podemos resistir a la gracia.** *Dios quiere que todos los hombres se salven* (1Tim 2,4). ¿Cómo querría esto si no ofreciese o diese a todos la gracia? Pero podemos resistirnos. Nos lo demuestra nuestra conciencia pecadora. Y lo dice la Sagrada Escritura: *Yo llamo y vosotros resistís* (Prov. 1,24); *¡Hombres de dura cerviz y de corazón y oído incircuncisos! vosotros resistís al Espíritu Santo* (Act 7,51).

El magisterio, por eso, ha definido como de fe que el hombre no es un instrumento meramente mecánico de la gracia, incapaz de resistirse a ella. Por ejemplo, el Concilio de Trento: “Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, movido y excitado por Dios, no coopera en nada asintiendo a Dios que le excita y llama para que se disponga y prepare para obtener la gracia de la justificación, y que no puede disentir, si quiere, sino que, como un ser inánime, nada absolutamente hace y se comporta de modo meramente pasivo, sea anatema”<sup>1427</sup>.

Estas gracias que Dios da a todos y que pueden ser resistidas, los teólogos las han llamado “gracias suficientes”. Para los bañecianos estas gracias sólo dan a la voluntad la fuerza de poder deliberar y obrar (ayuda “sine quo”); pero esta potencia nunca se reducirá al acto sin la ayuda físicamente premoviente (ayuda “quo”). La gracia eficaz, en cambio es intrínsecamente eficaz. Los jansenistas sostenían lo mismo afirmando que estas gracias no sirven para nada y en el fondo sólo nos sirven para que Dios nos eche en cara que Él no nos condenó sin ofrecernos nada... De ahí su exclamación burlona y sacrílega: “de la gracia suficiente, ¡líbranos, Señor!”.

---

<sup>1419</sup> Ep., 214, 2: PL 33, 969.

<sup>1420</sup> Cf. Ep., 130: PL 33, 494-507.

<sup>1421</sup> De dono perserv., 16, 39: PL 45, 1017.

<sup>1422</sup> Tractatus in Io, 26, 25: PL 35, 1607-1609.

<sup>1423</sup> Contra Iulianum, 3, 112: PL 45, 1296.

<sup>1424</sup> De gratia Christi et de pecc. orig., 1, 13, 14: PL 44, 368.

<sup>1425</sup> Ep. 167, 6, 19: PL 33, 740. Cf. la doctrina de San Agustín en: Juan Pablo II, Carta Apostólica *Agustinum Hipponensem*, en el XVI centenario de la conversión de San Agustín, nº 4 (libertad y gracia), 28 de agosto de 1986.

<sup>1426</sup> “Dios mueve a todos los seres según el modo particular de cada uno de ellos, y así vemos que en las cosas naturales mueve de una manera a las cosas pesadas y de otra a las ligeras, debido a la diversa naturaleza de cada una. De aquí que mueve también a los hombres a la justicia conforme a la condición de su naturaleza. Ahora bien, el hombre es libre por su propia naturaleza. Por consiguiente, en aquel que tiene el uso de su libertad no se da la moción divina a la justicia sin un acto de libertad, sino que de tal manera infunde el don de la gracia justificante, que, al mismo tiempo que lo infunde, mueve la libertad a aceptar el don de la gracia en aquellos que son capaces de esta moción” (I-II, 113, 3).

<sup>1427</sup> DS 1554; cf. DS 2306.

**2º Es doctrina de San Alfonso que estas gracias suficientes que Dios da a todos los hombres nos permiten actos saludables fáciles de hacer, como es el rezar, si queremos.** Y rezando podemos alcanzar la gracia eficaz (*Pedid y recibiréis*). Dice el Santo basarse en la doctrina de San Agustín, de la tradición y del Concilio de Trento que nos insisten: Dios no manda cosas imposibles, sino que al mismo tiempo que manda que hagas lo que puedes y que pidas lo que no puedes, y te ayude para que puedas<sup>1428</sup>. Con la gracia suficiente, insiste San Alfonso, puedo rezar si quiero; y rezando alcanzaré el resto. De lo contrario a nadie podría Dios condenar, ni serían justos sus mandatos.

Hay que aclarar que San Alfonso no dice que la gracia suficiente sea eficaz en razón del consentimiento de la voluntad (sería semipelagianismo o una especie de molinismo). No dice tampoco que la gracia suficiente dé la “potencia (próxima) para orar”, sino que dice expresamente: “dat actum orandi, si homo velit”, da el acto de orar, si el hombre quiere. El acto segundo (la oración que hace el hombre que quiere rezar) es, pues, de la gracia y no de la voluntad humana, que sin embargo, puede resistirla. Según San Alfonso la gracia suficiente y eficaz se distinguen como “gratia fallibiliter et infallibiliter efficax”; pero de por sí y en su esencia ambas son eficaces<sup>1429</sup>.

San Alfonso escribía en 1769: “*Dios quiere que todos los hombres se salven* (1 Tim 2,4). Si no se admite esta gracia suficiente, con la cual, sin necesidad de otra gracia no común a todos, pueda cada uno orar, y orando obtener la gracia eficaz y observar la ley, yo no entiendo cómo los oradores sagrados pueden exhortar al pueblo a convertirse si a algunos les fuera negada también la gracia de orar; porque la gente podría responder: ‘Esto que tú nos dices a nosotros, dile a Dios que lo haga, pues nosotros no tenemos ni la gracia inmediata eficaz para actualmente convertirnos, ni la gracia suficiente mediata por medio de la oración para obtenerla’”<sup>1430</sup>. De aquí su afirmación constante: “Tantos se condenan, siendo tan fácil salvarse... ¡Orad! ¡Orad! ¡Orad!”<sup>1431</sup>.

**3º Finalmente, es también verdad de fe que la acción salutífera de Dios es absolutamente eficaz cuando Dios así lo quiere y esto sin mermar la libertad del hombre.**

Volvamos al principio. Si aplicamos la doctrina de San Alfonso, debemos decir que tanto Judas como Pedro recibieron gracias suficientes para pedir a Dios la salvación. Pero ninguno de los dos la pidió; ninguno de los dos oró. Los dos podrían haber terminado en la condenación. Sin embargo se condenó uno y la otra no. A uno permitió Dios el endurecimiento ante la gracia, y a la otra en medio de su pecado la resucitó como un muerto y le ablandó el corazón a martillazos y humillaciones. No fue que ella no se resistió a la gracia o que con la gracia suficiente para rezar rezó y así obtuvo la justificación. Fue que estaba muerta, más seca que la higuera que maldijo Cristo... y floreció. Como San Agustín, como San Pablo, ¡como tantos de nosotros!

*El corazón del rey* –dice el libro de los Proverbios– *es un curso de agua en la mano de Yahvéh, Él lo inclina hacia donde quiere* (Prov 21,1).

Y Péguy dejó escrito: “Los hombres que Dios quiere tener, los tiene; los pueblos que Dios quiere tener, los tiene; las humanidades que Dios quiere tener, las tiene. Cuando la gracia no viene derecha, viene de través; cuando no viene derecha, quiere decirse que viene torcida y, cuando no viene torcida, quiere decirse que viene por partes. Hay que desconfiar de la gracia, dice la historia. Cuando quiere

---

<sup>1428</sup> San Alfonso, *Obra dogmática contra los herejes que se dicen reformados*, en: *Opere*, Marietti, VIII, n. 153.

<sup>1429</sup> Cf. Schmaus, M., *Teología dogmática*, Rialp, Madrid 1962, T. V, p. 350. Del sistema de San Alfonso dice citando al redentorista Schurr y al dominico Marín-Solá que “San Alfonso, al ver que las grandes escuelas estaban en un callejón sin salida, dedujo su rico planteamiento de razones existenciales y pastorales (y no del formalismo de una labor sincrética de síntesis); deduce la existencia de una “gratia fallibiliter efficax”, que estaba exigida en el magisterio eclesiástico (Dz 797, 814, 1093, 1791); salva el universalismo de la gracia frente a la pasividad particular de la salvación afirmada por Jansenio y lógicamente deducida de la teoría de Báñez... y finalmente concede a la oración su puesto clave en el orden de la salvación. Son tres posiciones seguras defendidas también por toda la praxis de la Iglesia, por San Agustín y por el Concilio de Trento” (ibid., pp. 350-351).

<sup>1430</sup> ibid.

<sup>1431</sup> Rey-Mermet, *El santo del siglo de las luces*, B.A.C., Madrid 1985, p. 637.



tener un ser, lo tiene; cuando quiere tener una criatura, la tiene. Ella no toma nuestros mismos caminos: ella toma los caminos que quiere. Ella no toma siquiera sus mismos caminos; no toma nunca más de dos veces el mismo camino. Ella es quizá libre, dice la historia; ella es fuente de toda libertad”<sup>1432</sup>.

Y digamos con propiedad: no es el problema final el determinar si este acto es un acto que “se impone” a mi voluntad o no. La acción de la gracia eficaz sobre mi libertad, es la más serena, más amable de las acciones de Dios. Dios, en realidad, no actúa como un río desbordado que se estrella contra nuestro corazón. Obra en nuestra libertad desde dentro, con suavidad; la orienta hacia el bien sin violar su naturaleza. En efecto, el acto por el cual la voluntad libre se vuelve hacia el objeto de la gracia (el bien sobrenatural, la santidad, la gloria) es un acto de amor sobrenatural; ahora bien, siendo el amor el acto esencial de la voluntad jamás puede ser un acto ejercido contra la voluntad (sería contradictorio): quien actúa amando, jamás actúa contra su propia voluntad. De aquí otro principio de San Agustín: *liber facit qui libens facit*, libremente obra quien obra por amor<sup>1433</sup>. Estas afirmaciones, evidentemente, no pueden ser comprendidas fuera de la doctrina que enseña que Dios mueve a cada cosa según su naturaleza; al hombre cuya naturaleza es ser libre, lo mueve “libremente”<sup>1434</sup>.

No es, pues, éste el problema. El problema es ¿por qué Dios mueve a unos de una manera y a otros de otra? ¿Por qué Dios elige a unos y no a otros? “No puede darse ninguna razón, dice Santo Tomás, sino la simple voluntad de Dios, como suele ocurrir también en las cosas humanas”<sup>1435</sup>. ¿Puede el hombre pedir cuentas a Dios de su actuar? “Y tú, hombre, que eres frágil e ignorante ¿quién eres para responder a Dios? ¿Cómo le responderías si Él quisiera contender en juicio contigo?”<sup>1436</sup>.

De aquí que sea necesario mantener dos principios que resumo en la forma en que Santo Tomás los expone en la Suma Contra Gentiles.

(a) El primero es que, aunque no pueda haber conversión sin la gracia, “de modo razonable se imputa al hombre y no a Dios el no convertirse a Dios”. Explica el Angélico: “Hay que tener en cuenta que, aunque uno no pueda merecer la gracia divina por impulso de su libre albedrío, puede, no obstante, impedirse a sí mismo de recibirla; pues en Job 21,14 se dice de algunos: *Decía a Dios: Apártate de nosotros; no queremos conocer tus caminos*. Y en Job 24,13: *Fueron rebeldes a la luz*. Y como quiera que está al alcance del libre albedrío el impedir o no impedir la recepción de la gracia, no sin razón se le imputa como culpa a quien obstaculiza la recepción de la gracia, pues Dios, en lo que de Él depende, está dispuesto a dar la gracia a todos, como se dice en 1 Tim 2,4: *Quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad*. Y sólo son privados de la gracia quienes ofrecen en sí

---

<sup>1432</sup> Cit. en G. Barra, *Psicología de los convertidos*, Paulinas, Bilbao 1963, p. 218.

<sup>1433</sup> San Agustín, *De gratia Christi et de peccato originali*, 1, 13, 14.

<sup>1434</sup> “Dios mueve a todos los seres según el modo particular de cada uno de ellos, y así vemos que en las cosas naturales mueve de una manera a las cosas pesadas y de otra a las ligeras, debido a la diversa naturaleza de cada una. De aquí que mueve también a los hombres a la justicia conforme a la condición de su naturaleza. Ahora bien, el hombre es libre por su propia naturaleza. Por consiguiente, en aquel que tiene el uso de su libertad no se da la moción divina a la justicia sin un acto de libertad, sino que de tal manera infunde el don de la gracia justificante, que, al mismo tiempo que lo infunde, mueve la libertad a aceptar el don de la gracia en aquellos que son capaces de esta moción” (Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, 113, 3).

<sup>1435</sup> Y sigue: “Pues si alguien queriendo edificar tuviera muchas piedras similares e iguales, la razón puede decirnos por qué pone algunas en la parte de arriba y otras en la de abajo teniendo en cuenta el fin, pues para la perfección de la casa que intenta hacer se requiere que algunas piedras vayan en lo inferior para que hagan de fundamento y otras arriba para hacer de paredes. Pero el porqué elija estas piedras para arriba y aquellas otras para abajo, no responde a ninguna otra razón sino a que así lo quiso el constructor” (Ad Rom., IX,IV, n° 788).

<sup>1436</sup> Sigue el texto: “Por eso dice Job 9,3: *Si quisiera contender con Él, de mil cargos, no podría responder a uno*. Y Job 39,32: *El que pretende enmendar la plana a Dios, responda*. En todo esto se da a entender que el hombre no debe escrutarse la razón de los juicios divinos con intención de abarcarlos totalmente, pues exceden la razón humana. Por eso nos dice el Eclo 3,22: *No busques lo que está sobre ti, y lo que está sobre tus fuerzas no lo procures*. Y el libro de los Proverbios 25,27: *Al escrutador de la majestad lo oprime la gloria*” (Ibid., IX,IV, n° 789).

mismos obstáculos a la gracia; tal como se culpa al que cierra los ojos, cuando el sol ilumina al mundo, si de cerrar los ojos se sigue algún mal, aunque él no pueda ver sin contar con la luz del sol”<sup>1437</sup>.

San Alfonso dice que esto se da porque teniendo a mano la gracia suficiente para rezar y con ella pedir la ayuda de Dios para recibir la gracia eficaz de hacer el bien sobrenatural, no lo hacemos.

(b) El segundo principio es que no puede pensarse en injusticia alguna si Dios libra a algunos del pecado (de modo extraordinario, a pesar de haber rechazado los auxilios ordinarios de la gracia suficiente) y a otros abandona en él<sup>1438</sup>: “Aunque el que peca ofrece un obstáculo a la gracia y, en cuanto lo exige el orden de las cosas, no debiera recibir la gracia, sin embargo, como Dios puede obrar fuera del orden aplicado a las cosas, del mismo modo que da vista al ciego o resucita al muerto, algunas veces, como exceso de su bondad, se les anticipa con su auxilio a quienes ofrecen impedimento a la gracia, desviándolos del mal y convirtiéndolos al bien. Y del mismo modo que no da vista a todos los ciegos ni cura a todos los enfermos, para que en los que cura aparezca el efecto de su poder y los otros se guarde el orden natural, así también no a todos los que resisten a la gracia los previene con su auxilio para que se desvíen del mal y se conviertan al bien, sino sólo a algunos, en los cuales quiere que aparezca su misericordia, así como en otros se manifiesta el orden de la justicia. De aquí que el Apóstol diga a los Romanos 9,22: *Pues para mostrar Dios su ira y dar a conocer su poder, soportó con mucha longanimidad a los vasos de ira, maduros para la perdición, para hacer ostentación de la riqueza de su gloria sobre los vasos de su misericordia, que Él preparó para la gloria.* Mas como quiera que Dios, entre los hombres que persisten en los mismos pecados, a unos los convierta previniéndolos y a otros los soporte o permita que procedan naturalmente, no se ha de investigar la razón por qué convierte a éstos y no a los otros, pues esto depende de su simple voluntad, del mismo modo que dependió de su voluntad el que, al hacer todas las cosas de la nada, unas fueran más excelentes que otras; tal como de la simple voluntad del artífice nace el formar de una misma materia, dispuesta de idéntico modo, unos vasos para usos nobles y otros para usos bajos. Con este motivo dice el Apóstol en la carta a los Romanos 9,21: *¿O es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso de honor y un vaso indecoroso?*”<sup>1439</sup>.

Esta doctrina es tan misteriosa que sólo puede ser vivida en la fe y con la simpleza de los santos más que con la complicación de los teólogos. Por eso fue muy importante el acto del Papa Juan Pablo II por el que declaró doctora de la Iglesia no ya a un erudito teólogo sino a una persona de oración como Teresa del Niño Jesús; precisamente porque su enseñanza fue “... la expresión luminosa del misterio de Cristo y de su experiencia personal de la gracia...”<sup>1440</sup>. Su mensaje doctrinal se sintetiza en este misterio que nos ocupa: “...He aquí.. el misterio... de toda mi vida, y el misterio, sobre todo, de los privilegios que Jesús ha dispensado a mi alma...: *Dios tiene compasión de quien quiere y usa de misericordia con quien quiere ser misericordioso...* (Rom 9,15-16)”. Esto nos muestra como la misma gracia nos confiere, sin comprender tantos principios teológicos, la plena y absoluta conciencia de que todo el buen obrar y el mismo desear obrar bien, provienen de la gracia divina que previene, envuelve, suscita, acompaña y corona nuestro obrar. Lo dice la misma santa: “Vuestro amor me previno desde la infancia, creció conmigo, y ahora es un abismo cuya profundidad me es imposible medir”<sup>1441</sup>. En los últimos renglones de su manuscrito dice: “Dios, en su misericordia preveniente, ha preservado a mi alma del pecado mortal”<sup>1442</sup>. Antes de eso había escrito: “El Señor... siempre me ha dado lo que he deseado, o mejor, siempre me ha hecho desear lo que quería darme”<sup>1443</sup>.

---

<sup>1437</sup> CG, III, 159.

<sup>1438</sup> Cf. I-II,106,3 ad 3.

<sup>1439</sup> CG, III, 161.

<sup>1440</sup> Juan Pablo II, *Angelus*, L'Osservatore Romano, 24 de agosto de 1997, p. 9, n.2.

<sup>1441</sup> *Historia de un alma*, c. 11.

<sup>1442</sup> *Historia de un alma*, c. 11.

<sup>1443</sup> *Historia de un alma*, c. 11. Cuando habla de la gracia de no haber cometido ningún pecado mortal, se limita a decir: “¿No es, por lo tanto, mérito mío alguno el no haberme entregado al amor de las criaturas, puesto que fue la misericordia de Dios la que me preservó de hacerlo!... Si el Señor me hubiera faltado, reconozco que habría podido caer tan bajo como santa Magdalena, y las profundas palabras de nuestro Señor a Simón resuenan con gran dulzura en mi alma... Lo sé: ‘Aquel a quien

No podemos penetrar más allá en el misterio. Los teólogos seguirán discutiendo durante siglos. Dice Schmaus que “tenemos que renunciar a entender totalmente la cooperación de la libertad y la gracia; esta renuncia no es fruto del cansancio o incapacidad de pensar, sino el resultado de ver que Dios es incomprensible en su esencia y en su actividad y a la vez es el resultado de ver el secreto y misterio de la persona humana. Sólo quien olvide la incomprensibilidad de Dios y el carácter misterioso de lo personal, es decir, quien no piense de lo divino y de lo humano como debe pensarse y sobre todo quien confunda a Dios con la criatura, podrá ilusionarse con la esperanza de penetrar la voluntad de Dios hasta entender cómo se infunde en el espíritu humano sin destruir la personalidad del hombre. Todo sistema que crea poder dar respuesta definitiva y completa a la cuestión que nos ocupa se olvida del hecho de que Dios es un misterio y demuestra así su plena sinrazón”<sup>1444</sup>.

## VII. LA CAUSA Y CUALIDADES DE LA GRACIA<sup>1445</sup>

### 1. CAUSAS DE LA GRACIA

Tenemos que hablar ahora de las causas de la gracia: no solamente de la causa principal de la gracia sino también de las causas instrumental y dispositiva. El Concilio Tridentino, en su Decreto sobre la Justificación resume la doctrina de las causas diciendo: “Las causas de esta justificación son: la **final**, la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna; la **eficiente**, Dios misericordioso, que gratuitamente *lava y santifica* (1 Cor 6,11), *sellando* y ungiendo *con el Espíritu Santo de su promesa, que es prenda de nuestra herencia* (Ef 1,13s); la **meritoria**, su Unigénito muy amado, nuestro Señor Jesucristo, el cual, *cuando éramos enemigos* (cf. Rom 5,10), *por la excesiva caridad con que nos amó* (Ef 2,4), nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y satisfizo por nosotros a Dios Padre; también la **instrumental**, el sacramento del bautismo, que es el ‘sacramento de la fe’, sin la cual jamás a nadie se le concedió la justificación. Finalmente, la única **causa formal** es la justicia de Dios, no aquella con que El es justo, sino aquella con que nos hace a nosotros justos...”<sup>1446</sup>.

#### 1) Causa eficiente de la gracia<sup>1447</sup>

La causa eficiente principal y física de la gracia es Dios y sólo Él. De hecho la Sagrada Escritura pone la gracia de Dios y sus efectos en relación íntima y exclusiva con Dios: “Quien no naciere del agua y del **Espíritu**”<sup>1448</sup>; “La caridad procede **de Dios**”<sup>1449</sup>; “La gracia y la verdad por mano de Jesucristo fue hecha”<sup>1450</sup>; “El amor de Dios ha sido derramado en nosotros **por virtud del Espíritu Santo**”<sup>1451</sup>.

Ninguna cosa puede obrar más allá de su especie, porque necesariamente la causa es siempre mejor que el efecto. Ahora bien, el don de la gracia excede el poder de toda naturaleza creada, ya que no es otra cosa que una participación de la naturaleza divina, que excede evidentemente toda esencia creada. Consiguientemente, es imposible que una criatura pueda causar la gracia y, por lo tanto, es necesario

---

menos se le perdona, menos ama’. Pero sé también que Jesús me ha perdonado a mí más que a santa Magdalena, puesto que me ha perdonado prevenientemente, impidiéndome caer” (*Historia de un alma*, c. 4).

<sup>1444</sup> Ibid., pp. 351-352.

<sup>1445</sup> Cf. I-II, 112.

<sup>1446</sup> DS 1528-29.

<sup>1447</sup> Cf. I-II, 112, 1.

<sup>1448</sup> Jn 3,1.

<sup>1449</sup> 1 Jn 4,7.

<sup>1450</sup> Jn 1,17.

<sup>1451</sup> Rom 5,5.

que sea Dios quien deifique comunicando la unión de la naturaleza divina por cierta participación de semejanza.

Discutida en cambio es la explicación que mira al **modo** en que Dios produce la gracia en el alma. Para unos esto ocurre por creación, pero el inconveniente de tal postura es que la creación se da sólo respecto de las cosas subsistentes y la gracia es accidental. Para otros, en cambio, es educada de la potencia del alma. Se trata, en este caso, de la potencia obediencial, o capacidad pasiva del alma, para ser transformada por la gracia.

## 2) Causa instrumental de la gracia

Santo Tomás recuerda que la causa eficiente de un efecto es no sólo la causa principal sino también su causa instrumental, si bien de modo diverso<sup>1452</sup>.

De este modo, debemos afirmar que la **causa instrumental conjunta** de la gracia es la **humanidad de Cristo**: “La causa eficiente es doble: principal e instrumental. La causa principal de nuestra salvación es Dios. Sin embargo, así como la humanidad de Cristo es el instrumento de la divinidad... se deriva de ello que todas las acciones y pasiones de Cristo obran instrumentalmente en orden a la salvación humana. En este sentido la pasión de Cristo es causa eficiente de la salvación humana”<sup>1453</sup>. Y también: “La humanidad de Cristo es como un **instrumento de la divinidad**, según la expresión del Damasceno. Ahora bien, un instrumento no cumple las acciones del agente principal con la propia capacidad sino con aquella de la causa principal. He aquí por qué la humanidad de Cristo no causa la gracia en virtud propia sino en virtud de la divinidad a la cual está unida, la cual vuelve salutíferas las acciones de la humanidad de Cristo”<sup>1454</sup>.

En cuanto a los sacramentos, éstos obran como causa instrumental **separada** por virtud del Espíritu Santo que actúa en ellos: “Así como en la misma persona de Cristo la humanidad causa nuestra salvación por la gracia, obrando el poder divino como agente principal, del mismo modo en los sacramentos de la nueva ley –que se derivan de Cristo– la gracia es causada instrumentalmente por los mismos sacramentos, pero como causa principal por el poder del Espíritu Santo, que obra en los sacramentos, según aquello de San Juan: *Quien no renaciere del agua y del Espíritu Santo*”<sup>1455</sup>.

## 3) Causa dispositiva de la gracia<sup>1456</sup>

Para la gracia habitual se exige cierta preparación porque es un don habitual y toda forma habitual está sólo en una materia dispuesta. Ya hemos dicho que no es posible una verdadera disposición de la voluntad en relación con la gracia actual, en cuanto la misma gracia actual está en el origen de cualquier actividad sobrenatural, incluidos aquellos actos con los cuales el pecador se prepara remotamente a recibir la gracia santificante. Por lo tanto, la misma preparación que obra la voluntad mediante su libre albedrío es causada por la gracia actual moviente.

## 2. CUALIDADES DE LA GRACIA

Hemos definido a la gracia como una cualidad. Debe, por tanto, admitir las características de las cualidades: diversidad, aumento, disminución, etc. Santo Tomás estudia dos estas cualidades: la mayor o menor perfección en cada hombre y la cognoscibilidad de la gracia por parte del hombre.

### 1) Perfección de la gracia<sup>1457</sup>

---

<sup>1452</sup> Cf. III,62,1; III,64,1; III, 48,6.

<sup>1453</sup> III, 48, 6.

<sup>1454</sup> I-II, 112,1 ad 1.

<sup>1455</sup> I-II, 112, 1 ad 2.

<sup>1456</sup> Cf. I-II, 112, 2-3.

<sup>1457</sup> Cf. I-II, 112, 4; Pérez Muñiz, *op. cit.*, pp. 810-813.

La única gradación que admite la gracia santificante es aquella que proviene de la mayor o menor participación en la misma que posea el sujeto en el cual, como hábito, inhiere.

Ante todo, siendo una forma intrínseca e inherente al sujeto, por fuerza, se ha de multiplicar en los distintos sujetos que la reciben. De ahí que el Concilio de Trento defienda que cada uno recibe su gracia: “cada uno la suya”<sup>1458</sup>.

En segundo lugar la mayor o menor perfección está en proporción con la preparación que le precedió: a igual preparación igual intensidad (cual es el caso de los niños que reciben la gracia en el bautismo<sup>1459</sup>); a diversa preparación, diversa participación. Así se dice en la parábola de los talentos que a uno se le dio cinco, a otro dos, a otro uno, “a cada cual según su propia capacidad”<sup>1460</sup>. El Concilio de Trento, por su parte, dice que cada uno recibe su gracia “según la medida del Espíritu Santo y según su disposición y cooperación”<sup>1461</sup>.

Esta diversidad tiene a Dios como causa primera y al libre albedrío de la creatura como causa segunda. Porque en la preparación Dios es el primer motor y causa primera; el libre albedrío es sólo causa subordinada segunda. Por tanto, la diversidad de la preparación y, consiguientemente, de la gracia habitual, dependerá, ante todo, del beneplácito de Dios, y, secundariamente, de la docilidad del libre albedrío: “A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo” (Ef 4,7); “Todas estas cosas las obra el único y el mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere” (1 Cor 12,11).

## 2) Cognoscibilidad de la gracia santificante<sup>1462</sup>

Una de las mayores preocupaciones de Lutero era alcanzar certeza sobre la propia salvación. El Aquinate antes del Reformador teutónico, había ya estudiado la posibilidad de conocer el estado de gracia en el alma propia. A esto respondía que hay tres modos de conocer una realidad: por **revelación**, lo cual, evidentemente, es un privilegio particular dado a pocos; **en sí misma y con certeza** (este tipo de conocimiento no puede aplicarse a la gracia, ya que el conocimiento de este género es aquél que se deriva del conocimiento a través de los principios, y como el principio de la gracia es Dios y a Él no le conocemos por esencia, también la gracia, que es participación de su divina naturaleza, nos resta desconocida) y por **conjetura**, es decir, a través de algunos signos; tal es el modo ordinario para alcanzar el conocimiento de la gracia.

Dice el Catecismo: “La gracia, siendo de orden sobrenatural, escapa a nuestra experiencia y sólo puede ser conocida por la fe. Por tanto, no podemos fundarnos en nuestros sentimientos o nuestras obras para deducir de ellos que estamos justificados y salvados. Sin embargo, según las palabras del Señor: ‘Por sus frutos los conoceréis’ (Mt 7,20), la consideración de los beneficios de Dios en nuestra vida y en la vida de los santos nos ofrece una garantía de que la gracia está actuando en nosotros y nos incita a una fe cada vez mayor y a una actitud de pobreza llena de confianza”<sup>1463</sup>

En cuanto a los signos que nos permiten conjeturar el estado del alma, tres principales nos orientan sobre el estado de gracia:

(a) **El testimonio de la buena conciencia**, que entraña: el no tener conciencia de pecado mortal; el dolor sincero de los pecados cometidos; el propósito de enmienda y el horror al pecado; el cumplimiento de los preceptos divinos; la victoria en las tentaciones; el amor a las virtudes y el esfuerzo por el evitar el pecado venial.

(b) **El deleite en las cosas divinas**, es decir: el gusto por los libros santos y por la Palabra de Dios; la devoción a la Eucaristía y a la Virgen; la frecuencia de los sacramentos y la oración mental.

<sup>1458</sup> DS 1528-29.

<sup>1459</sup> Cf. III, 69, 8.

<sup>1460</sup> Mt 25,15.

<sup>1461</sup> DS 1528-29.

<sup>1462</sup> Cf. Pérez Muñoz, *op. cit.*, pp. 813-817.

<sup>1463</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 2005.

(c) **El desprecio de las cosas mundanas**, que supone: no tener apego a las cosas de la tierra, el no sentir gusto en las vanidades del mundo; el huir de las ocasiones del pecado.

Sin embargo, estos signos no nos dan más que una conjetura, por eso, la Escritura nos exhorta a la vigilancia, a la perseverancia, a la oración y confianza en Dios y al esfuerzo continuo en la obra de la santificación: “No sabe el hombre si es objeto de amor o de odio” (Eccl 9,1); “Aun del pecado expiado no vivas sin temor, y no añadas pecados a pecados” (Eccl 5,5); “¿Quién puede decir: He limpiado mi corazón, estoy limpio de pecado?” (Prov 20,9); “¿Quién podrá conocer sus pecados? Absuélveme de los que se me oculta” (Sal 18,13); “Estoy cierto de que de nada me arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado; quien me juzga es el Señor” (1 Cor 4,4).

## VIII. LOS EFECTOS DE LA GRACIA

Dos son los efectos de la gracia: la justificación y el mérito.

### 1. LA JUSTIFICACIÓN<sup>1464</sup>

La justificación es el movimiento por el cual el hombre pasa del estado de pecado al estado de justicia de Dios. Comprende, por tanto, un doble aspecto: **negativo**, la remisión de los pecados; **positivo**, la renovación interior del hombre. El término *a quo*, o punto de partida, de este movimiento es el estado de pecado, mientras que el término *ad quem*, o punto de arribo, es el estado de filiación adoptiva de Dios, o el estado de “justicia”. Este último término no hace aquí referencia a la virtud cardinal homónima, sino a la **actitud o estado de orden interior del hombre**.

Por lo tanto, justificación significa: **pasivamente** el movimiento de la creatura que pasa al estado de justicia; **activamente** es la acción por la cual Dios nos justifica; **formalmente**, designa la transformación interior del sujeto que se hace justo.

El **protestantismo**, identificando el pecado con la concupiscencia, se veía obligado a afirmar que la justificación no borra realmente el pecado, sino que lo tapa o hace que Dios no lo impute. Su concepto de la justificación es, por tanto, exclusivamente forense (judiciaria) o declarativa. La doctrina protestante puede resumirse en tres tesis principales:

1º Al identificar el pecado con la concupiscencia (y quedando ésta presente tras el bautismo y el sacramento de la penitencia) el protestantismo deduce, consecuentemente, que la justificación no remite real y verdaderamente los pecados sino que solamente los encubre, tapa y no imputa al pecador.

2º La **justificación** no se verifica por la infusión de alguna forma sobrenatural en el interior del hombre (la gracia) sino tan sólo por la imputación extrínseca de la misma justicia de Cristo.

3º La justificación no requiere de nuestra parte otra cosa que un acto de fe, por el cual creemos que la justicia de Cristo nos ha sido aplicada, y que en consecuencia, nuestros pecados no nos serán imputados delante de Dios.

De estos principios se deriva, en forma lógica, la teoría del *homo simul iustus et peccator*, el hombre es al mismo tiempo, justo y pecador. Bultmann llega a decir: “El hombre permanece **siempre** un pecador, y **siempre** es un justificado sólo en el juicio de Dios”<sup>1465</sup>.

#### 1) Justificación y remisión de los pecados<sup>1466</sup>

<sup>1464</sup> Cf. I-II, 113; *Catecismo de la Iglesia Católica*, nnº 1987-1995.

<sup>1465</sup> Citado por José Mª Millas, *El pecado y existencia cristiana. Origen, desarrollo y función de la concepción del pecado en la teología de Rudolf Bultman*, Ed. Herder, Barcelona 1989, p- 332. Millas explica: “Notemos la frase ‘el justificado es justo cabe Dios, y es un pecador sobre la tierra’, que indica la permanencia del ser pecador en el justificado y la simultaneidad de pecado y perdón como dos totalidades” (p. 331).

<sup>1466</sup> Cf. I-II, 113, 1.

El proceso de la justificación implica, ante todo, el aspecto negativo de la destrucción del pecado, como se ve claramente en numerosos textos bíblicos donde se afirma que los pecados son borrados, quitados, lavados, purificados<sup>1467</sup>: “Yo soy, yo mismo soy el que borro tus iniquidades... y no me acordaré de tus pecados” (Is 43,25); “Ten compasión de mí, oh Dios, según tu gran misericordia; según la multitud de tus piedades, borra mi iniquidad” (Sal 51,3); “¿Quién es semejante a ti, que perdonas la maldad... que pisas nuestras culpas y echas al fondo del mar nuestros pecados?” (Miq 7,18s); “Lavaos, purificaos... aunque vuestros pecados fueren como la grana, como la nieve quedarán blancos; aunque fueren rojos como la púrpura, se tornarán blancos como la lana” (Is 1,16s); “Haced, pues, penitencia y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados” (Act 3,19); “Este es el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo” (Jn 1,29); “Habéis sido lavados” (1 Cor 6,11).

El Magisterio lo ha definido solemnemente: “...la justificación misma que no es sólo remisión de los pecados...”<sup>1468</sup>; “la justificación arranca al hombre del pecado”<sup>1469</sup>.

Basándose en estos testimonios, la doctrina teológica sostiene que en la justificación del impío, todos y cada uno de los pecados mortales son **real y verdaderamente** borrados y quitados. De lo contrario, el hombre justificado sería al mismo tiempo justo e injusto, objeto de amor y de odio; estaría apartado de Dios y unido a Dios. Por eso, explica Santo Tomás: “Esta justicia puede producirse en el hombre conforme a la razón de movimiento que va de un contrario a otro. En este sentido, la justificación implica cierta **transmutación** del estado de injusticia al estado de la justicia predicha. A esta manera nos referimos aquí al hablar de la justificación del impío, conforme al texto del Apóstol: *Más al que no trabaja, sino que cree en el que justifica al impío, etc.* Y como el movimiento se denomina más bien por el término final que por el punto de partida, por eso esta transmutación, mediante la cual sale uno del estado de injusticia por el perdón de sus pecados, recibe el nombre del término final (ad quem) y se llama justificación del impío”<sup>1470</sup>.

De todos modos, hay que notar que si bien la justificación borra todo lo que tenga razón de pecado, no quita en cambio, las malas costumbres, ni las inclinaciones adquiridas con una vida desordenada, ni la inclinación al pecado (*fomes peccati*), como enseña el Concilio Tridentino: “...que la concupiscencia o *fomes* permanezca en los bautizados... como haya sido dejada para el combate (*ad agonem*), no puede dañar a los que no la consienten y virilmente la resisten por la gracia de Jesucristo. Antes bien, *el que legítimamente luchare, será coronado* (2 Tim 2,5). Esta concupiscencia que alguna vez el Apóstol llama pecado (cf. Rom 6,12), declara el santo Concilio que la Iglesia Católica nunca entendió que se llame pecado porque sea verdadera y propiamente pecado en los renacidos, sino porque procede del pecado y al pecado inclina”<sup>1471</sup>.

## 2) Justificación e infusión de la gracia<sup>1472</sup>

La Sagrada Escritura afirma también la renovación interior del hombre como obra divina, así, por ejemplo: “Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo... Pondré en vosotros mi espíritu” (Ez 36,26-27); “La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado” (Rom 5,5); “Es menester que abandonéis vuestra vida pasada, y os desnudéis del hombre viejo, el cual se corrompe siguiendo la ilusión de las pasiones, para renovaros por una transformación espiritual de vuestro juicio, y revestiros del hombre nuevo, en la justicia y santidad de la verdad” (Ef 4,22-24). Asimismo, la justificación es descrita como una *regeneración*<sup>1473</sup>, una *renovación*<sup>1474</sup>, una *nueva creación*<sup>1475</sup>.

<sup>1467</sup> Cf. Ch. Baumgartner, *op. cit.*, pp. 196-198.

<sup>1468</sup> DS 1528-29.

<sup>1469</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1990.

<sup>1470</sup> I-II, 113, 1.

<sup>1471</sup> DS 1520 in fine.

<sup>1472</sup> Cf. I-II, 113, 2.

<sup>1473</sup> Cf. Rom 6,4.11; Col 3,3; Tit 3,4-6; Jn 1,13; 3,6; 1 Jn 2,29; 1 Pe 1,3.23.

<sup>1474</sup> Cf. 2 Cor 4,16; Ef 4,23; Col 3,10; Tit 3,5.

Por su parte, el Magisterio ha definido, en el Concilio de Trento que la justificación no consiste solamente en la remisión de los pecados sino también en la santificación y renovación del hombre interior por la recepción de la gracia y de los dones que constituyen la causa formal de dicha justificación<sup>1476</sup>; asimismo se anatematiza y condena las afirmaciones contrarias de los Reformadores protestantes<sup>1477</sup>.

Para Santo Tomás es impensable que pueda darse este movimiento o paso del estado de injusticia al de justicia sin la infusión de la gracia. En este punto su doctrina difiere de la de algunos teólogos posteriores como Ockham, Scoto y Suárez los cuales, con claros matices entre ellos, afirmaron que Dios, de modo absoluto, podría justificar al hombre sin infundir la gracia, aunque de hecho reconocen que ha elegido este medio. El más extremo de ellos fue Ockham quien preparó de este modo algunas aseveraciones del protestantismo; así Calvino, por ejemplo, sostuvo que la justificación consiste única y exclusivamente en la remisión de los pecados.

Contrariamente a ellos Santo Tomás afirma la necesidad de la infusión de la gracia divina sin la cual ni hay remisión de los pecados, ni renovación interior<sup>1478</sup>. En efecto, la remisión del pecado se verifica por un acto del amor divino; ahora bien, ya hemos dicho que el amor divino deja siempre un germen o fruto. Por tal razón, donde hay un nuevo motivo de amor divino, se verifica también la presencia de un nuevo fruto de ese amor. Por eso, siendo la remisión del pecado, señal de un acto especial de la divina dilección, debe pensarse también en algún fruto positivo en el amado, y dicho efecto es precisamente la gracia.

Siguiendo a San Alberto Magno, el Aquinate enumera cuatro momentos en la justificación<sup>1479</sup>, a saber: 1º la infusión de la gracia, que es la moción divina requerida, ya que en todo movimiento en el que una cosa es movida por otra lo primero que se requiere es la moción del motor; 2º la detestación o alejamiento del pecado, es decir, el movimiento de la libertad apartándose del término *a quo* de este movimiento<sup>1480</sup>; 3º el movimiento de la libertad hacia Dios por la fe, que no es otra cosa que el dirigirse hacia el término *ad quem*<sup>1481</sup>; se trata aquí de una fe viva, unida a la caridad como precisa el mismo Angélico<sup>1482</sup>; 4º la remisión de la culpa que es la llegada o perfección del movimiento. De este modo se realiza la definición ya dada de la justificación que la describe como **movimiento mediante el cual el alma es movida por Dios desde el estado de culpa hacia el estado de justicia**. Sin embargo, a pesar de quedar así enumerados, estos diversos elementos no conocen una distinción temporal propia, sino tan solo de naturaleza que es la que acabamos de exponer<sup>1483</sup>; en realidad la justificación es **instantánea** y tiene lugar mediante la infusión de la gracia y el perdón de la culpa<sup>1484</sup>.

### 3) Los actos del hombre en la justificación<sup>1485</sup>

#### (a) Necesidad de la cooperación del hombre

Según hemos dicho, Dios infunde en el alma del pecador la gracia. Según los luteranos y calvinistas el pecador en la justificación se comporta como un instrumento **pasivo e inánime**<sup>1486</sup>. La doctrina católica enseña, en cambio, que la justificación del impío no acaece sin que el hombre pecador realice ciertos actos. En otras palabras: la justificación de los adultos dotados de uso de razón no se hace sino

---

<sup>1475</sup> Cf. 2 Cor 5,17; Ef 2,10; Gal 6,15.

<sup>1476</sup> Cf. DS 1528-29; Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1991.

<sup>1477</sup> Cf. DS 1560-61.

<sup>1478</sup> I-II, 113, 2.

<sup>1479</sup> Cf. I-II, 113, 6.

<sup>1480</sup> Cf. I-II, 113, 5.

<sup>1481</sup> Cf. I-II, 113, 4.

<sup>1482</sup> Cf. I-II, 113, 4 ad 1

<sup>1483</sup> Cf. I-II, 113, 8.

<sup>1484</sup> Cf. I-II, 113, 7.

<sup>1485</sup> Cf. I-II, 113, 3-5. También: Pérez Muñiz, *op. cit.*, pp. 842-845.

<sup>1486</sup> Afirmaciones condenadas por el Concilio de Trento: cf. DS 1554, 1557.



con la libre cooperación de los mismos; la de los niños o de aquellos que no tienen uso de razón (amentes) se verifica sin necesidad de su cooperación<sup>1487</sup>.

La Escritura, el Magisterio y la Tradición hablan, en efecto, de una **auténtica actividad** por parte del hombre: “Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí” (Jn 6,45). El Concilio de Trento dice: “...La justificación... no es sólo remisión de los pecados, sino también santificación y renovación interior, por la voluntaria recepción de la gracia y de los dones...”<sup>1488</sup>. San Agustín: “Quien te creó sin ti, no te justificará sin ti”<sup>1489</sup>.

El Catecismo, por su parte, resume la doctrina del Magisterio diciendo: “La justificación establece la colaboración entre la gracia de Dios y la libertad del hombre”<sup>1490</sup>.

Santo Tomás apela a la suavidad de la divina Providencia que provee a cada cosa según su modo propio. Por consiguiente, a las causas libres, las mueve respetando siempre su libertad. Luego, cuando Dios infunde la gracia en el alma de un adulto dotado de razón y libertad, mueve al mismo tiempo el libre albedrío para que preste su libre consentimiento a dicha recepción: “Dios mueve a todos los seres según el modo particular de cada uno de ellos, y así vemos que en las cosas naturales mueve de una manera a las cosas pesadas y de otra a las ligeras, debido a la diversa naturaleza de cada una. De aquí que mueve también a los hombres a la justicia conforme a la condición de su naturaleza. Ahora bien, el hombre es libre por su propia naturaleza. Por consiguiente, en aquel que tiene el uso de su libertad no se da la moción divina a la justicia sin un acto de libertad, sino que de tal manera infunde el don de la gracia justificante, que, al mismo tiempo que lo infunde, mueve la libertad a aceptar el don de la gracia en aquellos que son capaces de esta moción”<sup>1491</sup>.

## (b) Los actos humanos en la justificación

En la justificación los actos del libre albedrío miran a dos objetos: a Dios a quien el hombre se convierte por la fe y la caridad; y a la pecado de quien se aparta por el arrepentimiento.

**La fe**<sup>1492</sup>. En la justificación del impío se requiere un acto de fe divina. De hecho la justificación es la conversión del alma a Dios como objeto de nuestra bienaventuranza y santificación; pero Dios sólo puede ser conocido bajo tales aspectos por la fe divina: “Sin la fe es imposible agradar a Dios. Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan” (Heb 11,6); “El que creyere y fuere bautizado se salvará; mas el que no creyere, se condenará” (Mc 16,16). El Magisterio lo ha declarado repetidamente, como en Trento<sup>1493</sup> o en el Catecismo (“Por parte del hombre se expresa en el asentimiento de la fe a la Palabra de Dios que lo invita a la conversión”<sup>1494</sup>).

**La caridad**<sup>1495</sup>. Se requiere también un acto de caridad, ya que la justificación es lo contrario del pecado. Ahora bien, consistiendo el pecado en la aversión a Dios para inclinarse sobre los bienes conmutables, consecuentemente no puede darse el movimiento contrario, a menos de alejarse del bien perecedero para inclinarse hacia Dios, y toda inclinación de la voluntad constituye fundamentalmente un acto de amor: “¿Qué le aprovecha, hermanos míos, a uno decir: “Yo tengo fe”, si no tiene obras? ¿Podrá salvarle la fe?” (St 2,14). El Concilio Tridentino ha definido que no basta la sola fe sino que se

---

<sup>1487</sup> Estos sujetos no son capaces de actos libres; por consiguiente, en virtud del principio que usa el Aquinate en el cuerpo del artículo 3, Dios los mueve sin causa en ellos el acto del libre consentimiento, del que, por otra parte, no son naturalmente capaces ni aún para actos proporcionados a su naturaleza.

<sup>1488</sup> DS 1528-29.

<sup>1489</sup> Sermón 169, 2, 13; ML 38, 923.

<sup>1490</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1993.

<sup>1491</sup> I-II, 113, 3.

<sup>1492</sup> Cf. I-II, 114, 4.

<sup>1493</sup> Cf. DS 1526-27, 1533, 1553.

<sup>1494</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1993.

<sup>1495</sup> Cf. I-II, 113, 4 ad 1.

requieren además la disposición de los afectos de la voluntad<sup>1496</sup>. “La justificación... por parte del hombre se expresa... en la cooperación de la caridad al impulso del Espíritu Santo que lo previene y lo custodia”<sup>1497</sup>.

**El arrepentimiento de los pecados**<sup>1498</sup>. Ya definimos que la justificación se define como el movimiento de la voluntad del estado de pecado al estado de justicia. Ahora bien, todo movimiento implica un alejamiento del punto de partida (en este caso, el estado de pecado) y un acercamiento al punto de llegada (el estado de gracia). Esto implica, por tanto, la absoluta necesidad de la detestación y odio del pecado y el deseo y amor de la unión con Dios como momentos de la auténtica justificación. Los textos al respecto de la Sagrada Escritura y del Magisterio son numerosos<sup>1499</sup>.

## 2. EL MÉRITO<sup>1500</sup>

### 1) Posibilidad y existencia

Mérito es un “derecho a cierta recompensa”. Ahora bien, ¿qué puede significar un “derecho” del hombre ante Dios? Tal es la problemática encerrada en la presente cuestión. Se oponen al concepto católico de mérito las opiniones de pelagianos y luteranos<sup>1501</sup>. Para los **pelagianos** la vida eterna es un acto de rigurosa justicia con la cual Dios recompensa a aquellos que realizan la perfecta obediencia a su voluntad de legislador y juez imparcial. De hecho Pelagio llegó a dirigirse a Dios con aire de desafío afirmando que él no esperaba misericordia sino justicia. En el lado opuesto, para **Lutero** la salvación no guarda relación con la justicia ya que el hombre está privado de libertad y por lo tanto es radicalmente incapaz de dar una colaboración activa y responsable a la obra divina de la salvación.

La doctrina católica supera la unilateralidad de estas alternativas al no aceptar ni una justicia divina que excluya la misericordia ni una misericordia que ignore la justicia. Afirma, por tanto, que, causando la totalidad del ser y del obrar en las creaturas, Dios no les quita su entidad y obrar autónomo sino que lo funda; consecuencia clara de su doctrina de la dependencia de las causas segundas respecto de la Causa Primera.

La Sagrada Escritura, habla explícitamente de la existencia del mérito en el fiel. Así por ejemplo: “Tus obras tendrán un galardón” (Jer 31,36), texto que Santo Tomás comenta diciendo que “la compensación o merced es aquello que se da por un mérito. Por tanto, el hombre puede merecer de Dios”<sup>1502</sup>. “A toda obra Dios traerá a juicio, acerca de lo oculto, ya bueno, ya malo” (Eclo 12,14): “ahora bien, explica el Aquinate, el juicio implica la retribución, en orden a la cual se habla de mérito o de demérito. Por tanto, todo acto humano bueno o malo tiene razón de mérito o de demérito ante Dios”<sup>1503</sup>. “Está pronta para mí la corona de justicia que me dará en aquel día el Señor, justo juez” (2 Tim 4,8): de lo que el Angélico deduce que “el hombre merece la vida eterna con rigor de justicia”<sup>1504</sup>. Y otros textos: “Yo soy tu Dios que tomo venganza de la iniquidad... y hago misericordia a aquéllos que me aman y observan mis mandamientos” (Ex 20,5); “Tú devolverás a cada uno según sus obras” (Sal 61,13); “El devolverá a cada uno según sus obras: a aquellos que son constantes en el obrar el bien dará gloria y honor; pero a aquellos que no se rinden a la verdad y creen en la iniquidad, dará ira e indignación” (Rom 2,6).

---

<sup>1496</sup> Cf. DS 1559.

<sup>1497</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1993.

<sup>1498</sup> Cf. I-II, 113, 5.

<sup>1499</sup> Cf. Sal 50,19; Ez 18,21-23; Act 2,38; Lc 18, 13-14; DS 1526-27, 1553, 1676, 1677.

<sup>1500</sup> Cf. I-II, 114; Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn° 2006-2011.

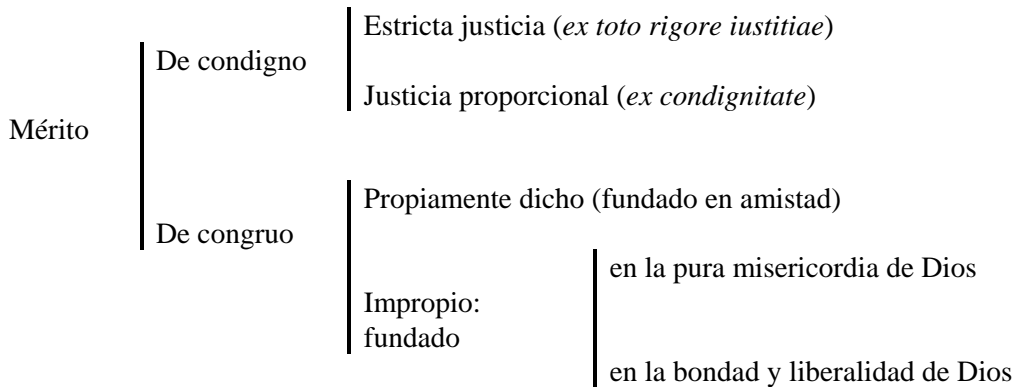
<sup>1501</sup> Cf. Galli, A., op. cit., pp. 446-469.

<sup>1502</sup> I-II, 114, 1, *sed contra*.

<sup>1503</sup> I-II, 21, 4, *sed contra*.

<sup>1504</sup> I-II, 114, 3, *sed contra*.

Este concepto es, no hay que olvidarlo, análogo y no unívoco. El mérito es aquello que hace que una obra sea digna de premio, por lo cual requiere cierta igualdad entre el que la hace y el que premia. Es evidente que entre Dios y la creatura se da una completa desigualdad, de aquí la más importante de las objeciones: Dios no puede ser deudor de nadie<sup>1505</sup>. Santo Tomás responde que Dios no se hace deudor nuestro sino de su propia palabra. De todos modos, podemos establecer la siguiente división del concepto de mérito:



El mérito de **condigno** es el propiamente dicho y requiere proporción entre el mérito, el premio y la ordenación del mérito al premio. Sólo Cristo puede merecer en todo el rigor de justicia, porque la justicia perfecta sólo existe entre iguales.

Las creaturas, estando en gracia, sólo pueden merecer “**ex condignitate**”, porque donde no hay igualdad, no puede haber más que justicia relativa. Así un hijo puede adquirir cierto mérito ante su padre; éste satisfecho del trabajo del hijo, sentirá un gran gozo en recompensárselo. La recompensa es un acto gratuito del padre, pero no obstante, sanciona el valor del trabajo cumplido y se puede decir (como de hecho decimos vulgarmente) que el hijo lo ha merecido. Así sucede, guardadas las proporciones, con la justicia entre Dios y nosotros. Si hay cierta justicia, ésta no puede entenderse como una justicia de igualdad, sino como una justicia de proporción, donde cada cual hace lo que está en condiciones de hacer. Hay que advertir, sin embargo que el hombre no tiene capacidad para hacer nada si Dios no le da esta capacidad. Así el mérito del hombre, aun entendido proporcionalmente, supone que Dios le da el obrar según su medida. Dicho de otra manera, el mérito que el hombre adquiere ante Dios por su actividad no es más que aquello para lo cual Dios le ha dado el poder de obrar. Lo que concede a nuestros actos la dignidad necesaria para establecer esta justicia proporcionada es precisamente la **gracia** que eleva nuestra actividad al plano operativo sobrenatural.

El mérito de **congruo propiamente dicho** se basa principalmente en el derecho de amistad: es el derecho que da la amistad para obtener un favor de un amigo; por tanto, no realiza la plena razón de mérito, pero participa en algo de ella.

El **impropiamente dicho** sólo se apoya en la misericordia, bondad y liberalidad divinas.

Las condiciones para que una obra sea meritoria son: que sea un acto positivo (no basta la omisión de un acto malo), libre, bueno y sobrenatural (es decir, procedente de la gracia y de la caridad); debe ser realizado durante esta vida y en estado de gracia; por último, debe haber una ordenación y una promesa divina, porque, en rigor, Dios no debe nada a nadie.

## 2) Objeto del mérito

<sup>1505</sup> Cf. I-II, 114, 1 objeción 3.

Podemos señalar tres objetos del mérito: la gloria, la gracia y los bienes humanos.

**La gloria de la vida eterna**<sup>1506</sup>. La vida eterna excede evidentemente la proporción de la naturaleza creada; como afirma San Pablo en 1 Cor 2,9: “Ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni ha llegado al corazón del hombre”. De ahí que ninguna creatura es en sí principio suficiente del acto meritorio para la vida eterna a no ser que se le añada algún don sobrenatural el cual es precisamente la gracia santificante. Por tanto, por la dignidad de la gracia que le hace partícipe de la divina naturaleza e hijo adoptivo de Dios, el hombre puede merecer, de condigno *ex condignitate*, la vida eterna. Por eso el Apóstol exclamaba: *Si hijos, también coherederos*. La primacía de este mérito radica en la **caridad** que ordena los actos de todas las demás virtudes al gozo del bien divino imperándolas; y asimismo, porque lo que se hace por amor se hace más voluntariamente.

**La gracia santificante**<sup>1507</sup>. Hablando de la **primera gracia**, debemos decir (en contra de los pelagianos y semipelagianos) que ésta no puede ser objeto de mérito, en cuanto excede plenamente las fuerzas de la naturaleza humana; precisamente lo que origina el mérito es la presencia de la gracia en el justo. Lo mismo puede decirse tomando en cuenta la presencia del pecado en aquél que no está en gracia: tal estado de pecado es un impedimento para que nuestras obras agraden a Dios. Lo mismo vale para aquél que ha perdido la gracia y debe recuperarla: al no estar presente la gracia no hay ningún mérito ni de condigno ni de congruo. Lo mismo se diga respecto de la **gracia final o gracia de predestinación**. En cuanto a merecer la **primera gracia** no para sí mismo sino **para otro** es claro que no puede acaecer de modo condigno salvo en el caso de Nuestro Señor Jesucristo; para todos los demás sólo puede concebirse como mérito de congruo, es decir, basados en cierta impetración y amistad, del modo como Santa Mónica pidió y obtuvo (en este sentido) la conversión de su hijo Agustín.

**Los bienes temporales**<sup>1508</sup>. El objeto del mérito es todo bien que se da como premio; pero el bien es doble, a saber, absoluto y relativo. El Bien absoluto que es el Fin último cae como mérito de modo absoluto, como ya hemos visto. En cambio, el bien relativo cae bajo mérito relativamente, es decir, que los bienes temporales son merecibles en cuanto útiles para la vida eterna, porque Dios da a los justos tantos bienes y males temporales cuantos convengan para que lleguen a la vida eterna.

---

<sup>1506</sup> Cf. I-II, 114, 2-4.

<sup>1507</sup> Cf. I-II, 114, 5-9.

<sup>1508</sup> I-II, 114, 10.

# CONCLUSION GENERAL

## DE SEQUELA CHRISTI

---

En la conclusión de estas páginas retornamos a proponer el tema con que hemos comenzado y que abre en cierto sentido la exposición moral del Aquinate. El examen de los fundamentos éticos nos ha conducido a una exposición analítica de los diversos elementos que componen la acción humana; de la interacción de las distintas facultades; de la conjugación de la libertad humana con los diversos factores que pueden ejercitarse sobre ella: Dios iluminante con su ley, transformante y adyuvante con su gracia; el pecado con su atractivo sobre la voluntad herida; el demonio a través del sutil ejercicio psicológico y espiritual de la tentación.

Teniendo en cuenta todos estos elementos el Angélico ha podido realizar su investigación moral tendiente a descubrir el movimiento con que la creatura racional se aproxima o aleja de su fin último<sup>1509</sup>. Por lo tanto, la idea inicial, es decir, la noción que introducía el planteamiento moral en la visión teológica de Santo Tomás era precisamente la concepción de la creatura como ser en movimiento de retorno hacia Dios Alfa y Omega, principio y fin: “primero trataremos sobre Dios; en segundo lugar, del movimiento de la creatura racional hacia Dios”<sup>1510</sup>.

Es en este momento en que se hace importantísimo introducir una noción que Santo Tomás ciertamente no ha desconocido. *Oportet igitur et in via viam cognoscere, per quam possit perveniri ad finem*, escribe en el *Compendium Theologiae*<sup>1511</sup>: *es necesario para quien está en camino conocer el camino por el que pueda llegar al fin. Es decir, este movimiento, esta vía de retorno a Dios tiene para el cristiano una configuración concreta que no es otra que Cristo. En este sentido el motus creaturae rationalis* reconoce la existencia de un **movimiento arquetípico**. Esta es la cara oculta de la moral aquinatense que no debe ser descuidada a riesgo de no comprender el pensamiento real del Angélico. Históricamente (y un hombre no se comprende sin su historia) esta moral que puede parecer tan formal y analítica no es sino la expresión teorizada de una de las más intensas experiencias espirituales de la historia de la cristiandad: el evangelismo medieval. No es otra cosa que el espíritu de Francisco de Asís y de Domingo de Guzmán (perceptible de un modo particular en el Tratado de la Ley Evangélica de la *Prima Secundae*) lo que nosotros encontramos, en una formulación precisa y clara, al enfrentar la lectura de una obra como la Suma Teológica.

---

<sup>1509</sup> I-II, 1, prologus: “Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae; et deinde de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab ipso deviare”.

<sup>1510</sup> I, 2, prologus.

<sup>1511</sup> *Compendium Theologiae*, I, cap. 2

La frase apenas reportada del *Compendium* resume en cierto modo el aspecto concreto que la vida moral asume para el cristiano. En ella se encuentran los elementos esenciales de lo que hemos expuesto a lo largo del tratado: la idea de finalidad y la noción de movimiento respecto del obrar moral; se añade el precioso aporte del concepto del arquetipo de este movimiento<sup>1512</sup>.

El *motus creaturae rationalis* está en una estrechísima conexión con el *status viatoris*<sup>1513</sup> propio del hombre en esta vida. El hombre está, como señala el Aquinate en el texto citado, *in via*, en camino. El hombre como *comprehensor* (y el estado correspondiente, *status comprehensoris*) no es enunciado en la moral sino en cuanto fin subjetivo al que la creatura racional se encamina; es la bienaventuranza subjetiva de la que largamente hemos hablado. Pero el movimiento propiamente ético corresponde al *status viatoris*, el cual, en su sentido más inmediato, no señala una determinación local sino que expresa la constitución más íntima del ser de la criatura, como afirma Pieper. Es el intrínseco y entitativo “aún no” de la creatura que incluye esos dos aspectos que la caracterizan: el no ser plenitud y ser encaminamiento hacia la plenitud.

Pero al mismo tiempo ese *oportet...viam cognoscere* nos indica otra verdad no menos importante; a saber, que la creatura racional tiene en su misma estructura ontológica (estructura elevada por la gracia) los lineamientos de un **camino determinado**. El obrar moral del hombre no es un proyecto que se improvisa a medida que se despliega su obrar. Por el contrario: su misma naturaleza, con sus más íntimas tendencias, ya le explicitan no sólo lo que es sino lo que debe ser, es decir aquello a lo que debe tender y el modo como debe tender. Por Revelación lo conocemos de manera inmediata: es la imitación de Dios.

Por eso, ese *oportet...viam cognoscere* se complementa con otras afirmaciones del mismo Doctor: “el **camino es Cristo**... pues por Él tenemos acceso al Padre”<sup>1514</sup>, ya que Cristo “en sí mismo mostró el camino de la verdad por el que, resucitando, podemos llegar a la bienaventuranza de la vida inmortal”<sup>1515</sup>.

El hecho de que Santo Tomás tuviese esta verdad tan presente pero que no la desarrollase largamente en sus obras sistemáticas (es más, el hecho de que solo hiciese de ella breves alusiones<sup>1516</sup>) ha ocasionado la dificultad de encontrarle un lugar propio en su moral<sup>1517</sup>. De todos modos hay alusiones muy interesantes en sus comentarios bíblicos<sup>1518</sup>, el más importante de los cuales es la exégesis de 1 Cor 11,1 donde explica las palabras del Apóstol: *imitatores mei estote, sicut ego Christi*. Se nota en el texto una influencia evidente del Pseudo Dionisio: en el orden de las cosas, los seres inferiores imitan, en cuanto pueden, a aquellos que son superiores en jerarquía. El ejemplar primordial de la creación de los seres no es otro que el Hijo de Dios. Es por tanto a Él que todas las cosas imitan, como imagen verdadera y perfecta del Padre. De modo especial, el Verbo es el ejemplar de los dones de la gracia en la creatura espiritual. Sin embargo, este ejemplar está demasiado lejos de nosotros. “Por eso, el hijo de Dios ha querido hacerse hombre afín de presentar a los hombres un **modelo de vida humana**”: *Et ideo homo fieri voluit, ut hominibus humanum exemplar praeberet*<sup>1519</sup>. Se da así una cadena de ejemplarismos: el Ejemplar eterno es imitado, ante todo, por los espíritus más elevados de la jerarquía y luego por los otros seres. Del mismo modo, el ejemplar viviente que es Cristo será ante todo propuesto a la imitación de los prelados que serán, a su vez, verdaderos modelos de vida:

---

<sup>1512</sup> En realidad se encuentra ya enunciado en el prólogo general a la *Prima Secundae* al afirmar la distinción entre la parte precedente y la que en ese momento inicia sobre la base del “Ejemplar-imagen”.

<sup>1513</sup> Cf. Pieper, J., *Acerca del concepto de “status viatoris”*, en: *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1980, pp. 369-375.

<sup>1514</sup> *In Io.*, XIV, L. III, n° 1868.

<sup>1515</sup> III, prologus.

<sup>1516</sup> Cf. por ejemplo: IV Sent. d. 4, exp. textus; II-II, 124, 5, 1m; 186, 5 sed contra.

<sup>1517</sup> Cf. por ejemplo, los trabajos de Gillon, L., *L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas*, en: *Angelicum* 36 (1959), pp. 263-286; *Cristo e la teologia morale*, Ed. Mame, Roma, 1961.

<sup>1518</sup> Cf. *Ad Eph.*, cap. 5, lect. 1; *Ad I Cor.*, cap. 5, lect. 1; *Ad I Cor.* cap. 11, lect. 1.

<sup>1519</sup> *Ad I Cor.*, n° 583.

“En el orden natural de las cosas, los seres inferiores **imitan** cuanto pueden a los seres superiores... El principio primordial de toda la creación (*processionis*) de los seres es el Hijo de Dios, según aquello de Juan 1,3: *todo ha sido hecho por Él*. Y Él es el **ejemplar primordial que todas las cosas imitan** como verdadera y perfecta imagen del Padre. Por lo cual se dice en Col 1,15: *Es imagen de Dios invisible, primogénito de toda creatura, porque en Él fueron creadas todas las cosas*. Sin embargo, en cierto modo, es especialmente ejemplar de las gracias espirituales por las que son embellecidas las creaturas espirituales, según aquello que en el Salmo 109,3 se dice respecto del hijo: *Entre esplendores sagrados, desde el seno, antes de la aurora te engendré*; es decir, porque fue engendrado antes de toda creatura que luce por la gracia poseyendo en sí, ejemplarmente, los esplendores de todos los santos. Sin embargo, este ejemplar de Dios estaba primero demasiado alejado de nosotros, según lo que se lee en Eccl 2,12: *¿qué es el hombre para que pueda seguir al rey su hacedor?* Y por tanto **quiso hacerse hombre para presentar a los hombres un ejemplar humano** (*homo fieri voluit, ut hominibus humanum exemplar praeberet*)... Y así como el ejemplar de su divinidad es imitado primero por los ángeles, y luego por las demás creaturas, como dice Dionisio en el capítulo X de su *Angelicae Hierarchiae*, así el ejemplar de su humanidad es propuesto principalmente para ser imitado por los prelados de la Iglesia en cuanto superiores. Por eso el mismo Señor dice a sus Apóstoles en Jn 13,15: *Os he dado ejemplo para que según lo que yo he hecho, así obreis vosotros*. Luego, tales prelados conformados al ejemplo de Cristo son propuestos como ejemplar de vida a sus súbditos...”<sup>1520</sup>.

Entramos de este modo en contacto con el concepto de imitación, que tiene en el pensamiento tomista un importante lugar. Esta imitación puede, para mayor precisión y claridad, distinguirse en imitación **estática y dinámica**, según que se coloque en el orden del ser (como la arquitectura de un edificio puede imitar la de otro) o en el de la operación (como un niño imita a sus padres). Según esta imitación que hemos designado **estática** se afirma que todas las cosas son **imitaciones** de las ideas divinas (*nihil esse potest quod non procedat a divina sapientia per quamdam imitationem*<sup>1521</sup>). En este sentido se relaciona con la idea de la participación: allí donde hay participación hay imitación (aunque no al revés: no todo lo que imita participa de lo imitado)<sup>1522</sup>.

Al lado de esta imitación estática se coloca una imitación **dinámica** u operativa: una cosa es *ser imitación de* y otra *obrar a imitación de*. Todos los seres son imitaciones de las ideas divinas, mientras que el obrar a imitación de Dios solo puede competir a la creatura libre. Es en este sentido dinámico que el concepto de imitación y de Ejemplar tiene lugar en el prólogo que abre la *Prima Secundae* que estudia no ya a Dios como Ejemplar sino “a su imagen, es decir, al hombre, en cuanto es principio de sus actos que tiene libre albedrío y señorío sobre sus obras”.

El concepto de imitación es una noción que exige un concepto correlativo: no tiene significado sino al lado de la idea de modelo. Se imita algo; y santo Tomás incluso añadirá: se imita algo (un modelo) en algo (es decir, tal vez no en todos sus rasgos sino en alguno de ellos). Se podrían aquí introducir los aportes de la filosofía de Max Scheler (depurados de los soportes filosóficos concomitantes que contradicen el pensamiento realista) particularmente en sus penetrantes estudios en torno al concepto del Modelo<sup>1523</sup>: el modelo se distingue particularmente del “jefe”. Éste último actúa por vía de autoridad, exigiendo el seguimiento o la obediencia; el modelo, por el contrario, implica una idea de valor: obra por vía de ejemplo, por la fuerza de su atractivo personal. Los que le siguen reaccionan a su influencia precisamente a través de una actitud propia, que es la imitación (*Nachfolge*). Este valor

<sup>1520</sup> *In I Cor*, cap. XI, lec. 1, n° 583.

<sup>1521</sup> I, 9, 1 ad 2.

<sup>1522</sup> Cf. 1 Sent d. 48, 1, 1.

<sup>1523</sup> Cf. Max Scheler, *Le saint, le génie, le héros*, Lyon-Paris, 1958; K. Wojtyla, *Max Scheler y la Ética Cristiana*, B.A.C., Madrid, 1980.

percibido en el modelo es lo que ejerce una *causalidad de atracción* y en cuanto tal atrae con fuerza de fin: el imitante se mueve en orden a conquistarlo<sup>1524</sup>.

El Aquinate estaba convencido de la necesidad del **ejemplarismo moral**: “a la virtud somos atraídos tanto por las palabras como por los **ejemplos**”<sup>1525</sup>. No tendríamos que olvidar que ya en el prólogo a este estudio hemos definido como el fin concreto de la moral la formación del hombre virtuoso, ya que “son las virtudes las que disponen al hombre a la bienaventuranza mientras que los vicios se la impiden”<sup>1526</sup>; al fin venimos a afirmar que el medio **normal** o uno de los más adecuados con el que el hombre se forma en la escuela de la virtud es la imitación del modelo virtuoso. Sin embargo, todo modelo humano es débil para hacernos tender al Ideal que se plantea a nuestra naturaleza. De aquí propone el Aquinate una serie de argumentos que señalan la conveniencia de la Encarnación: “fue necesario... recibir de Dios humanado (a Deo humanato) la doctrina y los ejemplos de virtud”<sup>1527</sup>. Por lo tanto, en la Encarnación del Verbo en su función revelante se establece esta doble finalidad: doctrinal en cuanto a la revelación de la fe, y moral en cuanto a la revelación del obrar.

De este modo, el *oportet... viam cognoscere* adquiere el sentido de conocer el Modelo ético sobrenatural, que es el ejemplar que imita el auténtico dinamismo ético cristiano. Éste no puede ser otro, como hemos dicho, que Jesucristo, quien se define precisamente como **vía, camino**: Yo soy el camino, *Ego sum via* (Jn 14,6). Esta afirmación en los labios del Señor tiene, no solo el sentido de la mediación entre Dios Padre y los hombres (que es su acepción más propia), sino también el significado moral al que hemos aludido: su humanidad es medio de unión con Dios y ejemplar imitable.

Ahora bien, afirmaba Santo Tomás en la Suma Contra Gentiles<sup>1528</sup> que la fuerza atractiva del ejemplo de alguien está en relación con la opinión que tenemos de su bondad. El problema que presentan todos los modelos humanos es que de ninguno podemos tener **opinión infalible** de su bondad, ni aun de los santos, que presentan algún defecto humano. Esta opinión infalible la exige aparentemente Santo Tomás porque el modelo del obrar ético debe ser universal, es decir, presentar ejemplo de todas las virtudes y para todas las condiciones de hombres que han de mirar hacia Él. Pero la inserción por parte del Angélico de este acto cognoscitivo formando parte del movimiento de la imitación (no se puede imitar si no se conoce el modelo y además si no se ha formado del modelo esta *opinio* que es precisamente un juicio de valor que presenta al modelo como modelo, es decir como imitable en algo) nos inserta en el último aspecto de esta ética cristiana concreta: el *scire Christum*. San Agustín, comentando las palabras citadas de Jn 14,6 afirma de los apóstoles: *sciebant viam, quia sciebant ipsum qui est viam*, conocían el camino porque conocían a Él que es el camino<sup>1529</sup>. *Scire ipsum, scire Christum*, no es un conocimiento puramente especulativo, teórico, ni se refiere al juicio valorativo que un ético sin fe puede aportar sobre nuestro Modelo. Es aquí el conocimiento espiritual penetrante, que “toca” y que se “identifica”. Conocimiento acompañado y perfeccionado por el don de sabiduría a través del cual el Angélico ha afirmado que se llega al auténtico conocimiento espiritual.

Se puede hablar, por lo tanto, correctamente de una ética tomista de la imitación de Cristo a condición de delimitar con precisión sus campos. Fritz Tillmann utilizó el concepto de imitación de Cristo para estructurar la moral<sup>1530</sup>, pero su tentativo no representa un logro, precisamente porque la oportunidad de introducir este ejemplarismo no es en el momento de analizar el dinamismo del obrar ético cristiano sino en el momento de construir la personalidad moral del cristiano. Es en este horizonte donde surge con nitidez la figura de Dios Encarnado que nos repite, como dijo a sus discípulos, y como

---

<sup>1524</sup> Scheler, por reacción a la ética kantiana, opone dialéctica y excluyentemente esta atracción afectiva o por vía de amor a cualquier eticidad imperativa, descartando como necesariamente malo todo lo que sea *deber, obligación y sanción*; “a tal extremo, que se prefiere la no realización de un valor a su realización por vía de imposición o de cumplimiento de una norma” (Caponnetto, *Ética y arquetipidad en Max Scheler*, Rev. Gladius 9 (1987), pp. 130-131).

<sup>1525</sup> S.C.G., IV, 54, 6º.

<sup>1526</sup> S.C.G. IV, 54, ítem.

<sup>1527</sup> S.C.G., IV, 54, similiter.

<sup>1528</sup> Cf. S.C.G., IV, 54, similiter.

<sup>1529</sup> PL 35, 1816 (Comentario al Evangelio de San Juan).

<sup>1530</sup> Cf. Tillmann, Fritz, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf, 1950.



Francisco de Asís, Domingo de Guzmán, Tomás y los santos de todos los tiempos han sentido resonar en sus corazones: *Discite a me* (Mt 11,29), “aprended de mí”. Ésta es, en definitiva, la moral del Evangelio. También el Magisterio se hace eco de esta gran verdad al decir: **“Seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana”**<sup>1531</sup>.

---

<sup>1531</sup> Juan Pablo II, VS, 19.

# INDICE GENERAL DETALLADO

---

## INDICE PRÓLOGO

### CAPÍTULO 1. CONCEPTOS INTRODUCTORIOS A LA TEOLOGÍA MORAL

- I. EL PROBLEMA MORAL
- II. DEFINICIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL
- III. RELACIÓN CON LAS CIENCIAS AFINES
  - 1. Relación con la teología dogmática
  - 2. Relación con la espiritualidad
  - 3. Relación con la ética o filosofía moral
- IV. LAS FUENTES DE LA MORAL
  - 1. Fuentes principales
  - 2. Fuentes subsidiarias
- V. MAGISTERIO DE LA IGLESIA Y EL DISENSO
  - 1. Existencia de un Magisterio *in moribus*
  - 2. El disentimiento de los teólogos
  - 3. La respuesta del Magisterio: la función del teólogo
- VI. DIVISIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL
- VII. LA MORAL DEL NUEVO TESTAMENTO
  - 1. El obrar de una nueva creatura
  - 2. La acción del Espíritu Santo
  - 3. Imitación de Dios y de Cristo
  - 4. Cruz, sacrificio y renuncia
- VIII. HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MORAL
  - 1. Época patrística
  - 2. El letargo de los siglos VI-X
  - 3. La Alta Edad Media
  - 4. El período de la decadencia
  - 5. La teología moral en el siglo XVI
  - 6. Los sistemas de moral y San Alfonso
  - 7. Los siglos del renacimiento moral
  - 8. La segunda mitad del siglo XX
- IX. LA TEOLOGÍA MORAL INSPIRADA EN SANTO TOMAS DE AQUINO
  - 1. Ubicación de la Teología Moral en la *Suma Teológica*.
  - 2. Estructuración interna de la Moral Tomista
    - 1) Las fuentes
    - 2) La sistematización
    - 3) ¿Ética filosófica o moral cristiana?
    - 4) Las características

### CAPÍTULO 2. LA BIENAVENTURANZA Y EL FIN ULTIMO DEL HOMBRE

- I. INTRODUCCIÓN: LA FELICIDAD EN LA TEOLOGÍA MORAL
  - 1. La perspectiva tradicional
  - 2. La crisis de esta visión: nuevos puntos de partida
  - 3. El retorno a la tradición
- II. PRINCIPIO DE FINALIDAD DE FIN ÚLTIMO
  - 1. Bien, fin, felicidad
  - 2. El principio de finalidad y el obrar humano
    - 1) El obrar humano y el fin

- 2) Lo propio del obrar humano en el obrar por el fin
- 3) El efecto del fin sobre el obrar humano: la especificación
- 3. Teoría del fin último
  - 1) Existencia del fin último
  - 2) Unidad del fin último
  - 3) Absolutismo del fin último
  - 4) Universalidad del fin último
- III. LA BIENAVENTURANZA OBJETIVA
  - 1. La concepción de la felicidad y las disposiciones subjetivas
  - 2. Las condiciones necesarias de la bienaventuranza objetiva
  - 3. Análisis de los bienes en los que los hombres ponen la felicidad
    - 1) Las riquezas
    - 2) El honor y la gloria
    - 3) El poder
    - 4) Los bienes corporales
    - 5) Los placeres
    - 6) Los bienes del alma
    - 7) La totalidad de los bienes creados
- IV. LA BIENAVENTURANZA FORMAL
  - 1. Consiste en un acto de conocimiento y amor de Dios
    - 1) Es algo creado, del hombre
    - 2) Es una operación del hombre
    - 3) No puede consistir en una acción sensible
    - 4) Un acto de las potencias espirituales del hombre
  - 2. Se trata de un acto de conocimiento y amor sobrenatural
    - 1) Doctrina bíblica
    - 2) Doctrina patrística
    - 3) Magisterio
  - 3. La esencia metafísica y la esencia física
    - 1) Esencia metafísica
    - 2) Esencia física y cualidades de la bienaventuranza
- V. OBTENCIÓN DE LA BIENAVENTURANZA
  - 1. La capacidad de la bienaventuranza
  - 2. Los grados de la beatitud
  - 3. La bienaventuranza en esta vida
  - 4. Papel de nuestras obras

### **CAPÍTULO 3. LOS ACTOS HUMANOS**

#### **I. NATURALEZA PSICOLÓGICA DEL ACTO HUMANO**

- 1. El acto humano voluntario
  - 1) La voluntad en el acto humano
  - 2) El conocimiento en el acto humano
  - 3) El proceso del acto voluntario
  - 4) Los elementos que dan la integridad al acto humano
  - 5) Las circunstancias del acto humano
- 2. La libertad creada del acto humano
  - 1) Libertad y libre albedrío
  - 2) Posiciones respecto de la libertad
  - 3) Existencia de la libertad
  - 4) Sujeto del libre albedrío
  - 5) División de la libertad
  - 6) Interacción entre inteligencia y voluntad en el acto libre
  - 7) El objeto de la elección: *ea quae sunt ad finem*
  - 8) La libertad de elegir entre el bien y el mal

3. Los impedimentos del acto humano voluntario
    - 1) Impedimentos próximos
      - a) La violencia
      - b) La ignorancia
      - c) Las pasiones desordenadas
      - d) El miedo
      - e) Los hábitos
    - 2) Impedimentos remotos
      - a) Factores predispositivos
      - b) Impedimentos psicológicos
- II. NATURALEZA MORAL DEL ACTO HUMANO**
1. El orden moral y la moralidad
    - 1) La moralidad
    - 2) El orden moral objetivo y universal
    - 3) El fundamento de la moralidad
    - 4) El criterio o norma de la moralidad
  2. Las fuentes de la moralidad
    - 1) El objeto moral del acto
    - 2) El fin del acto moral
    - 3) Conjugación entre objeto y fin
    - 4) Las circunstancias del acto moral
    - 5) La oposición a la doctrina tradicional
      - a) El consecuencialismo, proporcionalismo y teleologismo
      - b) Refutación: la existencia de actos intrínsecamente malos
  3. Extensión de la moralidad
    - 1) La ejecución externa
    - 2) Las consecuencias del acto

## **CAPÍTULO 4. LAS PASIONES DEL HOMBRE**

### **I. LAS PASIONES EN GENERAL**

1. Nociones generales
2. Aspecto psicológico de la pasión
  - 1) Análisis descriptivo
  - 2) División de las pasiones
  - 3) Surgimiento de la pasión
3. La moralidad de las pasiones
  - 1) Influencia de la pasión sobre la inteligencia y la voluntad
  - 2) Influencia de la voluntad sobre las pasiones
    - a) La voluntad ante la génesis de la pasión
    - b) La voluntad y la duración de la pasión
4. La educación de las pasiones

### **II. LAS PASIONES EN PARTICULAR**

1. La pasión del amor
  - 1) Noción del amor
  - 2) La causa del amor
  - 3) Los efectos del amor
2. La pasión del odio
3. La pasión del deseo o concupiscencia
4. La pasión del placer o delectación
  - 1) Naturaleza
  - 2) Causa de la delectación
  - 3) Efectos de la delectación
  - 4) Moralidad de las delectaciones
5. La pasión del dolor y de la tristeza

- 1) Naturaleza del dolor y la tristeza
- 2) Causa de la tristeza y del dolor
- 3) Efectos de la tristeza
- 4) Remedios contra la tristeza y el dolor
- 5) Moralidad de la tristeza
6. Las pasiones de la esperanza y la desesperación
  - 1) Naturaleza
  - 2) Causa de la esperanza
  - 3) Los sujetos de la esperanza
7. La pasión del temor
  - 1) Naturaleza
  - 2) El objeto del temor
  - 3) La causa del temor
  - 4) Los efectos del temor
8. La pasión de la audacia
9. La pasión de la ira
  - 1) Naturaleza
  - 2) Causa de la ira
  - 3) Efectos de la ira

## **CAPÍTULO 5. LOS HABITOS Y LAS VIRTUDES**

### **I. NATURALEZA PSICOLÓGICA DE LOS HÁBITOS**

1. Esencia del hábito
  - 1) Definición y naturaleza
    - a) Delimitación del término
    - b) El hábito como perfección
    - c) Los hábitos y las disposiciones
  - 2) División de los hábitos
  - 3) Necesidad y posibilidad de los hábitos
2. Sujeto de los hábitos
  - 1) El cuerpo
  - 2) El alma
  - 3) Las potencias de la parte sensitiva
  - 4) La inteligencia
  - 5) La voluntad
3. La causa de los hábitos
  - 1) Origen
  - 2) Aumento
  - 3) Disminución y pérdida

### **II. ENTIDAD MORAL DE LOS HÁBITOS**

1. Esencia de la virtud
2. Sujeto de la virtud
3. Distinción de las virtudes
  - 1) Las virtudes intelectuales
  - 2) Las virtudes morales
  - 3) Relación entre las virtudes morales e intelectuales
  - 4) Rol perfectivo de la virtud moral en el acto humano
    - a) Recta apreciación del fin
    - b) Aspecto electivo de las virtudes morales
    - c) Aspecto ejecutivo de la virtud moral
4. Propiedades de las virtudes
  - 1) El medio de las virtudes
  - 2) La conexión de las virtudes
  - 3) La igualdad de las virtudes

### III. LOS HÁBITOS EN SU ENTIDAD SOBRENATURAL

1. Necesidad y existencia de los hábitos sobrenaturales
2. Esencia
3. Causa de los hábitos infusos
4. Las propiedades de los hábitos infusos
  - 1) El medio
  - 2) La conexión
5. Distinción de los hábitos infusos
  - 1) Las virtudes teologales
  - 2) Las virtudes morales
  - 3) Los dones del Espíritu Santo, las bienaventuranzas y los frutos
    - a) Los dones
    - b) Las Bienaventuranzas
    - c) Los frutos del Espíritu Santo

## CAPÍTULO 6. EL PECADO

### I. EL PECADO EN LAS FUENTES BÍBLICAS

1. El pecado en el Antiguo Testamento
2. El pecado en el Nuevo Testamento
  - 1) El pecado como deuda
  - 2) El pecado como fruto del corazón
  - 3) El pecado como traición al amor divino
  - 4) El pecado como fascinación de las cosas
3. El pecado en San Pablo

### II. EL PECADO EN LA TRADICIÓN Y EL MAGISTERIO

1. Los Padres Apostólicos
2. Los Padres Apologistas
3. San Agustín de Hipona
  - 1) La definición del pecado
  - 2) La causa del pecado
4. Doctrina del Magisterio
  - 1) Naturaleza
  - 2) División
  - 3) El perdón

### III. CONSIDERACIÓN TEOLÓGICA

1. Naturaleza del pecado
  - 1) Definición y estructura del pecado
    - a) El pecado como inclinación a las creaturas
    - b) El pecado en cuanto aversión a Dios
  - 2) El pecado y la naturaleza
  - 3) El pecado de omisión
  - 4) El concepto moderno del pecado: la opción fundamental
2. División y distinción de los pecados
  - 1) Distinción específica
    - a) El principio especificativo fundamental
    - b) Criterios especificativos secundarios
  - 2) División genérica
    - a) Doctrinas opuestas
    - b) La enseñanza de la Iglesia
    - c) El pecado mortal: noción y condiciones
    - d) El pecado venial
  - 3) La distinción numérica de los pecados
3. Comparación y gravedad
4. El sujeto del pecado

- 1) La voluntad
- 2) La razón
- 3) La sensualidad
- 4) Los pecados sociales y las estructuras de pecado
5. Las causas del pecado
  - 1) Causas internas del pecado
    - a) La ignorancia
    - b) Las pasiones
    - c) La malicia
  - 2) Las causas externas del pecado
    - a) Dios y el pecado
    - b) El diablo como causa del pecado
    - c) El hombre como causa del pecado
      - a. El pecado original
      - b. El escándalo
  - 3) El pecado como causa del pecado
    - a) Influencia general de un pecado sobre otro
    - b) Los pecados capitales
  - 4) La cooperación al pecado ajeno
    - a) Noción
    - b) División
    - c) Principios morales
6. Los efectos del pecado
  - 1) La corrupción del bien natural
  - 2) El castigo penal

## **CAPÍTULO 7. LA LEY**

### **I. INTRODUCCIÓN**

1. Problemática actual
2. Elementos históricos

### **II. LA LEY EN GENERAL**

1. Esencia de la ley
  - 1) Sujeto y objeto (causa material) de la ley
  - 2) Finalidad de la ley
  - 3) La causa formal
  - 4) Autor de la ley (causa eficiente)
2. División de la ley
3. Efectos de las leyes
  - 1) La obligación, efecto esencial de la ley
  - 2) Causas excusantes de la obligación
  - 3) El cese de la ley

### **III. LA LEY ETERNA**

1. Noción y fundamento
2. Las participaciones de la ley eterna
3. Cognoscibilidad de la ley eterna

### **IV. LA LEY NATURAL**

1. Existencia y noción
2. Contenido: los preceptos de la ley natural
  - 1) El precepto fundamental
  - 2) Los primeros preceptos o conclusiones inmediatas
  - 3) Los preceptos segundos o conclusiones remotas de la ley natural
3. Propiedades de la ley natural
  - 1) Universalidad
  - 2) Inmutabilidad

- 3) Inexcusabilidad e indispensabilidad
- V. LA LEY DIVINA POSITIVA ANTIGUA
  - 1. La Ley Antigua en general
    - 1) Esencia de la Ley Antigua
    - 2) Finalidad de la Ley Antigua
      - a) Finalidad inmediata
      - b) Finalidad providencial
  - 2. Contenido: los preceptos de la Ley Antigua
    - 1) Los preceptos morales
    - 2) Los preceptos ceremoniales
    - 3) Los preceptos judiciales
  - 3. Cese de la ley antigua
- VI. LA LEY NUEVA
  - 1. La Ley Nueva en sí misma
    - 1) El elemento principal: la gracia del Espíritu Santo
      - a) Finalidad
      - b) Formalidad
      - c) Autor
      - d) Sujeto psíquico
    - 2) Los elementos secundarios
    - 3) Las características de la Ley Nueva
  - 2. La Ley Nueva en comparación con la Antigua
  - 3. El contenido de la Ley Nueva
    - 1) Los actos interiores
    - 2) Los actos exteriores
    - 3) Los consejos evangélicos
- VII. LAS LEYES HUMANAS
  - 1. Necesidad
  - 2. Origen
  - 3. División de las leyes humanas
    - 1) La ley civil
    - 2) La ley eclesiástica
  - 4. Cualidades o propiedades de la ley
    - 1) Honesta
    - 2) Justa
    - 3) Necesaria o útil
  - 5. Objeto o materia de la ley
  - 6. Sujeto de la ley humana
  - 7. Obligatoriedad de la ley
    - 1) Principio general
    - 2) Justicia de la ley humana
    - 3) La ley injusta
    - 4) La epiqueya

## **CAPÍTULO 8. EL CONOCIMIENTO MORAL: LA SINDÉRESIS Y LA CONCIENCIA**

- I. EN LA REVELACIÓN Y EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO
  - 1. El conocimiento moral en la Revelación
    - 1) En el Antiguo Testamento
    - 2) El Nuevo Testamento
  - 2. El mundo grecorromano
  - 3. Los Padres de la Iglesia
  - 4. La sistematización escolástica
  - 5. La escolástica decadente y la modernidad
    - 1) En el plano teológico y religioso



2) En el plano profano

## II. LA CONCIENCIA HABITUAL O SINDÉRESIS

1. Naturaleza de la sindéresis
2. Función de la sindéresis
3. La sindéresis y el error
4. La permanencia de la sindéresis

## III. LA CONCIENCIA PROPIAMENTE DICHA

1. La conciencia en general
  - 1) Concepciones erróneas
  - 2) Etimología del término
  - 3) La conciencia psicológica y la conciencia moral
  - 4) Naturaleza de la conciencia moral
  - 5) El juicio de conciencia y el juicio moral
  - 6) División de la conciencia
2. La conciencia y la verdad
  - 1) La conciencia creadora de la verdad moral
  - 2) La conciencia dependiente de la verdad moral
3. La conciencia errónea
  - 1) La posibilidad del error de conciencia
  - 2) la dimensión moral del error de conciencia
4. La obligación de seguir la conciencia errónea
  - 1) La obligación de seguir la conciencia recta
  - 2) La obligación de seguir la conciencia errónea
5. Los grados de firmeza subjetiva de la conciencia
  - 1) Conciencia cierta
  - 2) Conciencia dudosa y probable
  - 3) La conciencia perpleja
6. Algunos estados particulares de conciencia
  - 1) La conciencia escrupulosa
  - 2) Conciencia delicada, laxa, cauterizada y farisaica
7. La educación de la conciencia
  - 1) La interioridad con la Voluntad divina
  - 2) La formación en el conocimiento moral y el amor a la verdad
  - 3) La práctica de la virtud

## CAPÍTULO 9. LA GRACIA CRISTIANA

### I. LA GRACIA EN SUS FUENTES

1. La Sagrada Escritura
  - 1) Antiguo Testamento
  - 2) Nuevo Testamento
2. Los Santos Padres
  - 1) Los Padres Griegos
  - 2) San Agustín de Hipona
3. El magisterio
  - 1) El Concilio de Cartago
  - 2) El Concilio de Orange
  - 3) El Concilio de Trento
  - 4) Documentos posteriores
  - 5) El Catecismo de la Iglesia Católica

### II. ERRORES EN TORNO A LA GRACIA

1. El pelagianismo
2. El semipelagianismo
3. Lutero

4. Miguel du Bay
5. Jansenio, Quesnel y el Sínodo Pistoriense
6. Henri de Lubac
7. Karl Rahner

### III. LA GRACIA EN LA ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN

1. La gracia y la inhabitación trinitaria
2. La gracia del cristiano y la gracia de Cristo

### IV. NECESIDAD DE LA GRACIA

1. Necesidad para el conocimiento de la verdad
  - 1) Necesidad de la gracia sanante
  - 2) Necesidad de la gracia elevante
2. La necesidad para el cumplimiento del bien moral
  - 1) Necesidad de la gracia sanante
  - 2) Necesidad de la gracia elevante
3. La necesidad de la gracia para la conversión y el comienzo de la fe
4. La necesidad de la gracia para evitar el pecado
  - 1) El pecador y los nuevos pecados
  - 2) El justificado y los futuros pecados
    - a) El justificado y la perseverancia imperfecta en el bien
    - b) La perseverancia perfecta

### V. NATURALEZA DE LA GRACIA

1. La gracia divina habitual
  - 1) La gracia es algo real y creado en el alma
    - a) Enseñanza de la Sagrada Escritura y el Magisterio
    - b) Doctrina de Santo Tomás
  - 2) La gracia es una forma creada, participación de la naturaleza divina
    - a) Es un principio formal
    - b) Es una forma creada accidental al modo de una cualidad
    - c) Es distinta de las virtudes infusas
    - d) Es una semejanza participada de la naturaleza divina
2. La gracia divina actual
  - 1) Es algo sobrenatural distinto de la gracia habitual
  - 2) Aspecto creado de la gracia actual
  - 3) Sus funciones

### VI. DIVISIÓN DE LA GRACIA

1. Gracia santificante y carismas
2. La Gracia operante y la gracia cooperante
3. Gracia preveniente y subsiguiente
4. Gracia excitante y gracia adyuvante
5. Gracia suficiente y gracia eficaz

### VII. LA CAUSA Y CUALIDADES DE LA GRACIA

1. Causas de la gracia
  - 1) Causa eficiente de la gracia
  - 2) Causa instrumental de la gracia
  - 3) Causa dispositiva de la gracia
2. Cualidades de la gracia
  - 1) Perfección de la gracia
  - 2) Cognoscibilidad de la gracia santificante

### VIII. LOS EFECTOS DE LA GRACIA

1. La justificación
  - 1) Justificación y remisión de los pecados
  - 2) Justificación e infusión de la gracia
  - 3) Los actos del hombre en la justificación
    - a) Necesidad de la cooperación del hombre
    - b) Los actos humanos en la justificación

2. El mérito

- 1) Posibilidad y existencia
- 2) Objeto del mérito

**CONCLUSION GENERAL: *DE SEQUELA CHRISTI***

**INDICE GENERAL DETALLADO**