

DIOS Y EL OBRAR HUMANO



FACULTAD DE TEOLOGIA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

ENRIQUE COLOM COSTA

DIOS Y EL OBRAR HUMANO

© Copyright 1976. Enrique Colom Costa.
Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. Barañain-Pamplona (España)

ISBN 84-313-0248-8

Depósito legal BI 3.398-1976.

Nihil obstat: José Goñi Gaztambide.

Imprimatur: Pedro-M.^a Zabalza, Pro-Vicario General.
Pamplona 23-8-76.

Printed in Spain — Impreso en España.

Impreso en Gráficas Sigma, Particular de Costa, 12-4.^a planta. Bilbao 1976.

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
PAMPLONA, 1976

INDICE

	<u>PÁGINA</u>
INTRODUCCION	11
I. LA SITUACION DE CRIATURA	13
II. EL RETORNO AL CREADOR	21
III. EL BIEN DE LA CRIATURA	24
IV. EL MODO EN QUE LAS CRIATURAS CAUSAN EL BIEN	27
1. Comunicación de la bondad	27
2. Fundamento de la causalidad creatural	29

CAPÍTULO I

LA BONDAD MORAL	33
I. LA LIBERTAD DEL HOMBRE	35
1. La libertad como amor originario	36
2. Incorporación activa al plan de Dios	38
II. EL CRECIMIENTO EN LA BONDAD Y LA VIRTUD ...	42
1. Las facultades del alma	42
2. Importancia de las virtudes en la vida moral	44
3. Aptitud natural para la virtud	46
III. EL BONUM ORDINIS EN LA CRIATURA ESPIRITUAL ...	48
1. El orden de las criaturas desciende del Creador	48
2. El bonum ordinis y la libertad	50
3. La habilitas ad bonum moris	53
IV. LA LIBERTAD Y LA HABILITAS	55

	<u>PÁGINA</u>
V. EL MAL MORAL COMO DESORDEN	58
1. Origen del mal moral	59
2. El diverso modo en que el bien y el mal están en el sujeto	63
VI. LA LIBRE REALIZACION DEL BIEN Y EL CRECIMIENTO DE LA HABILITAS	65

CAPÍTULO II

EL MISTERIO DE LA DIVINIZACION DEL HOMBRE	69
I. EL SUPREMO AMOR DE DIOS A SUS CRIATURAS	71
1. El fin sobrenatural	71
2. La filiación divina, fundamento de la vida sobrenatural	73
3. Inhabitación de la Santísima Trinidad	75
II. LA GRACIA SANTIFICANTE	77
1. El don sobrenatural de la gracia	77
2. Gracia y naturaleza	79
III. LA POTENCIA OBEDIENCIAL	81
1. Aptitud para la elevación	82
2. Relación entre lo natural y lo sobrenatural	84
3. Ilimitado crecimiento en la vida de la gracia	87

CAPÍTULO III

LA MORALIDAD SOBRENATURAL	89
I. EL BONUM ORDINIS Y LA ELEVACION	91
1. El campo de la moralidad sobrenatural	91
2. La elevación y la habilitas ad gratiam	92
3. El obrar moral y la habilitas ad gratiam	95
II. NECESIDAD DEL AUXILIO DIVINO	97
1. Prioridad de la iniciativa divina	97
2. El auxilio divino y la habilitas	99
3. La gracia actual	101

	<u>PÁGINA</u>
III. LA HABILITAS Y LA PRAEPARATIO AD GRATIAM	103
1. El hombre puede y debe prepararse para recibir la gracia	103
2. Alcance y contenido de la praeparatio ad gratiam	105
3. Praeparatio perfecta e imperfecta	108
IV. LA LIBERTAD DE LOS HIJOS DE DIOS	110
1. Libertad y gracia	110
2. La fuerza de la libertad con la gracia	113
3. Docilidad a la gracia	116

CAPÍTULO IV

EL OBRAR MORAL DESPUES DEL PECADO	119
I. JUSTICIA EN QUE FUE CONSTITUIDO EL PRIMER HOMBRE	121
1. Justicia original y justicia gratuita	121
2. Trasmisión y pérdida de la justicia original	122
II. VULNERACION DE LA NATURALEZA POR EL PECADO ORIGINAL	125
1. El desorden del pecado	125
2. El pecado original y la habilitas	127
III. LA DIFICULTAD PARA OBRAR EL BIEN	130
1. Lo formal y lo material en el pecado de origen	130
2. Su repercusión en las potencias del alma y en los apetitos sensitivos	131
3. Consecuencias morales	132
IV. UNIVERSALIDAD DEL PECADO ORIGINAL	133
1. El pecado de la naturaleza humana	133
2. Trasmisión de este pecado	134
V. EL PECADO ORIGINAL Y LA MORALIDAD HUMANA	137
1. Disminución de la habilitas por el pecado	137
2. El pecado original y la libertad	139
3. De la muerte, vida	140

CAPÍTULO V

LOS VULNERA NATURAE Y LA MORALIDAD	145
I. LA ENFERMEDAD DEL PECADO ORIGINAL	147
1. La raíz de todo pecado	147
2. Vehemencia de las pasiones	150
3. Los vulnera y la libertad	152
II. MALITIA	154
1. El vulnus de la voluntad	154
2. Pecado y malicia	155
3. Su gravedad	156
4. El hábito del pecado	158
III. IGNORANTIA	159
1. Consecuencias del pecado original en el entendimiento	159
2. Influencia en la actuación moral	162
3. Necesidad de la doctrina	164
IV. INFIRMITAS	167
1. La debilidad en los apetitos sensitivos	167
2. La fortaleza de los hijos de Dios	170
V. CONCUPISCENTIA	172
1. El vulnus del apetito concupiscible	172
2. Gravedad de la concupiscencia	174
3. Templanza cristiana	176
VI. PRIMI MOTUS SENSUALITATIS	177
1. Actos semideliberados de las pasiones	177
2. Pecado original y pecado venial	179

CAPÍTULO VI

EL OBRAR MORAL REORDENADO POR JESUCRISTO	183
I. EL DECRETO DIVINO DE REDENCION	185
II. LA SANACION DEL HOMBRE Y EL FOMES	188
1. Reordenación de la naturaleza por la gracia	188
2. Influencia de los vulnera en el hombre regenerado	190
3. Exigencia de la lucha ascética	193
III. LOS SACRAMENTOS Y LA COOPERACION CON LA GRACIA	194

INDICE DE CITAS

1. Sagrada Escritura	197
2. Santo Tomás	201

INTRODUCCION

I. LA SITUACION DE CRIATURA

Al contemplar la realidad tal como limpiamente se nos presenta, captamos un profundo contraste: admiramos la grandeza y el orden del universo, la belleza de un paisaje, la exactitud de una ley física o matemática; pero, a la vez, observamos que la bondad, la belleza y la exactitud de las cosas no agotan esas perfecciones y, por tanto, no las poseen por ellas mismas; en una palabra, vemos que son buenas pero no tienen toda la bondad, ni la que tienen la explican por sí mismas.

El hombre experimenta, además, un contraste íntimo más comprometedor; se averigua capaz de hacer el bien o el mal: «en el lenguaje ordinario, la conducta humana se califica de moral o inmoral, según se apruebe como buena o se rechace como mala. La noción de moralidad responde, por tanto, a un conocimiento y convicción espontáneos de la diferencia objetiva entre el bien y el mal, y de la posibilidad del hombre de elegir entre ambos»¹. Esta posibilidad de escoger el mal, muestra que la libertad del hombre no es autónoma, pues en ese caso nunca podría elegir algo —como el mal— que va en su propio detrimento: la libertad humana tampoco puede explicarse por sí misma.

De la contemplación de lo bueno que no es la Bondad, de lo cierto que no es la Verdad, de lo libre que no es la Libertad, el hombre se eleva a quien es Bondad, Verdad, Libertad, a quien es El que es, y que explica *por qué son* las cosas. «Dios es. Dios es el que es. Yo apenas soy: soy algo entre otras muchas cosas, y antes no era: mi ser vino de Dios, se recibió en la nada, y fui, y soy. De

(1) R. GARCÍA DE HARO, *Moral* en GER XVI, Madrid 1973, p. 269.

alguna manera esto lo saben todos los cristianos, por la fe; y lo saben todos los hombres por la fuerza espontánea de su razón natural»².

Desde la crisis religiosa del protestantismo —que comporta la subjetivización y la «humanización» de Dios— y la crisis filosófica de Descartes —con la duda metódica que pretende a la razón humana como centro, regla y medida de la verdad— las contrastantes posibilidades de la libertad humana han realizado un recorrido que no tiene semejante en la historia: negándose a la evidencia de sus propios límites, el hombre ha querido erigirse como centro absoluto; y así, cerrándose al Absoluto, el hombre vive una tremenda paradoja: «Hoy la ciencia, por vez primera en la historia de la humanidad, ha logrado sondear las fuerzas abisales del cosmos y se apresta a domarlas para violar el eterno silencio de los espacios infinitos. Y sin embargo, nunca como hoy, el hombre ha sentido la clara amenaza de la desaparición total de su cultura y de la misma destrucción del género humano: en efecto, el nivel que ha dado al hombre moderno el dominio de las fuerzas del universo, le ha acercado a la nada que puede desencadenarse en cualquier momento por una voluntad que ya no conoce el fundamento y el vínculo de la verdad»³.

No es temerario, si queremos volver a una visión serena del mundo, y averiguar —sin renegar de nuestros reales límites— cuál es la grandeza de cada hombre, recordar una vez más que somos criaturas, y que no podemos más que tender a Dios: «Mientras no conoce y ama a Dios, el hombre no recalca en su fin propio: hasta tanto no trascendemos el orden creado, viendo las cosas en su relación a Dios, no arribamos a un conocimiento adecuado a nuestra naturaleza; y mientras no amamos a Dios sobre todas las cosas —y a éstas refiriéndolas al amor de Dios como su fin— no gozamos de un amor proporcionado a lo que somos»⁴. Precisamente, cuando la criatura quiere erigirse en independiente aparece esa contracción sobre sí misma que le acerca a la nada, y que tiene una clara explicación: la gran paradoja de la criatura que pretende abandonar al Creador y se proclama autosuficiente; es, al pie de la letra, lo que dice el Salmo: «si Tú —a causa de los pecados de los hombres— escondes tu rostro, se turban; si les quitas el espíritu, desfallecen y vuelven al polvo»;

(2) C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, 2.ª ed. Madrid 1973, p. 22.

(3) C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2.ª ed., Roma 1969, vol. I, p. 9.

(4) R. GARCÍA DE HARO, *El último fin y el amor primero*, en «Scripta Theologica» VI (1974), pp. 209-210.

por eso deseamos: «envía tu espíritu y serán creados, y renovarás la faz de la tierra»⁵.

Es necesario volver a la realidad: contemplar las criaturas con su bondad limitada, pero auténtica, que nos habla con suficiente claridad de la Suprema Bondad, desvelar en las cosas la grandeza del Creador. Esta actitud —natural a cualquier hombre— resulta especialmente debida en el cristiano, pues «seguir a Cristo no significa refugiarse en el templo, encogiéndose de hombros ante el desarrollo de la sociedad, ante los aciertos o las aberraciones de los hombres y de los pueblos. La fe cristiana, al contrario, nos lleva a ver el mundo como creación del Señor, a apreciar, por tanto, todo lo noble y todo lo bello, a reconocer la dignidad de cada persona, hecha a imagen de Dios, y a admirar ese don especialísimo de la libertad, por la que somos dueños de nuestros propios actos y podemos —con la gracia del Cielo— construir nuestro destino eterno»⁶. Y es así como esa gran fuerza de la libertad —que puede pervertirse y hacerse destructora— se manifiesta en toda su grandeza: cuando, reconociendo sus límites, trasciende su propia pequeñez para ponerse al servicio de Dios, de quien procede. De ahí la importancia, especialmente en esta época, de resaltar nuestra condición de criaturas: «el hombre depende totalmente de Dios, como Creador y Señor suyo, y el entendimiento creado está absolutamente sujeto a la Verdad increada»⁷. No es ésta una condición humillante como alguno quisiera hacer creer, en primer lugar porque es así, y la realidad nunca es humillante; además, parafraseando una conocida frase se podría decir que quien se erige a sí mismo como principio y señor, se hace esclavo de un tonto: es preferible —pensando por un absurdo en la posibilidad de escoger— depender de la infinita Bondad y Sabiduría de Dios.

* * *

Es sobradamente conocido que la filosofía de Santo Tomás es una filosofía del ser, también por lo que se refiere a las grandes líneas de fondo sobre las que discurre su filosofía práctica o moral: en efecto, la moral de Santo Tomás reserva un lugar eminente para el concepto de bien, que es convertible con el de ser; y aunque esta fundamentación ontológica de la actividad moral no haya sido objeto de un tratado exclusivo y directo en ninguna de sus obras, sin embargo, todas ellas son abundantes en textos que la presuponen y corroboran.

(5) Ps 103, 29-30. Cfr. Job 34, 14-15.

(6) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, 8.ª ed., Madrid 1974, n. 99.

(7) Conc. Vaticano I, const. dogm. *Dei Filius*, cap. 3 (DS 3008).

Por otra parte, el estudio y sistematización de este aspecto, es quizá uno de los puntos más dejados en la penumbra por los teólogos posteriores; por eso, explicitar las consecuencias morales de nuestra condición de criaturas gratuitamente elevadas a la dignidad de hijos de Dios, puede considerarse como una parcela donde la investigación tomista ha de resultar particularmente fecunda y alentadora. Tiene, además, una enorme actualidad: el fundamento ontológico —en el *esse naturae et gratiae*— del orden moral como don inseparable del ser, es la mejor respuesta a las vacilantes morales que han surgido de las filosofías de la conciencia, desde la moral provisional de un Descartes y la moral kantiana, hasta la moral de situación y la nueva moral.

Estas páginas son un intento de profundizar en esta línea, que se prevé tan rica en posibilidades, abordando el estudio del don de la libertad como poder de colaborar voluntariamente con Dios en el retorno hacia El, y de hacer que otras criaturas se dispongan a alcanzarlo. Con ello se pretende, además, recuperar el sólido fundamento ontológico que tiene la moral católica —tal como la expone Santo Tomás—, y cuyo posterior olvido entre los cultivadores de la teología ha producido numerosas desviaciones que hoy, quizá, se advierten de modo especial.

* * *

Del análisis de los textos del Santo se desprende un nervio dogmático-metafísico que resulta rico en aplicaciones prácticas a la vida moral: resumimos a continuación los que nos parecen esos puntos basilares del fundamento ontológico, que han servido como de hilo conductor para desarrollar nuestro estudio.

La criatura recibe con el ser el *bonum ordinis*: un bien real y creado, por el que es ordenada a conseguir el último fin —y, por tanto, la perfección— según la capacidad de su naturaleza. En la criatura espiritual este orden es recibido de modo que pueda ser actuado por la libertad: ese poder de autodeterminación hacia el último fin, se relaciona así con la armonía y orden de todas las potencias, que la perfección de la libertad supone. Por eso, la libertad es el bien más noble de la naturaleza: permite al hombre dirigirse por sí mismo —como causa total en su propio nivel— hacia Dios, y en consecuencia, afecta a todo su obrar.

El *bonum ordinis* de la naturaleza humana incluye la capacidad, aptitud y tendencia a conseguir con propia causalidad todo el bien connatural. Esa capacidad del hombre, manifiesta la peculiar perfección con que el *bonum ordinis* se encuentra poseído por la criatura racional;

y explica también la mayor facilidad para la operación a medida que es actuado: cuando el hombre obra bien, no sólo es más bueno sino que, por lo mismo, aumenta su aptitud y tendencia para obrar mejor. Y así se muestra cómo la operación humana, aunque permanece en el nivel accidental, alcanza profundamente a la bondad de toda la persona, puesto que actualiza el *bonum moris* —que es el *bonum ordinis* que el hombre puede poner o no poner— de un modo creciente; además, esa disposición del alma para actualizar el *bonum moris* no disminuye por sustracción, sino por aposición del contrario y, por tanto, nunca se pierde completamente; esto nos hace ver la especial grandeza de la libertad como poder para el bien, aunque pueda usarse mal.

En cuanto don de Dios, en cuanto perfección altísima, la libertad no es causa del mal; pero lo puede ser cuando se ejerce defectuosamente: la voluntaria autodeterminación hacia el fin, comporta la posibilidad de elegir mal. Pero es claro que la *pronitas ad malum* (consecuencia de una mala elección) y aun la misma defectibilidad (mera posibilidad, no tendencia, hacia el mal), no pertenecen a la criatura en igual sentido que la tendencia hacia el bien: ésta deriva inmediatamente del acto creador, pertenece a la esencia del alma y es imposible que la operación creatural la dañe de modo directo; por el contrario, la *pronitas ad malum* proviene de una operación de la criatura (el pecado) y se puede eliminar completamente, aunque para ello sea necesario no sólo la ayuda de la gracia sino también del *lumen gloriae*.

El hombre, al ser *imago Dei*, está ordenado a *atingere divinitatem* con su conocimiento y su amor. Esta capacidad de actuar crecientemente su ordenación natural a Dios, lleva consigo la existencia de una potencia obediencial para recibir de El una mayor ordenación, ya sobrenatural, hacia Sí; y comporta, además, una aptitud y disposición naturales para recibir —no para educir por sí mismo— esa ordenación sobrenatural. Siempre —en nuestro retorno al Creador— la iniciativa es de Dios, tanto en el obrar natural cuanto —con mayor razón— en el sobrenatural; pero mientras en el orden natural el hombre, con ese auxilio divino, puede libremente educir —actuándolo— el aumento de su bondad, en el orden sobrenatural sólo es capaz de prepararse y de no poner obstáculos a que Dios se lo infunda: la bondad sobrenatural —primera y sucesivas— siempre es directamente infundida por Dios. Sin embargo, con ayuda de la gracia actual, el hombre debe prepararse para la gracia, actualizando su misma ordenación natural a Dios; así, en la medida que el hombre actúa libremente el *bonum ordinis* de la naturaleza, se

encuentra también más dispuesto para recibir el bien sobrenatural; y como Dios ha decretado libremente otorgar su gracia a quien no ponga obstáculos, resulta cierto que si *homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam*.

El hombre no quiso corresponder a tantos beneficios de Dios y, al insubordinarse contra el Creador, introdujo el desorden en su misma naturaleza: el pecado no es la mera carencia de gracia, sino su privación desordenada; este acto desordenado repercute en toda la persona, y por eso, además de la culpa, produce una herida —un desorden— en la naturaleza (en otro caso se confundiría con la carencia de elevación) que se manifiesta en la disminución de su capacidad para la gracia, y que tiene un reflejo operativo en las facultades y apetitos del alma. A la impotencia natural que tiene toda criatura para conseguir la gracia, el pecado añade un obstáculo para recibirla: la pérdida de efectiva ordenación a Dios, implica pérdida de amor y de libertad; por eso, la libertad, sin quedar destruida, ha sido debilitada por el pecado original y los actuales, de forma que el hombre sin la ayuda de la gracia, ni siquiera puede realizar todo lo necesario para cumplir la ley natural: resulta imposible para el hombre en pecado no cometer ningún pecado mortal. La herida del pecado original se manifiesta en la debilitación de nuestras facultades y apetitos: el entendimiento se entorpeció especialmente en lo que se refiere a las verdades morales —*ignorantia*—, la voluntad quedó endurecida para buscar el bien —*malitia*—, creció la debilidad para llevar a cabo las propias obligaciones —*infirmetas*—, y se desordenó el apetito del bien deleitable —*concupiscentia*—. Estos *vulnera* del pecado original vienen a ser como la raíz de todo pecado actual y, a la vez, como un cierto efecto suyo, de ahí que cada pecado aumente la disposición del hombre para seguir pecando; y así se puede hablar de una pendiente cada vez más pronunciada del mal moral (en cada persona y, por consiguiente, en la entera sociedad): los *vulnera* disminuyen la fuerza de la libertad hacia el bien, y dificultan cada vez más su consecución.

La gracia que Cristo nos consiguió con su Pasión y Muerte, reordena la persona hacia Dios: borra la *aversio a Deo* del pecado y la consiguiente pena eterna, y disminuye —en cuanto inclina *in contrarium*— la disposición a nuevos desórdenes, pero sin eliminar totalmente el *fomes* del pecado original y las inclinaciones adquiridas por los pecados actuales. La correspondencia a la gracia mediante las buenas obras, va debilitando la influencia de los *vulnera* y fortaleciendo las potencias para resistir la atracción del mal.

En el estudio del obrar moral, Santo Tomás emplea con frecuen-

cia el concepto de *habilitas ad bonum* y *habilitas ad gratiam*⁸. La *habilitas* es la mayor o menor aptitud del sujeto para adquirir un determinado accidente —y así habla, por ejemplo, de la *habilitas* que tiene el agua para enfriarse, que aumenta al disminuir la temperatura, y viceversa—; esta capacidad o *habilitas* del sujeto se intensifica por las disposiciones que preparan la materia para el acto: cuanto más aumentan estas disposiciones, tanto más hábil es el sujeto para recibir la perfección y la forma y, por el contrario, cuanto más intensas se hacen las disposiciones opuestas, tanto más disminuye la proximidad de la potencia al acto. En concreto, la *habilitas ad bonum* y *ad gratiam* es una cualidad natural del alma, que dispone al hombre para aumentar su ordenación a Dios: manifiesta el recto orden de la naturaleza hacia el bien moral y hacia la gracia, y es como una incoación —disposición activa— de las virtudes naturales y una disposición pasiva para la gracia. Esta *habilitas* aumenta o disminuye por las virtudes o vicios, que son producto de las operaciones del alma: en el caso de las virtudes naturales crece como disposición activa, mientras que en el caso de las infusas lo hace como disposición meramente pasiva.

La *habilitas* radica en la esencia del alma —y en cuanto tal es sujeto de la creciente ordenación a Dios en el justo, o del desorden de la culpa en el pecador— y tiende al bien de la virtud o de la gracia. En su raíz es causada por los principios naturales del sujeto y, por consiguiente, nunca puede perderse; en cuanto a su fin, aumenta o disminuye según que la actuación humana esté ordenada rectamente o no. Considerada como *habilitas ad gratiam*, se manifiesta como disposición de la potencia pasiva para recibir algo que resulta conveniente a la naturaleza del sujeto, y por eso es más bien un *perfici* que un *pati*; si se considera como *habilitas ad bonum moris*, dispone al hombre para aumentar —con el obrar propio— la natural ordenación a Dios; pero no son dos tipos distintos de *habilitas*, sino la misma *habilitas quoad substantiam*, que se comporta de manera diversa *quoad modum*, según se considere desde el punto de vista de la potencia al acto de la gracia o al acto de la bondad natural; por eso, las buenas obras, incluso antes del estado de gracia, también aumentan la *habilitas ad gratiam*.

Aunque Santo Tomás no lo dice expresamente, parece por tanto, que la *habilitas ad bonum moris* y *ad gratiam* podría clasificarse en

(8) Cfr. *In I Sent.*, d.17, q.1, a.3, et q.2, a.2; *In II Sent.*, d.26, q.1, a.2 ad 2; d.27, q.1, a.4; d.34, q.1, a.5; *De malo*, q.2, aa.11 et 12; *C.G.*, III, c. 12; *S. Th.*, I, q.48, a.4; I-II, q.85, a.2; etc. Las consideraciones que se hacen a continuación están sacadas de estos textos, aunque no los citemos cada vez, para facilitar la lectura.

la primera especie de la cualidad, que llama *dispositio*⁹, es decir, cualidad que inclina bien o mal a un sujeto y lo determina en sentido favorable o desfavorable hacia un fin; la *dispositio*, como cualidad, siempre indica *ordo ad aliquid*, e implica preparación y progresiva idoneidad de lo que no ha alcanzado aún su estado perfecto. Si dispone respecto a la actuación de una potencia pasiva, se conduce como causa material; si lo hace respecto al ejercicio de una potencia activa, entra en el género de la causa eficiente. La *habilitas* dispone al alma —y a través de ella, a las potencias— en orden al fin último, natural y sobrenatural, como inclinación y aptitud hacia ese fin: respecto al fin natural el hombre tiene potencia activa, y la *habilitas ad bonum moris* señala su disposición como agente de ese orden; en cuanto al fin sobrenatural, indica su disposición meramente material como receptor de un don que sobrepasa a todo lo creado, y así es *receptibilitas gratiae* o *aptitudo ad recipiendum*, sin que esa mayor o menor disposición exija la infusión de la gracia.

Entendida de este modo, la noción de *habilitas* se presenta como una pieza importante en el estudio del obrar moral, en su profunda realidad entitativa: tiene en cuenta que la operación sigue al ser, y no es sino actuación u obstáculo del orden recibido con el acto creador o infundido con la gracia, a la vez que muestra la perfección con que el *bonum ordinis* es poseído por la criatura espiritual que, por el don de la libertad, puede actuarlo hasta alcanzar la unión con Dios. Confirma la radical bondad del acto creador, en cuanto la *habilitas* no se puede perder por la operación creatural; y aún perdura —contrastada y forzada— en el pecador y también en los mismos condenados, formando parte de su sanción la rechazada apetencia de ordenación al Bien Supremo; por eso, manifiesta la profunda aptitud e inclinación naturales —impresos por el acto creador— que tiene la criatura racional hacia la virtud y hacia el bien. La identidad entre *habilitas ad bonum moris* y *habilitas ad gratiam* pone de relieve la perfecta conexión —unión sin confusión— entre moralidad natural y sobrenatural, aclara la necesaria preparación y disposición que debe realizar el hombre para recibir la gracia, y explica por qué ésta no es infundida en contra del libre querer de la criatura. La noción de *habilitas* también está en consonancia con la fuerza creciente de la santidad: cuando alguien es dócil a la gracia, no sólo aumenta su bondad sino que, por lo mismo, crece su capacidad de ser más dócil y de tender más pronta y suavemente hacia Dios.

(9) Cfr. *S. Tb.*, I-II, q.49, a.1, ad 3, et a.2, ad 3.

II. EL RETORNO AL CREADOR

Dios, por un designio libérrimo, no para aumentar su bondad sino para comunicarla, decidió llevar a cabo la obra de la Creación: de la misma manera que lo iluminado por el sol no puede añadir nada a la luz de dicho astro, así tampoco las cosas que reciben la bondad —y todo lo que tienen— de Dios pueden aumentar la bondad divina. Es más bien al contrario: en la creación, Dios derrama incansable su bondad, para que las criaturas participen de ella: *quia enim bonum est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus*¹⁰; y esto desvela la grandeza de las cosas creadas: por sí mismas no serían nada, pero tienen en lo más íntimo una continua presencia fundante de Dios, que las ha formado con amorosa liberalidad. Este carácter constituyente de la acción creadora en lo más íntimo y profundo de las cosas, implica que Dios no sólo las mantiene en el ser, sino que fundamenta su obrar y las tiene presentes en su providencia¹¹.

Se revela así la dignidad de las criaturas y su bondad constitutiva, la positividad que anida en ellas, en cuanto encierran en lo más íntimo de su ser, de su obrar y de su ordenación, esa continua acción de Dios que las conduce *suaviter et fortiter* hacia la plenitud¹². Por eso existe en ellas una potencialidad de grandeza, que a veces se nos oculta, pero que es inseparable de la realidad de la creación: la manifestación de la gloria de Dios, que las criaturas inteligentes pueden tributar libremente; ese es su más íntimo anhelo y con lo que alcanzan el máximo de perfección, como frecuentemente nos lo recuerdan los Padres: «*Grande eres, Señor, y laudable sobremanera; grande es tu poder, y tu sabiduría no tiene número* (Ps. 144, 3; 146, 5). ¿Y pretende alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación, y precisamente el hombre, revestido de su mortalidad, rodeado del testimonio de su pecado y del testimonio de que resistes a los soberbios? Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le incitas, haciendo que se deleite en alabarte,

(10) S. AGUSTÍN, *De doctr. christ.*, 1, 32 (PL 34, 32).

(11) «Habet etiam se immediate ad omnes effectus, in quantum ipse est per se causa essendi, et omnia ab ipso servantur in esse.—Et secundum hos tres immediatos modos dicitur Deus in omnibus esse per essentiam, potentiam et praesentiam. Per essentiam quidem, in quantum esse cuiuslibet est quaedam participatio divini esse, et sic essentia divina cuiuslibet existenti adest, in quantum habet esse, sicut causa proprio effectui; per potentiam vero, in quantum omnia in virtute ipsius agunt; per praesentiam vero, in quantum ipse immediate omnia ordinat et disponit» *Comp. Th.*, c. 135 (n. 274).

(12) «Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter» *Sap* 8, 1. Cfr. *Sap.* 1, 6-7.

porque nos has hecho para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti»¹³.

Esta tendencia hacia Dios se fundamenta en el ser de la criatura; efectivamente, cuando algo es razón de la existencia y de toda la bondad de otro, éste —naturalmente— ama más a aquél que a sí mismo: como la mano que, instintivamente, defiende un punto vital del cuerpo con peligro de su propia existencia. Del mismo modo, al ser Dios el principio de las criaturas y toda la razón de su ser y su bondad, éstas, por naturaleza, le aman más a El que a sí mismas¹⁴: la criatura tiene su origen en Dios, y cuando El, por la creación, la constituye en su ser y su bondad, comienza a existir fuera de El, pero con una tendencia —amor natural— hacia el Creador¹⁵.

Para el hombre, que se hace consciente de esta realidad, amar a Dios sobre todas las cosas, sumándose con la fuerza entera de su libertad a esa tendencia natural de toda criatura, no sólo es el más amable de los preceptos, sino la fuente de todos sus bienes. De ahí que su preocupación exclusiva haya de ser la de acercarse a Dios¹⁶: buscar una cada vez mayor semejanza y unión con el Señor, siguiendo dócilmente el camino de retorno marcado por El. «La creación entera, el movimiento de la tierra y el de los astros, las acciones rectas de las criaturas y cuanto hay de positivo en el sucederse de la historia, todo, en una palabra, ha venido de Dios y a Dios se ordena... es El quien nos ha creado y nos mantiene en el ser; quien, con su gracia, conduce la creación entera hacia la libertad de la gloria de los hijos de Dios (cfr. Rom. VIII, 21).

Por eso, la tradición cristiana ha resumido la actitud que debemos adoptar ante el Espíritu Santo en un solo concepto: docilidad. Ser sensibles a lo que el Espíritu divino promueve a nuestro alrededor y en nosotros mismos»¹⁷.

(13) S. AGUSTÍN, *Confesiones*, 1, 1 (PL 32, 659-661).

(14) «In illis quorum unum est tota ratio existendi, et bonitatis alii, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum; sicut dictum est quod unaquaeque pars diligit naturaliter totum plus quam se. Et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei, quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum» *S. Th.*, I, q.60, a.5, ad 1.

(15) Cfr. *Contra imp. Dei cult.*, I, c.1 (n. 5).

(16) «Deus cordis mei, et pars mea, Deus, in aeternum. Quia ecce qui elongant se a te peribunt; perdidisti omnes qui fornicantur abs te. Mihi autem adhaerere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam» *Ps* 72, 26-28. «Quaerite ergo primum regnum Dei, et iustitiam eius: et haec omnia adiciantur vobis» *Mt* 6, 33.

(17) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 130.

A la vez que se señala la semejanza y la tendencia de la criatura hacia el Creador, hay que subrayar con igual fuerza la absoluta trascendencia de Dios, su «infinita diferencia cualitativa», pues aunque en la criatura hay una semejanza a Dios, la desemejanza es infinitamente superior: «entre el Creador y la criatura no puede señalarse una semejanza, sin que sea señalada entre ellos una mayor desemejanza»¹⁸. Esto no significa que la criatura es «*en parte* parecida a Dios y *en parte* distinta de Dios: aquello por lo que es semejante, eso mismo, es por lo que es desemejante»¹⁹. Este «descenso ontológico» explica el contraste último que se encuentra en toda criatura y, de modo particular, en el hombre: tiene una clara connaturalidad con el Bien, pues de El participa; y, a la vez, una cierta connaturalidad con el mal, con la nada de la que procede: Dios «creó las criaturas ciertamente buenas porque están hechas por el Sumo Bien, pero mudables porque están hechas de la nada»²⁰.

La criatura espiritual ha recibido la posibilidad de conocer el fin en cuanto tal y, por tanto, de ordenarse por sí misma hacia Dios. Pero también puede apartarse conscientemente de El, escogiendo un bien deficiente —el no ser, la nada relativa— por la connaturalidad que tiene con la nada. La libertad creada se mueve así entre dos polos, aunque desigualmente atraída por ellos: la tendencia hacia Dios que es la más natural y que, al poner la propia libertad en continuación con la Libertad divina, hace que aquélla adquiera toda la grandeza y fuerza de que es capaz; y la tendencia hacia sí mismo, que rebaja al hombre por debajo de la condición de las bestias, ya que lo hace tender hacia la nada.

Nótese que no tratamos ahora de la atracción que ejercen las pasiones desordenadas, de la ley del *fomes* que se debe al pecado original. Sino de algo mucho más profundo y general, inherente a la condición de criatura y que, por ende, experimentan todos los sujetos espirituales aunque de hecho no hayan pecado: es la libertad de escoger entre uno mismo y Dios, que tuvieron Adán y Eva antes del pecado y los ángeles antes de su elección²¹.

(18) Conc. Lateranense IV, cap. 2 (DS 806). «La semejanza entre la criatura y Dios es, sí, semejanza, pero comporta inseparablemente una desemejanza infinitamente superior: aquella 'infinita diferencia cualitativa', fundada en la *diremption* fundamental, en la caída ontológica, que se expresa acabadamente por la distinción real entre *essentia* y *esse*, inseparable de la participación trascendental». F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona 1972, p. 62.

(19) F. OCÁRIZ, *Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación*, en «Divus Thomas» 77 (1974), pp. 413-414.

(20) Conc. Florentino, bulla *Cantate Domino* (DS 1333).

(21) Cfr. *S. Th.*, I, q.63, a.6, ad 3 et ad 4; q.95, a.1, ad 3.

III. EL BIEN DE LA CRIATURA

Entre el amor de Dios y el de las criaturas hay una importante diferencia, que a veces dificulta —de tal manera excede nuestra capacidad— entender el amor divino: nosotros queremos lo que es bueno, Dios es tan liberal en su querer²² que crea —y por tanto hace bueno— lo que ama. Por eso la bondad creada, aunque procede de Dios, pasa a ser propia de la criatura que, por lo mismo, se puede decir buena en sentido pleno²³. Esta bondad constitutiva de las cosas —bien primero o sustancial— está tan radicada en la criatura, que sólo puede desaparecer con ella²⁴; por lo mismo, no hay nada totalmente malo en el mundo, si algo no tuviera nada de bien, no sería: el mal —la falta de algo debido— no existe sin un bien que lo sustente. Este bien inicial, que Dios comunica con la creación, es la base sobre la que se apoya cualquier otro bien de la criatura, y determina el modo que tiene cada una de tender al último fin. Dios puede hacer que una cosa sea esencialmente mejor que otra, porque su tendencia hacia Él sea más perfecta; pero no puede aumentar esta bondad primera de la criatura, pues cambiaría su modo de alcanzar a Dios, su naturaleza, y pasaría a ser otra cosa²⁵: la bondad primera o esencial no varía en cada criatura.

Las criaturas alcanzar una mayor bondad por la consecución de su fin, pues «lo que en Dios es uno, en las criaturas aparece dividido, múltiple: en las criaturas la bondad está fraccionada: no la poseen *in uno, sed in multis*, fraccionada en una multiplicidad de perfecciones potencialmente poseídas pero no siempre actuales. Por eso, la

(22) Cfr. *Ps* 103, 28.

(23) «Cuncta fecit bona tempore suo» *Eccles* 3, 11. Cfr. *Eccli* 39, 21.30.39. «Omnis creatura Dei bona est» *I Tim* 4, 4. «Fides vera, quae est catholica, omnium creaturarum sive spiritualium, sive corporalium bonam confiteatur substantiam, et mali nullam esse naturam: quia Deus, qui universitatis est conditor, nihil non bonum fecit». S. LEON MAGNO, ep. *Quam laudabiliter*, 6 (PL 54, 683).

(24) Cfr. *De Veritate*, q.21, a.5, c.

(25) «Uniuscuiusque rei in se consideratae est duplex bonitas, sicut et duplex esse, cum ens et bonum convertantur; scilicet bonitas essentialis, ut homini esse vivum et rationale; et bonitas accidentalis, ut sanitas, scientia et huiusmodi. Loquendo de bonitate accidentali, uniuscuiusque rei maiorem bonitatem Deus conferre potuisset. Loquendo autem de bonitate essentiali, qualibet re creata meliorem aliam rem facere potuisset, non tamen potuit hanc rem facere esse maioris bonitatis: quia si adderetur ad bonitatem essentialem aliquid, non esset eadem res, sed alia». *In I Sent.*, d.44, q.1, a.1, c.; vid. texto paralelo en *S. Th.*, I, q.25, a.6, c.

bondad de las criaturas no consiste sólo en su ser, sino en todas las otras cosas que se requieren para su perfección y, en concreto, su operación (cfr. *C. G.*, III, c. 20), por la que acceden a su último fin. Y así, en las criaturas, la simplicísima unión entre el Ser y el Bien, propia de Dios, se encuentra reproducida, de modo análogo y degradado, en la forma de *esa tensión al Bien, constitutiva de la bondad última del ser creado*²⁶. Y en esto se manifiesta también la perfección de la criatura espiritual: puede conocer el fin como tal, y moverse hacia él por sí misma; para el hombre, el bien segundo no es algo impuesto, sino que debe ser libremente escogido, y así se le designa de un modo propio: el *bonum moris*. «He aquí, pues, en qué consiste la dignidad del hombre. Aquí abajo sólo esa criatura de Dios no es un instrumento pasivo en las manos del Creador. En esto es en lo que consiste la responsabilidad que pesa sobre ella, responsabilidad terrible cuando se piensa que es su propia suerte la que tiene en sus manos. Se trata para el hombre de mantenerse en el orden o perderse. Tal es el drama de un destino del que él es a la vez actor y, por una delegación de la libertad paralela a la delegación divina de la causalidad a los seres, autor»²⁷. Se vislumbra la fuerza de la libertad: cuando el hombre sigue la ordenación querida por Dios, es capaz de trascender el universo y llegar a *atingere divinitatem*; por eso se nos exhorta a la realización de buenas obras, con las que alcanzamos la mayor semejanza al Creador: «dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. E hizo Dios al hombre; a imagen de Dios lo hizo; varón y hembra los hizo, y los bendijo (Gen. 1, 26-27). Decir a imagen de Dios lo hizo y callar la semejanza, no significa otra cosa que el hombre, en su primera condición, recibió efectivamente la dignidad de la imagen, pero que la perfección de la semejanza está reservada para la consumación: de modo que él mismo la logre con su propia aplicación y empeño en imitar a Dios; por lo cual la posibilidad de la propia perfección fue dada al inicio en la dignidad de la imagen, y sólo al final, por el completamiento de la obra perfecta, se consuma en la semejanza»²⁸.

No obstante —es preciso tenerlo en cuenta—, el *bonum moris* se halla contenido en potencia en el bien primero o sustancial, pues —siguiendo esa terminología usada por Orígenes y algunos Padres— la posibilidad de consumir la *semejanza* con Dios deriva de estar creado a su *imagen*. Además, también esta bondad segunda —como

(26) R. GARCÍA DE HARO, *Moral...*, p. 271.

(27) E. GILSON, *Santo Tomás de Aquino*, 3.ª ed., Madrid 1958, pp. 40-41.

(28) ORÍGENES, *De Principiis*, 3, 6, 1. (PG 11, 333).

todo bien— procede del Creador, en cuanto infunde el ser, proporciona el auxilio divino en el obrar, e impone al hombre su último fin trascendente²⁹. La perfección que se recibe con el ser es, por tanto, causa de la perfección que se actualiza con el obrar³⁰: al igual que un árbol es más perfecto que la semilla, pero estaba potencialmente contenida en ella, también la perfección última a la que puede llegar la criatura está potencialmente contenida en la perfección primera que recibe con el acto creador; esto tiene una interesante consecuencia práctica en la vida de cada persona: toda la perfección que puede y debe alcanzar es consecuencia de su vocación; Dios la llama a la existencia y la ordena a El con exigencias que, respondiendo siempre a lo que es propio de la naturaleza humana, no son idénticas para cada una: le otorga un modo de ser y unas circunstancias concretas para que recorra el propio camino de retorno: «*elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius*»³¹. Además, la acción creatural no puede representar la imagen de Dios, Acto Puro, de manera condensada en un único instante, sino de manera múltiple y progresiva mediante la sucesión de sus actos, para llegar a la perfección última a través del cumplimiento entero del plan de la providencia que le reconduce hacia Dios; esta manera múltiple y progresiva de lograr la semejanza con Dios tiene una gran importancia ascética: «precisamente tu vida interior debe ser eso: comenzar ... y recomenzar»³². Por lo mismo, las cosas no se dicen propiamente buenas en cuanto pueden obrar bien —pues la capacidad de obrar bien según su propia naturaleza es algo que les viene con el ser y que pertenece al bien primero—, sino que se dicen buenas *simpliciter* en cuanto de hecho realizan el bien; así nos lo hace ver la S. Escritura, cuando dice: «¿de qué servirá, hermanos míos, el que uno diga tener fe, si no tiene obras? ... Por eso podrá decir alguno: tú tienes fe, y yo tengo obras. Muéstrame tu fe sin obras,

(29) «Nullum bonum potest homo habere, nisi Deus det; sed quaedam habentur a Deo non cooperantibus nobis, sicut ea quae sunt infusa; et quaedam nobis cooperantibus, sicut acquisita; et quaedam cooperante natura, sicut naturalia». *In III Sent.*, d.33, q.1, a.2, q.2, ad 1. Cfr. *Iob* 1, 21; *Iac* 1, 17.

(30) «Duplex est rei perfectio: prima et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis; finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare: vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificatio facit. Prima autem perfectio est causa secundae: quia forma est principium operationis». *S. Th.*, I, q.73, a.1, c.

(31) *Eph* 1, 4.

(32) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, 23.ª ed., Madrid 1965, n. 292.

que yo te mostraré por las obras mi fe ... Por las obras y no sólo por la fe se justifica el hombre»³³.

Se comprende de este modo que la deficiencia de *bonum moris* —el mal moral o pecado—, sea el único verdadero mal: la contingencia, los defectos y los males físicos son deficiencias de bienes immanentes al mundo y están ordenados por Dios en beneficio del bien total del universo; pero el pecado es una deficiencia de ordenación trascendente a Dios, y por tanto un verdadero mal. De ahí también, la fuerza destructora que puede tener la libertad, cuando introduce el desorden en el orden divino: «todo pecado lleva consigo una perturbación del orden universal que Dios había dispuesto con inefable sabiduría y con infinita caridad»³⁴. El hombre, capaz de una grandeza que raya lo infinito cuando libremente tiende hacia Dios es, a la vez, capaz de la mayor vileza cuando introduce —también libremente— el mal en un mundo que salió bueno de las manos del Creador: «lo he enseñado constantemente con palabras de la Escritura Santa: el mundo no es malo, porque ha salido de las manos de Dios, porque es criatura suya, porque Yaveh lo miró y vio que era bueno (cfr. *Gen.* 1, 7 y ss.). Somos los hombres los que lo hacemos malo y feo, con nuestros pecados y nuestras infidelidades»³⁵.

IV. EL MODO EN QUE LAS CRIATURAS CAUSAN EL BIEN

1. *Comunicación de la bondad*

Dios comunica tal bondad y perfección a las cosas, que no sólo son buenas en sí mismas, sino también capaces de transmitir esa bondad a otros. De este modo las criaturas se asemejan más al Creador y muestran mejor la grandiosidad de la creación, pues además de poseer su bondad son también fuente de bondad para otras, y se constituyen en fines intermedios del camino hacia el último fin: «todas las cosas son vuestras, vosotros de Cristo y Cristo de Dios»³⁶.

Santo Tomás indica tres elementos para que se realice la mutua cooperación en el retorno al Creador: que los inferiores se eleven hacia los superiores para someterse a ellos y para ser ayudados por

(33) *Iac* 2, 14.18.24.

(34) PABLO VI, const. apost. *Indulgentiarum doctrina*, 1. Ian. 1967, n.2 (AAS 59, 1967, pp. 6-7).

(35) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones*, 2.ª ed., Madrid 1969, n. 114.

(36) *I Cor* 3, 22-23.

ellos, que los superiores provean a los inferiores, y que cada uno conserve su propia virtualidad operativa, es decir, que cada uno se conserve en su propio grado de ser³⁷. Estos tres elementos se encuentran, como inclinación natural, en todas las criaturas, pero el hombre puede con su libertad reforzarlos o impedirlos. Los refuerza cuando busca la colaboración de quienes se encuentran más cerca de Dios —los Angeles y los Santos— para que le ayuden en su camino, cuando usa de las cosas como medios para que éstas manifiesten mejor al gloria de Dios, y cuando establece una recíproca ayuda con los demás hombres en el camino hacia la santidad³⁸. Pero el hombre también puede dificultar esta ayuda mutua cuando cerrado —teórica o prácticamente— a toda trascendencia se apega a los bienes temporales poniendo en ellos su fin, con lo que subvierte el orden indicado y rebaja su virtualidad operativa que sería capaz de llegar hasta Dios; por eso dice S. Pablo que la avaricia —la tendencia desordenada hacia los bienes materiales— es la raíz de toda maldad³⁹, pues «lleva a observar lo que nos rodea —los demás, las circunstancias de nuestra vida y de nuestro tiempo— sólo con visión humana.

Los ojos del alma se embotan; la razón se cree autosuficiente para entender todo, prescindiendo de Dios. Es una tentación sutil, que se ampara en la dignidad de la inteligencia, que Nuestro Padre Dios ha dado al hombre para que lo conozca y lo ame libremente. Arrastrada por esa tentación, la inteligencia humana se considera el centro del universo, se entusiasma de nuevo con el *seréis como dioses* (Gen. III, 5) y, al llenarse de amor por sí misma, vuelve la espalda al amor de Dios⁴⁰. Se comprende, además, que el desorden introducido lleve aparejado el castigo de la insatisfacción, ya que las cosas dejan de usarse en función de lo que fueron creadas y que es lo conforme con su naturaleza.

(37) Cfr. *In De Div. Nomin.*, 4, lect. 1 (n. 284).

(38) Por eso, mientras realizamos este camino de retorno, es preciso tener en cuenta que «en cualquier hombre existe algún aspecto por el que los otros pueden considerarlo como superior, conforme a las palabras del Apóstol 'llevados por la humildad, tened unos a otros por superiores' (Phil 2, 3)» (*S. Th.*, II-II, q.103, a.2, ad 3); y así, todo hombre tiene el derecho de ayudar a los otros y el deber de dejarse ayudar. De ahí que exista una obligación natural —que no puede ceder ante modas, temperamentos, costumbres, etc.— de conducir a los demás (caridad, apostolado, proselitismo) hacia Dios: *ordo autem singulorum ad invicem est ut unusquisque alteri auxilium praebeat ad bonum suum consequendum* (*In IV Sent.*, d.19, q.2, a.2, q.1.1, c.; cfr. *S. Th.*, I, q.106, a.4, c.); este deber ha sido reforzado por un mandato divino, pues el amor a Dios se manifiesta en el amor al prójimo, y el mayor bien para alguien es que consiga su último fin con mayor plenitud.

(39) Cfr. *I Tim* 6, 10.

(40) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 6.

2. Fundamento de la causalidad creatural

Al hablar de la actividad de las criaturas se debe apuntar un aspecto que es fundamental, en el sentido propio de servirle de fundamento: la necesidad del auxilio divino en el obrar. Esta íntima relación entre la causalidad de la criatura y la del Creador o, por mejor decir, la necesidad de que Dios sostenga el obrar de los entes, deriva inmediatamente de la creación: todo lo hacemos por El, que realiza en nosotros el querer y el obrar⁴¹; aun para las realizaciones materiales —*a fortiori* para las espirituales— hay que confiar más en Dios que en las propias fuerzas, pues «ciertamente se debe trabajar y sudar por adquirir lo necesario para la vida; pero si el Señor no bendice nuestros trabajos, será vano todo esfuerzo y engañosa toda esperanza. Porque 'ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios que da el crecimiento' (I Cor 3, 7), y 'si el Señor no edifica la casa, en vano trabajan los que la edifican' (Ps 126, 1)»⁴². Queda así patente la tremenda contradicción que supone hacer algo que esté en contra del querer divino, contradicción que lleva consigo la más grave pérdida —en último término, si no se enmienda, la condenación eterna— para quien la lleva a cabo.

Pero la necesaria causalidad de Dios en el obrar de las criaturas, no elimina el efecto propio del obrar de las cosas, pues por lo mismo que las criaturas son auténticamente buenas, son capaces de difundir bondad. En esta comunicación de bondad, los irracionales se comportan como instrumentos inertes en las manos de Dios y, propiamente, no mejoran su bondad cuando por moción divina la transmiten a otros; las criaturas espirituales, por el contrario, son instrumentos libres —sólo ellas pueden llamarse, verdaderamente, colaboradores de Dios—, y cuando voluntariamente transmiten el bien recibido del Creador, aumentan también su propia bondad; por eso, Dios puso al hombre en el paraíso *ut operaretur*, para que con su trabajo consiguiera el último fin y condujera a las demás criaturas hacia su fin propio, de ahí que cada uno reciba como premio el fruto de sus obras⁴³; más aún, Dios ha querido ligarse al obrar humano para la difusión de su Reino⁴⁴, el Creador necesita —quiere necesitar— de la criatura para su obra: «Jesucristo recuerda a todos: *et ego, si exaltatus fuero*

(41) «Domine, dabis pacem nobis, omnis enim opera nostra operatus es nobis» *Is* 26, 12. «Sine me nihil potestis facere» *Io* 15, 5. «Idem vero Deus qui operatur omnia in omnibus» *I Cor* 12, 6.

(42) *Catecismo de S. Pío V*, IV, 13, 6.

(43) Cfr. *Gen* 2, 15; *Prov* 12, 11; *Io* 4, 36.

(44) Cfr. *Mt* 9, 37-38.

a terra, omnia traham ad meipsum (Ioh XII, 32), si vosotros me colocáis en la cumbre de todas las actividades de la tierra, cumpliendo el deber de cada momento, siendo mi testimonio en lo que parece grande y en lo que parece pequeño, *omnia traham ad meipsum*, todo lo atraeré hacia mí. ¡Mi reino entre vosotros será una realidad!»⁴⁵. Con una mirada superficial podría parecer que esta colaboración humana significa un Dios menos poderoso; nada más lejos de la realidad, ya que una creación de entes activos, con capacidad de obrar unos sobre otros, manifiesta más claramente la perfección del Creador que un mundo de criaturas sin operaciones propias⁴⁶: es más santo quien no sólo es capaz de santificar a otros, sino que además puede hacer a otro trasmisor de santidad.

La necesaria causalidad divina y la real causalidad de la criatura, no debe llevar a suponer que el efecto sea en parte de Dios y en parte de la causa segunda: la operación se ha de atribuir totalmente a Dios y totalmente a la criatura, pero en distintos niveles; la obra pertenece totalmente a Dios en el nivel trascendental, en lo que se refiere al ser, por tanto *magis pertingit ad intima rei* que la criatura y tiene un carácter fundante; la operación se atribuye enteramente a la criatura en el orden predicamental o formal, en lo que se refiere al *hacerse*; y así se explica que no exista una interferencia de causalidades, ya que no son causas complementarias, sino totales en su propio orden. «Especial interés adquiere esta penetración metafísica cuando se trata de la acción *libre* de las criaturas. No se trata ya de una especie de *concurrentia*, que haya que resolver para salvaguardar por una parte la omnipotencia divina, y por otra la libertad creada, sino que por el contrario una es el fundamento real (en el orden del ser) de la otra»⁴⁷.

En resumen, la creación es un conjunto de individuos reales y jerarquizados en perfección, cada uno de los cuales tiene el poder de obrar que Dios le ha dado, y cuya grandeza es ser instrumentos y —las criaturas libres— aun colaboradores del Creador⁴⁸, por la

(45) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 183.

(46) Cfr. *S. Th.*, I, q.103, a.6, c.

(47) F. OCÁRIZ, *Cuestiones de metafísica...*, p. 411.

(48) «Dei enim sumus adiutores» *I Cor* 3, 9. «Sic nos existimet homo ut ministros Christi: et dispensatores mysteriorum Dei» *I Cor* 4, 1. «Vos elegit Dominus ut stetis coram eo, et ministretis illi» *II Par* 29, 11.

causalidad que ejercen; así se pone más de manifiesto la inmensa bondad divina, y la belleza y elegancia del orden creado⁴⁹.

(49) «Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent: his enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra ostensum est.—Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet» C. G., III, c.70 (n. 2465).

CAPITULO I

LA BONDAD MORAL

I. LA LIBERTAD DEL HOMBRE

El camino de las criaturas es a modo de circulación, en cuanto salidas de Dios, tienden de nuevo hacia El; pero esta circulación sólo se logra plenamente en algunas, pues «las que se ordenan a alcanzar aquel primer bien del que proceden sólo mediante la consecución de una cierta semejanza, no gozan perfectamente de esta circulación; únicamente la tienen las que logran llegar de algún modo hasta el mismo primer principio: lo que ocurre solamente en las criaturas espirituales, que pueden alcanzar a Dios por el conocimiento y el amor»¹. Así, en el hombre hay una asimilación a Dios, que no sólo es vestigio del Creador sino un propio entrar en comunidad con El. Y aunque el dinamismo de las criaturas irracionales realice una cierta semejanza con la bondad divina, es indudable que sólo la operación del entendimiento y de la voluntad realiza formalmente una semejanza operativa con Dios; por eso «fue conveniente, para que el universo alcanzara su perfección acabada, que hubiese algunas criaturas que retornasen a Dios no sólo por semejanza de naturaleza sino también por semejanza de operación. Operación que no puede ser otra que la del entendimiento y la voluntad, pues así es como obra Dios respecto de Sí mismo»². Precisamente en la libertad se encuentra la mayor manifestación de que el hombre es imagen y semejanza de Dios³.

(1) *In IV Sent.*, d.49, q.1, a.3, q1a.1, c.

(2) *C.G.*, II, c.46 (n. 1231).

(3) «Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam eiusmodi status formam» TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, 2, 5 (PL 2, 290). Cfr. *S. Th.*, I-II, proem.

1. La libertad como amor originario⁴

La libertad no es una potencia distinta de la voluntad, pero en su ejercicio entran en juego tanto ésta como el entendimiento; es un poder querer cuya raíz es la espontaneidad de la voluntad y cuya causa es el entendimiento: la voluntad se dirige necesariamente —por naturaleza— hacia el bien, de modo que sólo a las diversas concepciones de bien que le propone el entendimiento se debe su posibilidad de elección y, por eso, la libertad se define como *liberum de ratione iudicium*⁵. Pero lo importante de la libertad no es la capacidad de elección, sino lo que tiene de fuerza originaria, de obrar con propia causalidad: existe un «doble poder de la libertad: lo que tiene de fuerza originaria, de proceder del sujeto —supuesto siempre el auxilio divino en el obrar—, de energía o dominio sobre sus propios actos, de *amor originario*; y lo que tiene de *vis electiva*, de poder de elección. El núcleo más profundo de la libertad es ese *amor originario* que sin embargo no incluye de por sí como perfección la posibilidad de elegir: no repugna al carácter originario y libre de la voluntad la necesidad del fin, ya que lo que excluye es la coacción, no el fin: *quia amor, qui maxime voluntarius est, necessarius est, si quis velit ad salutis finem pervenire* (In IV Sent., d. 15, q. 4, a. 1, q. 3, ad 1). Basta pensar que el movimiento íntimo de las procesiones intratrinitarias, supremamente originario y libre —como no coaccionado *ab extrinseco*—, si se considera desde el punto de vista de la elección, es en Dios necesario: indefectiblemente necesario. De ahí que el poder de elección, el libre arbitrio —es decir, la libertad en lo que tiene no de proceder originario sino de *vis electiva*— propiamente sólo lo tenemos respecto a lo que no queremos necesariamente, es decir a los medios (cfr. S. Th., I, q. 19, a. 10, c.): y es así como es perfección, que imita no ya el amor originario de Dios, sino la libertad divina en relación a las criaturas, o más absolutamente, a su posibilidad de crear. La *libertad como amor originario* es una perfección absoluta del sujeto; en cambio, *como libre arbitrio, como elección*, lo es sólo en relación a las cosas que le sean inferiores⁶.

De esto se pueden colegir algunos puntos interesantes: el pecado es ciertamente un signo de libertad, pero el poder pecar no pertenece

(4) Es indudable que la noción de libertad reviste un complejo problema filosófico, que no es posible analizar aquí; breve e interesante es el estudio que hace Gilson en *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires 1952 (pp. 277-295), al que remitimos para una mayor profundización especulativa.

(5) Cfr. S. Th., I-II, q. 17, a. 1, ad 2.

(6) R. GARCÍA DE HARO, *El último fin...*, pp. 228-229.

a la perfección de la libertad ni aun a su esencia⁷. Efectivamente, el pecado disminuye —sin anularlo— el *poder querer el bien*, que se encuentra en la raíz de la libertad; y además, significa un error del entendimiento que propone como bien absoluto algo que tiene una real deficiencia del Bien absoluto. Por otra parte los bienaventurados, los Angeles y, especialmente, Dios —que sólo pueden hacer el bien— tienen una libertad más perfecta que nosotros⁸: cuanto más perfecto y menos sujeto a error se encuentre el entendimiento —que realiza el *liberum de ratione iudicium*—, y más voluntario es el amor que se pone al obrar, es también más completa la libertad; por eso en Dios, que es la Sabiduría y el Amor supremo, se encuentra la suprema Libertad, y las criaturas espirituales que participan de la Sabiduría y el Amor, participan asimismo de la Libertad: es Dios la causa y ejemplar de nuestra libertad⁹.

Este poder querer caracteriza a la libertad como «el bien más noble de la naturaleza, propio únicamente de los seres inteligentes o racionales, y proporciona al hombre la dignidad de estar en manos de su propio consejo y de tener la potestad de sus acciones ... En manos del hombre está, en efecto, obedecer a la razón, según el bien moral, tender derechamente a su último fin. Pero igualmente puede seguir el camino opuesto y, al ir tras apariencias engañosas de bien, perturbar el orden debido y precipitarse voluntariamente en la inevitable ruina»¹⁰. Dios, al crear al hombre, le otorgó el don de la libertad para que pudiera elegir sus caminos, y en ella estriba esa superior dignidad que tiene sobre las demás criaturas, en cuanto se dirige por sí mismo —como causa total en el propio orden— hacia su último fin, hacia la perfección. Es tan esencial a la conducta humana la libertad —y la correspondiente responsabilidad— de las propias decisiones, que la sola concordancia con el plan divino no basta para que las acciones humanas alcancen toda su plenitud moral: es preciso que

(7) «Velle malum nec est libertas, nec pars libertatis quamvis sit quoddam libertatis signum» *De Veritate*, q. 22, a. 6, c.

(8) «Ubi cumque est intellectus, est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum» S. Th., I, q. 59, a. 3, c.

(9) Cfr. C.G., III, c. 90 (nn. 2653 y 59); Ps 17,3; 143,2; Sap 2,18; Gal 4,31; Col 1,13. Como la verdadera libertad es la de proseguir obrando el bien, estos pasajes «aunque parecen dichos únicamente para los hebreos, por haber sido libertados de la dominación egipcia, con todo, si se atiende a las enseñanzas que en ellos se contienen de la salvación de todo el género humano, se aplican con más propiedad a los cristianos, ... pues Dios Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor» *Catecismo de S. Pio V*, III, 1, 15.

(10) LEON XIII, enc. *Libertas praestantissimum*, 20 Jun. 1888 (ASS 20, p. 593).

éstas sean libres —efectivamente causadas por el propio sujeto—, que procedan de un reconocimiento del último fin y de los medios necesarios para alcanzarlo, y culminen en la decisión práctica de buscar ese fin y de aplicar esos medios, asumiendo a la vez la responsabilidad de las consecuencias derivadas de la propia elección.

La enorme positividad de la libertad consiste en poder cooperar voluntariamente con Dios —«porque nos da la gana»— en el retorno hacia El, y hacer que otras criaturas se dispongan a alcanzarlo; si actuamos así, Dios mismo se nos da, y nos colma de todo tipo de bienes¹¹. El Señor nos ha dado una «maravillosa dádiva humana, la libertad personal, que exige de nosotros —para que no se corrompa, convirtiéndose en libertinaje— integridad, empeño eficaz en desenvolver nuestra conducta dentro de la ley divina, porque donde está el Espíritu de Dios, allí hay libertad (2 Cor III, 17).

El Reino de Cristo es de libertad: aquí no existen más siervos que los que libremente se encadenan, por Amor a Dios. ¡Bendita esclavitud de amor, que nos hace libres! Sin libertad, no podemos corresponder a la gracia; sin libertad, no podemos entregarnos libremente al Señor, con la razón más sobrenatural: porque nos da la gana¹². Se ve así que, como cualquiera de los bienes que el hombre posee, la libertad no es un absoluto, sino un modo más perfecto de participar en los planes de Dios, un poder retornar por sí hacia el último fin. Por eso, la Sagrada Escritura, al dejar claro que el hombre puede escoger, señala siempre que sólo una dirección nos da la vida: seguir los caminos del señor¹³.

2. Incorporación activa al plan de Dios

La característica esencial de la libertad es, por tanto, ese modo originario que tiene el hombre de causar sus propios actos: «la

(11) «Si in praeceptis meis ambulaveritis, et mandata mea custodieritis, et feceritis ea, dabo vobis pluvias temporibus suis... Ponam tabernaculum meum in medio vestri, et non abiiciet vos anima mea. Ambulabo inter vos, et ero Deus vester, vosque eritis populus meus» Lev 26, 3.11.12. «Si autem audieritis vocem Domini Dei tui, ut facias atque custodias omnia mandata eius, quae ego praecipio tibi hodie, faciet te Dominus Deus tuus excelsiorem cunctis gentibus, quae versantur in terra. Venientque super te universae benedictiones istae, et apprehendent te: si tamen praecepta eius audieris» Dt 28, 1-2.

(12) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 184.

(13) «Facite praecepta mea, et iudicia custodite, et implete ea: ut habitare possitis in terra absque ullo pavore» Lev 25,18. «Si volueritis, et audieritis me, bona terrae comedetis; quod si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos, quia os Domini locutum est» Is 1, 19-20.

energía positiva, la *decisión activa* con que es hábil de marchar hacia Dios. La libertad comporta, a menudo, además, la posibilidad de elegir entre diversos contenidos, pero lo que la cualifica no es tanto esa gama de posibilidades en la elección como la capacidad de decisión misma: la fuerza y el peso de incidir en la historia¹⁴. Dios ha querido la historia en función de la bienaventuranza de los hombres, que está llamada a decidirse en el curso de la historia; pero la realidad del acontecer histórico, que se fundamenta en la real causalidad del hombre, no debe llevar a pensar que las acciones libres se salen del amoroso cuidado de la providencia divina: la libertad humana es querida y causada por Dios. Más aún, Dios es el verdadero protagonista de la historia, en cuanto causa primera y absoluta de todo lo creado: su ordenación y providencia se extiende a todas las criaturas, no sólo respecto a los elementos que constituyen su esencia, sino también en cuanto a los principios individuales y sus más pequeñas acciones. Y como Dios ordena a cada criatura de acuerdo con su propia naturaleza, la providencia divina se extiende con un particular cuidado y amor a las acciones concretas de cada persona, regulándolas hasta en sus más mínimos detalles, puesto que cada una de ellas tiende de modo inmediato a la manifestación de la gloria y la bondad divinas.

Por eso, la historia humana es la historia de cómo los hombres respondemos al amor divino: «Dios, al crearnos, ha corrido el riesgo y la aventura de nuestra libertad. Ha querido una historia que sea una historia verdadera, hecha de auténticas decisiones, y no una ficción ni un juego. Cada hombre ha de hacer la experiencia de su personal autonomía, con lo que eso supone de azar, de tanteo y, en ocasiones, de incertidumbre. No olvidemos que Dios, que nos da la seguridad de la fe, no nos ha revelado el sentido de todos los acontecimientos humanos. Junto con las cosas que para el cristiano son totalmente ciertas y seguras, hay otras —muchísimas— en las que sólo cabe la opinión: es decir, un cierto conocimiento de lo que puede ser verdadero y oportuno, pero que no se puede afirmar de un modo incontrovertible¹⁵. Y así, el especial cuidado que tiene el Señor sobre las criaturas racionales, quiere decir que no ha determinado sus acciones *ad unum* como en los irracionales; de forma que, sea cual sea su elección, si le buscan a El como último fin, siempre se encuentra dentro del querer divino: es como si Dios hubiera previsto una multitud de planes, coordinando cada una de

(14) R. GARCÍA DE HARO, *La Conciencia Cristiana*, Madrid 1971, pp. 59-60.

(15) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Las riquezas de la fe*, 3.ª ed., Mundo Cristiano, Madrid 1972, p. 28.

las posibles elecciones con la totalidad del orden del universo. Esto lleva consigo captar en toda su profundidad, que la variedad de posibilidades en el obrar de la criatura espiritual, no significa ausencia de dirección, ni por tanto independencia, sino real multiplicidad de caminos para ir a Dios¹⁶.

De ahí también que *in concreto* no existan acciones indiferentes: «En el mundo de lo real, las cosas no se presentan nunca como absolutamente ambiguas, ya que Dios llama siempre a través de ellas. Nada de cuanto es puede ser ajeno a Dios: 'La caridad de Dios —que nos ama eternamente— está detrás de cada acontecimiento, aunque sea de una manera a veces oculta para nosotros' (J. Escrivá de Balaguer, *Las riquezas de la fe*, p. 25). Por eso, la indeterminación de la voluntad hacia los bienes que conocemos, no es primaria, supone que las desproveamos previamente de su relación a Dios, porque desprovistas de esa relación carecen de verdadera ordenación moral. La famosa indeterminación en que la voluntad queda ante todos los bienes conocidos (la perplejidad del asno de Buridano), no puede ser univocidad entre los bienes parciales y el Sumo Bien, ya que el hombre tiene capacidad de reconocer en cada cosa —fuera de Dios— que no es su último fin, y, por consecuencia, el orden de cada una a Dios. Los bienes que el entendimiento presenta a la voluntad dicen razón parcial de bien, pero no indiferencia —salvo en abstracto—, pues por su misma parcialidad proclaman necesariamente una relación al Bien absoluto. Por eso, para que las cosas reales me sean profundamente indiferentes es necesario que las mire privándolas de su relación a Dios. De ahí que lo propio y primero del poder de la libertad en orden a la elección mala sea, precisamente oscurecer la luz de la inteligencia, por la que debería ver las relaciones que todas las cosas y todas mis acciones guardan con Dios, principio y último fin de todas como de mí mismo»¹⁷.

En definitiva, Dios pide al hombre una total docilidad a su ordenación, al plan divino por medio del cual la criatura alcanza su perfección; pero debe ser un abandono libre y responsable, un abandono —aunque parezca paradójico— activo, de quien busca identificarse, ya que el cumplimiento de la voluntad divina no significa nunca una merma en la posibilidad de elección, sino el encuentro de la posibilidad mejor: los planes de Dios pueden parecer negativos sólo por falta de buena voluntad, o por la inmadurez de olvidar la propia condición de criatura; es la limitación de nuestro conocimiento

(16) Cfr. *I Cor* 12, 4 ss.

(17) R. GARCÍA DE HARO, *El último fin...*, pp. 223-224.

la que nos puede hacer pensar que algunas cosas suceden desordenada e irrazonablemente, por eso el hombre debe evitar cualquier confusión entre el conocimiento defectuoso de los planes de Dios, y un defecto real de esos planes.

De ahí la natural aspiración al cumplimiento del plan divino que existe en la libertad humana¹⁸: «La actitud del hombre ante la ley eterna, supone por parte de la voluntad una obediencia absoluta y confiada a sus mandatos, y por parte de la inteligencia una meditación continua y profunda de los mismos (cfr. *In Psalm.*, I). En tanto que la ley eterna es el plan perfecto según el cual Dios gobierna el universo, debe el hombre sujetarse a ella —aun en los acontecimientos más triviales y pequeños de la vida— con absoluta confianza, porque sabe que todo lo que ocurra ajustándose a ella redundará siempre en su propio bien, que es el camino hacia su fin último: la bienaventuranza (cfr. *Ps* 127, 1). Al mismo tiempo, en cuanto tiene la posibilidad de participar de ella por el conocimiento —en consonancia con su naturaleza racional— y de cooperar activamente en la realización de sus planes, debe poner en juego sus potencias para reconocerlos en la medida en que le es posible, por medio de una continua meditación de ellos (cfr. *In Iob*, 22, lect. 2); meditación que principalmente se traducirá en petición, pues al ser algo que nos sobrepasa, es el mismo Señor quien debe guiarnos en su búsqueda (cfr. *Ps* 85, 11; 118, 34; 142, 10). Negarse a ello equivale a renunciar a la dignidad de persona, o negarse a reconocer la sabiduría que hay en los planes de Dios»¹⁹.

Resulta aleccionador el ejemplo de S. José: «José se abandonó sin reservas en las manos de Dios, pero nunca rehusó reflexionar sobre los acontecimientos, y así pudo alcanzar del Señor ese grado de inteligencia de las obras de Dios, que es la verdadera sabiduría. De este modo, aprendió poco a poco que los designios sobrenaturales tienen una coherencia divina, que está a veces en contradicción con los planes humanos.—En las diversas circunstancias de su vida, el Patriarca no renuncia a pensar, ni hace dejación de su responsabilidad. Al contrario: coloca al servicio de la fe toda su experiencia humana. Cuando vuelve de Egipto oyendo que *Arquelao reinaba en Judea en lugar de su padre Herodes, temió ir allá* (Mt II, 22). Ha aprendido a moverse dentro del plan divino y, como confirmación de que efectivamente

(18) «Dilexi mandata tua super aurum et topazion» *Ps* 118, 127.

(19) J. SORDO - E. COLOM, *La ley eterna y su penetración en las criaturas*, en «Scripta Theologica» VII (1975), pp. 199-200.

Dios quiere eso que él entrevé, recibe la indicación de retirarse a Galilea»²⁰.

II. EL CRECIMIENTO EN LA BONDAD Y LA VIRTUD

1. Las facultades del alma

El hombre es capaz de moverse a sí mismo en su camino hacia el último fin, hacia Dios, por obra de su entendimiento y su voluntad. Pero es indudable, como se observa por propia experiencia, que el hombre no está siempre en acto de pensar, de querer o de sentir, de ahí que sea necesario postular la existencia de unas facultades (o potencias del alma), que unas veces se encuentran en acto y otras no. Esas potencias o facultades, son el principio inmediato de las operaciones; sin pertenecer propiamente a la esencia del alma, inhiere en ella —las facultades sensitivas al menos en su raíz— y fluyen naturalmente de ella; es algo «propio» de la naturaleza humana y que, por tanto, se recibe con la creación. En el estudio de la conducta moral, es importante la distinción de facultades: no es lo mismo saber que querer, ni error que pecado; sin embargo, es conveniente no perder de vista la esencial unidad de todo el hombre, por eso —hablando con propiedad— no es la inteligencia la que conoce o la voluntad la que quiere: no son propiamente las facultades las que actúan, sino el hombre por medio de ellas.

La necesaria unión, sin confusión, entre voluntad y entendimiento tiene importantes repercusiones morales: «No conocemos que Dios es nuestro último fin, por tanto, sin una imprescindible rectitud de la voluntad: la rectitud de la voluntad es requerida para el verdadero conocimiento de Dios, antecedente y concomitantemente. Como la materia no puede conseguir una forma sino debidamente dispuesta a ella, así la inteligencia no se alza a Dios, sino debidamente ordenada a El por la voluntad (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 4, c). Es evidente, a la vez, que nunca la voluntad posee realmente su objeto como bien moral sin poseerlo la inteligencia: ya que el bien se presenta a la voluntad como su objeto solamente por la razón, y sólo aquel bien que cae bajo el orden de la razón causa la bondad moral en el acto de la voluntad; por eso la voluntad no siempre está en el verdadero bien, sino a veces también en un bien aparente, y así *actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus* (*S. Th.*, I-II, q. 19,

(20) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 42.

a. 1, ad 1). De este modo, se resalta la unidad del hombre que no puede dirigirse hacia su Bien, ni por la sola inteligencia ni por la sola voluntad, sino mediante el entero dinamismo de su persona, de su inteligencia y su voluntad totalmente volcadas hacia Dios: *Dilige Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua* (Mt 22, 37)»²¹.

Algunas facultades se encuentran determinadas para realizar un solo tipo de operaciones y, por tanto, no necesitan una ulterior disposición para ejercerlas, por ejemplo es suficiente que el color se presente ante los ojos, para que la vista lo perciba. Pero el objeto de las facultades superiores —entendimiento y voluntad— son el *ens* y el *bonum in communi*, y así estas potencias no se encuentran determinadas *ad unum*²², por lo que requieren unas nuevas disposiciones que las inclinen a la acción. «¿Cómo concebir estos principios adquiridos de determinación? No son evidentemente facultades, pues se añaden a las facultades supuestas ya dadas; no son sino una especie de disposiciones para usar de esas facultades de una manera mejor que de otra; pero cuando una de estas disposiciones se estabiliza, hasta el punto de constituir una adquisición durable del alma, constituye para ella un verdadero haber, es decir, alguna cosa que le pertenece, como una cualidad permanente y característica de lo que es. En lenguaje técnico, se da a cada uno de estos haberes adquiridos y poseídos durablemente por el alma el nombre latino que traduce la idea de una posesión estable: *habitus*»²³. El hábito es, por tanto, una disposición estable para obrar de una determinada forma, inherente en las facultades del alma, que facilita y hace deleitables las acciones a las que se ordena, porque las hace connaturales²⁴.

Es interesante resaltar que la raíz de la libertad coincide con la que hace necesaria la existencia de los hábitos: la espiritualidad del alma, por la que el hombre no se encuentra necesariamente determinado a tal o cual tipo de bien concreto; de ahí la íntima relación que existe entre los hábitos y la libertad. Por lo mismo, cuanto

(21) R. GARCÍA DE HARO, *El último fin...*, p. 214.

(22) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.49, a.4, ad 1; I-II, q.50, a.2, c.

(23) E. GILSON, *Santo Tomás...*, pp. 189-190.

(24) «Sciendum tamen est, quod illud quod additur potentiae, *quandoque* recipitur in ea per modum habitus, *quandoque* per modum passionis, quando receptum non immanet recipienti, nec efficitur eius qualitas... Tunc vero retinetur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti: et inde est quod habitus a Philosopho dicitur *qualitas difficile mobilis*; inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur, quia sunt quasi connaturales effectae» *De Veritate*, q.20, a.2, c.

más impulsado por un hábito se obra, la acción es más voluntaria —porque, además, el hábito se ha adquirido libremente—; así, el hábito virtuoso aumenta el mérito, y el hábito de pecar lejos de disminuir la malicia de la acción, la aumenta²⁵.

No todos los hábitos conducen al último fin: cuando el hombre, usando mal de su libertad, pone su fin en algo que no lo es, y actúa conforme a esa decisión, va adquiriendo unos hábitos —los vicios— que hacen connatural obrar *contra natura*; esta paradoja es posible por aquella cierta connaturalidad que tiene la criatura con el mal, como consecuencia de su necesaria composición: el mal siempre resulta violento y ajeno a la naturaleza, pero puede considerarse natural bajo algún aspecto en las cosas compuestas²⁶. Sin embargo, los hábitos que disponen a la adquisición del último fin —las virtudes—, facilitan la realización de actos convenientes, de modo absoluto, a la naturaleza del agente.

2. Importancia de las virtudes en la vida moral

Dios ha formado la naturaleza humana de tal manera que cada acto bueno deje una huella en la persona, que la perfecciona y facilita su perseverancia en el bien; esa huella no es otra cosa que la virtud, que hace bueno a su poseedor y buena su obra.

Es indudable que la meta se alcanza por medio de las obras, y que a cada uno se le dará el premio según las obras realizadas²⁷; pero no es menos cierto que las virtudes son necesarias para la realización de esas obras, porque toda actuación humana engendra hábito, sea virtud o sea vicio, que dispone —bien o mal— para las sucesivas actuaciones; por eso, dice Santo Tomás que «la operación propia de cada cosa es su fin, ya que es su perfección segunda, y así lo que está dispuesto para su propia operación es llamado virtuoso y bueno»²⁸. La virtud nos lleva a amar más el bien que se realiza, a realizarlo más libremente, y, por tanto, hace que vayamos más deprisa hacia la meta. De ahí que S. Pedro recomiende: «habéis de centrar toda vuestra atención en juntar con vuestra fe la fortaleza, con la

(25) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.78, a.2, c.; *De Malo*, q.3, a.13, c.

(26) Cfr. *C.G.*, I, c. 39 (n. 322).

(27) «*Quorum finis erit secundum opera ipsorum*» *II Cor* 11, 15. «*Quia tu reddes unicuique iuxta opera sua*» *Ps* 61, 12. «*Da illis secundum opera eorum, et secundum nequitiam adinventionum ipsorum. Secundum opera manuum eorum tribue illis, redde retributionem eorum ipsis*» *Ps* 27, 4. «*Qui operatur terram suam inaltabit acervum frugum; et qui operatur iustitiam ipse exaltabitur*» *Eccl* 20, 30.

(28) *C.G.*, III, c.25 (n. 2057).

fortaleza la ciencia, con la ciencia la templanza, con la templanza la paciencia, con la paciencia la piedad, con la piedad el amor fraterno, y con el amor fraterno la caridad. Porque si estas virtudes se hallan en vosotros y van creciendo más y más, no quedará estéril y sin fruto el conocimiento que tenéis de nuestro Señor Jesucristo. Mas quien no las tiene está ciego y anda a tientas, olvidando de qué manera fue lavado de sus antiguos delitos. Por tanto, hermanos, esforzaos más y más para asegurar vuestra vocación y elección por medio de las buenas obras»²⁹; los Padres ven en la virtud la escalera para subir de la tierra al cielo, y el Magisterio insiste en la absoluta necesidad que todos tenemos de practicar las virtudes³⁰.

La virtud no es simplemente la buena intención —que muchas veces queda en su deseo infecundo— para actuar de un determinado modo; estos deseos son un buen fundamento para mejorar la propia conducta y enraizar más las virtudes, pero éstas no son fruto del conocimiento o del simple deseo: la virtud perfecciona el alma cuando la persona realiza libremente una acción moral que le conduce hacia el último fin, hacia el Bien. Las virtudes son, por tanto, un medio necesario para alcanzar la meta a que Dios nos llama; y, a la vez, son ya una cierta realización de la llamada divina, en cuanto constituyen al hombre a imagen del único y perfecto modelo que es nuestro Señor Jesucristo, también en lo que se refiere a las virtudes naturales, ya que Jesucristo es *perfectus homo*; por eso «la verdadera dignidad y excelencia del hombre consiste... en la virtud. La virtud es patrimonio común de todos los mortales, e igualmente la pueden alcanzar los altos y los bajos, los ricos y los pobres. Sólo a las virtudes y al mérito, en quienquiera que se hallen, se ha de dar el premio de la eterna bienaventuranza»³¹. Sin embargo, «no basta el afán de poseer esas virtudes: es preciso aprender a practicarlas. *Discite bene-facere* (Is I, 17), aprended a hacer el bien. Hay que ejercitarse habitualmente en los actos correspondientes —hechos de sinceridad, de veracidad, de ecuanimidad, de serenidad, de paciencia—, porque obras son amores, y no cabe amar a Dios sólo de palabra, sino *con obras y de verdad* (1 Ioh III, 18).

Si el cristiano lucha por adquirir estas virtudes, su alma se dispone a recibir eficazmente la gracia del Espíritu Santo: y las buenas cualidades humanas se refuerzan por las mociones que el Paráclito

(29) *II Pe* 1, 5-10.

(30) Cfr. S. BASILIO, *In Ps. hom.*, 1, 4 (PG 29, 218); INOCENCIO XI, *Instructio S. Oficii*, Oct. 1682 (DS 2188).

(31) LEON XIII, enc. *Rerum novarum*, 15 Maii 1891 (ASS 23, p. 652).

pone en su alma»³². La vida cristiana tiene como meta inmediata la adquisición y el crecimiento de las virtudes, y para eso es necesario decidirse, con propia voluntariedad, a obrar el bien, a cumplir la voluntad divina. Cuando, por efecto de las buenas obras, la virtud se desarrolla en el alma, el hombre se siente empujado —libremente— hacia la perfección de un modo suave y continuo: primero con pasos cortos y fáciles de cumplir, más adelante con mayor rapidez, alegría y voluntariedad. De ahí que «la perfección humana en ninguna otra cosa consiste sino en el conocimiento y en la práctica de la virtud»³³.

3. *Aptitud natural para la virtud*

Para que el hombre actúe en dirección al último fin es necesario admitir una inclinación natural —innata— hacia la virtud; en otro caso el ordenar bien o mal la propia actividad, podría suponerse efecto del azar o del conjunto de circunstancias que se dieran en el inicio de la vida moral.

El amor natural a Dios y la tendencia íntima hacia el último fin de que ya hemos hablado, bastarían para deducir esa inclinación innata hacia la virtud, para corroborar que —por naturaleza— existe en el hombre una aptitud hacia la verdad y hacia el bien, aunque la perfección de la ciencia y de la virtud no se tengan naturalmente. Pero cabe explicitarlo más: respecto al entendimiento, el hombre posee naturalmente los primeros principios —en el conocimiento teórico— y la *sindéresis* —en el práctico—, que son el fundamento de todo conocimiento que puede adquirir con el ejercicio de la inteligencia, tanto en lo que concierne a la acción como a la especulación. De igual manera, refiriéndose a la voluntad, es manifiesto que existen unas inclinaciones innatas en la conducta: la voluntad tiende necesariamente hacia el último fin, hacia el Bien por esencia, y como el fin es lo que determina la actuación de la persona, la tendencia natural de la voluntad comporta la inclinación innata de la conducta hacia el bien, que es como el fundamento de todo el bien que puede realizar y adquirir la persona y, por tanto, fundamenta también las virtudes —disposiciones adquiridas por vía de ejercicio— de la voluntad humana.

Queda así claro que el libre arbitrio, en cuanto posibilidad de escoger los medios que se relacionan al fin, es susceptible de una

inclinación habitual hacia tales o cuales medios; y la libertad, en cuanto amor originario, tiende por naturaleza y por propio querer hacia el bien. Como la disposición hacia la virtud resulta de la naturaleza de la especie humana, es común a todos los hombres; pero esta inclinación no es virtud perfecta, sino únicamente principio o incoación de virtud, ya que para la consumación se requiere que la libertad, con querer propio y contando con el auxilio de Dios en el obrar, siga esa tendencia natural escogiendo los medios que le conducen al último fin. En definitiva «Dios es el comienzo y el autor de toda virtud, al igual que lo es de la luz cotidiana del sol»³⁴.

En el substrato de esta disposición conforme a la virtud está la connaturalidad del alma con el bien en sí, con la totalidad de su bien, de su efectiva ordenación a Dios; es algo que pertenece a la bondad primera de la criatura racional y que inmediatamente se refleja en la inclinación de las potencias al bien. La inteligencia y la voluntad humanas «desde el primer momento se abren a la infinita Verdad y Bondad y se lanzan a su conquista. En el primer encuentro con la verdad y bondad limitadas del ser creado, esta ansia infinita de nuestras facultades, entretenida por un momento, se abre de nuevo anhelante, y más exacerbada aún se lanza con renovado empuje en busca del Ser, porque en ese ser limitado con sus atributos de verdad y de bondad, la inteligencia y la voluntad han encontrado los rasgos de Verdad y Bondad infinitas del Ser divino, de las que participan como vestigios suyos»³⁵. En esa ansia, el hombre puede seguir su tendencia natural y abrirse al Absoluto, o bien rechazando su normal inclinación, ponerse a sí mismo como absoluto; en definitiva, la elección libre comienza por aceptar o rechazar a Dios como último fin, dejándose guiar u oponiéndose a lo que es natural en el hombre: «lo primero que le ocurre al hombre que alcanza el uso de la discreción es que, considerándose a sí mismo, piense a qué está ordenado como a su fin, puesto que el fin es lo primero en la intención. Y, por tanto, éste es el momento en que queda obligado por el precepto afirmativo del Señor: 'convertíos y yo me convertiré a vosotros' (Zach 1, 3)»³⁶.

Cuando por medio de la operación libre, el hombre escoge la posibilidad que le conduce hacia Dios, obtiene un doble efecto: el bien de la obra y su mayor bondad entitativa —más semejanza con Dios—, que se refleja a nivel operativo en un mayor arraigo de la virtud lo que, a su vez, facilita y hace más voluntarias las sucesivas

(34) S. MARCOS EREMITA, *De lege spirituali*, 40 (PG 65, 911).

(32) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Virtudes humanas*, ed. Palabra, 2.ª ed., Madrid 1973, pp. 42-43.

(33) LEON XIII, enc., *Sapientiae christianae*, 10 Jan. 1890 (ASS 22, p. 397).

(35) O. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 3.ª ed., Madrid 1969, p. 123.

(36) S. Th., I-II, q.89, a.6, ad 3.

operaciones. Todos tenemos la experiencia que, con el ejercicio de la virtud, el hombre no sólo se aproxima más a Dios, sino que también adquiere una mayor prontitud para continuar obrando bien³⁷; es lo que algún autor ha llamado «ley de la gravedad espiritual»: cuanto más cerca se está del último fin, es mayor la velocidad con que se tiende hacia él³⁸. De este modo, el hombre va perfeccionando sus virtudes adquiridas, que es el mayor bien en el género de los bienes humanos³⁹, pues con él se realiza el *atingere* natural a Dios⁴⁰.

III. EL BONUM ORDINIS EN LA CRIATURA ESPIRITUAL

1. El orden de las criaturas desciende del Creador

En su perfecta sabiduría, Dios ha ordenado cada criatura, en la unidad de su ser y la inmutabilidad sustancial de su naturaleza, para que recorra el propio camino de retorno a El, y la guía y la mueve atrayéndola hacia Sí. Esta ordenación a Dios de las criaturas implica un orden interno en la creación: cada criatura es para su propio acto y perfección, las menos nobles para las más nobles, cada una para el bien de todo el universo, y todo el universo para Dios, en cuanto imitándolo, representa su divina bondad y manifiesta su gloria⁴¹; y así se explica por qué «los entes del universo parecen como penetrados por una especie de 'afinidad universal', que se manifiesta en la atracción o 'simpatía universal' de unos hacia otros, en cuanto los inferiores aspiran y tienden hacia los superiores para alcanzar una participación de sus perfecciones..., afinidad ontológica que hace del mundo un todo en sí ordenado, o cosmos»⁴². Esto esclarece, al mismo tiempo, que el ser de las criaturas está indisolublemente unido al

(37) «Nec mirum si de virtute in virtutem gradus sunt, quando unaquaqueque virtus quasi quibusdam gradibus augetur, et sic per incrementa meritorum ad summa perducitur. Aliud namque sunt virtutis exordia, aliud proventus, aliud perfectio» S. GREGORIO MAGNO, *In Ezech. hom.*, 2, 3, 4 (PL 76, 960).

(38) Cfr. *S. Th.*, II-II, q.24, a.7, c. et ad 2.

(39) «Nihil igitur in rebus dumtaxat humanis principale bonum esse credendum est, nisi virtus animi» CASIANO, *Collationes*, 6, 3 (PL 49, 650). Cfr. *Sap* 8, 7.

(40) «Virtus acquisita non est maximum bonum simpliciter, sed maximum in genere humanorum bonorum; virtus autem infusa est maximum bonum simpliciter, in quantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus» *De Virt. in communi.*, a.9, ad 7.

(41) Cfr. *In I Sent.*, d.47, q.1, a.4, c; *S. Th.*, I, q.65, a.2, c.

(42) C. FABRO, *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, en «Divinitas» XI (1967), p. 578.

orden impreso por Dios en el universo: en la medida en que una cosa es, posee una ordenación al fin; las criaturas al recibir el ser, reciben simultáneamente su ordenación al último fin, y la capacidad de dirigirse —siempre con el auxilio divino— a él. Por tanto, hay que afirmar que «el proyecto de Dios sobre cualquier ser, la providencia divina que ordena hasta el último detalle las acciones al fin, alcanza a lo más íntimo de toda criatura. Le llega a cada una, en el plano natural, a partir de su mismo *actus essendi* —su participación en el 'Ser'—»⁴³. De ahí que el principio por el que se expresa esta tendencia de todas las cosas hacia su fin —*omnia appetunt bonum*— sea también un principio constitutivo de su mismo ser: la relación (la ordenación) a Dios, en su núcleo esencial, es recibida por la criatura con el ser. Por eso «en toda criatura hay una relación fundamental a Dios (en el sentido de fundamento ontológico): lo que Santo Tomás llama *creatio passive sumpta*: relación de origen y dependencia en el ser. El acto de ser es, en cada criatura, participado del Ser divino; es un *esse a Deo*, no sólo, por decir así, 'históricamente', sino además actual y permanente. Esta relación (*esse ad Deum*) no sólo es de origen y dependencia, sino que —por ser de origen y dependencia de la Causa Primera— es relación de *finalización intrínseca*: marca no sólo el origen sino la ordenación al Fin último, ya que necesariamente la Causa Primera, y sólo la Causa Primera, es el Fin último»⁴⁴.

Y así el orden de las cosas que es un bien —el *bonum ordinis*⁴⁵—, es creado por Dios y entregado a la criatura con el ser⁴⁶: la relación al Creador, fundamento de la bondad creatural, es poseída por la criatura —de algún modo en su totalidad— por la misma acción creadora. «De ahí que la ordenación de las criaturas se encuentra antes en Dios, que en ellas mismas; es el plan de la divina sabiduría —*ratio ordinandorum in finem*— imperado por su voluntad, para conducir todas las cosas hacia su fin, que es El mismo. El orden de las criaturas es, por ende, una participación en la misma *ratio divina* y de ella desciende: es la misma sabiduría divina la que mueve y dirige

(43) R. GARCÍA DE HARO, *La Conciencia...*, p. 22.

(44) F. OCÁRIZ, *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*, en «Scripta Theologica» VI (1974), p. 380.

(45) Cfr. *C.G.*, III, c.21 (n. 2020).

(46) «Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est. In rebus autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, a Deo creatum est» *S. Th.*, I, q.22, a.1, c; cfr. *In De Div. Nomin.*, 7, lect. 4 (n. 733).

hacia su fin a todas las criaturas —según su propia naturaleza—, como norma suprema de toda actividad»⁴⁷.

Al considerar el bien de las criaturas se debe tener en cuenta no sólo el *bonum esse*, el bien de lo que son ya en acto, sino también el orden al fin: el *bonum ordinis*, que es intrínseco a la criatura y le confiere la posibilidad de alcanzar su total perfección. De este modo se entiende que «la ordenación a Dios es la raíz de todo el orden: el que existe en cada criatura, el de las criaturas entre sí y el de su conjunto ordenado al fin último. Esta ordenación a Dios constituye un bien: el bien de orden al que llamaremos radical (para distinguirlo del bien de orden del universo y del bien moral); y tiene como causa el Bien Separado (cfr. *In XII Metaph.*, lect. 12, n. 2629). La ordenación de las criaturas entre sí y al todo participado constituye el bien de orden del universo, que por ser intrínseco al universo creado no se confunde con el Bien Separado: Dios. De El se distingue, de El depende y a El se ordena, debido a esa ordenación radical de todas las cosas a Dios, que constituye, como acabamos de ver, el bien de orden radical. En cualquier orden hay una prioridad del todo sobre la parte, y esto se da a varios niveles y según una jerarquía. Así, en el ente singular, que es un todo respecto de sus partes constituyentes, éstas se ordenan al acto y perfección propios del ente. Los entes singulares, que son parte respecto de la especie a que pertenecen, a ella se ordenan como a su todo. Las especies inferiores, que se hallan en cierto modo contenidas en las superiores, a ellas se ordenan como la parte al todo. Por fin, todo el universo y cada una de sus partes se ordena a quien es *absolutamente todo en todas las cosas* sin confundirse con nada: el *Todo* Separado: Dios. Hay pues, un orden interno en el todo participado y hay además una ayuda mutua de las partes semejantes y de las distintas. Entre éstas, el orden consiste en que las inferiores se subordinan a las superiores, y éstas se sirven de / y gobiernan aquéllas. La difusión de la bondad que de Dios procede y se comunica a las criaturas, se verifica según este orden y es así como todo el universo, y cada criatura, da gloria a Dios»⁴⁸.

2. El bonum ordinis y la libertad

La posibilidad de alcanzar el bien por medio de la operación, aun siendo intrínseca a la criatura, está muy diversamente poseída,

(47) J. SORDO - E. COLOM, *La ley eterna...*, pp. 164-165.

(48) J. MALVAR, *Bonum-ordinis y Bonum-moris*, Tesis doctoral, Pamplona 1975, pp. 146-147.

pues Dios da el *bonum ordinis* de manera diversa a cada una, según su naturaleza. Las irracionales tienen la mera capacidad de ser movidas al último fin, de ahí que el hombre pueda utilizarlas para manifestar con mayor perfección la gloria de Dios; no se ordenan a Dios por sí mismas, ni lo alcanzan plenamente, ni se dirigen al fin por propia virtud: *tendant in finem quasi ab alio directi*⁴⁹, son totalmente pasivas en su ordenación al último fin, ya que no pueden influir en su relación a Dios. Por tanto, su ordenación a El no aumenta ni disminuye con su operación: propiamente hablando no es más bueno —no manifiesta la gloria de Dios de un modo más alto— un gato cuando corre que cuando duerme; las criaturas irracionales siempre son *simpliciter* buenas, están necesaria e invariablemente ordenadas al último fin, y manifiestan la gloria de Dios según su capacidad de obrar, sin que la actualización de esta capacidad suponga una mayor bondad, en el sentido moral —más alto y propio— de la palabra⁵⁰.

Pero, «conservando esta característica común de su ser de criatura, el hombre añade un modo propio de insertarse en los planes de Dios. Precisamente porque Dios ha querido donarle el ser de forma que pueda reconocer y amar el don que ha recibido. Esto es lo que se expresa al hablar —teológicamente— de la vocación del hombre. Cuando Dios *da* de tal manera que la criatura pueda reconocer y amar el 'don', es decir, mostrándole e invitándole a adherirse a sus proyectos, se dice que Dios llama: el 'don' mismo otorgado comporta una vocación. Así sucede con los dones naturales y sobrenaturales que el hombre recibe de Dios»⁵¹. Por eso, la tendencia del hombre hacia el último fin —el *bonum ordinis* de la criatura racional— es muy superior, en cuanto alcanza a Dios libremente, por medio del conocimiento y el amor: al encontrarse más cerca del último fin —al ser imagen de Dios, por la libertad que el Creador le ha otorgado—, es capaz de hacer propia la tendencia recibida y, además, ordenar otras cosas hacia Dios⁵².

Este modo más perfecto de poseer el *bonum ordinis* lleva consigo un nuevo fraccionamiento de su bondad: el hombre no siempre es

(49) C.G., III, c.16 (n. 1988).

(50) I. DE CELAYA - R. GARCÍA DE HARO, *Cuestiones del fin último*, Roma 1972, inédito (los autores han tenido la amabilidad de dejarme consultar diversos manuscritos, de próxima publicación, que han resultado muy orientadores para el presente trabajo).

(51) R. GARCÍA DE HARO, *La Conciencia...*, pp. 14-15.

(52) «Ea quae sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem: nam eis mediantibus etiam alia ordinantur in finem. Actiones autem substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem, quam actiones aliarum rerum» C.G., III, c.90 (n. 2656).

simpliciter bueno, recibe con el ser la *ordinatio in finem*, la inclinación natural hacia la virtud, pero su *efectiva ordenación* requiere la libre aceptación de la criatura. «En las criaturas intelectuales y libres, el retorno a Dios se da con fuerza originaria: el hombre puede adherirse por sí mismo al orden divino, porque su grado de participación en la bondad divina es más elevado. Y así el *bonum moris* (bien moral) —con ello tocamos el constitutivo o esencia de la moralidad— es el *bonum ordinis* (bien del orden), que el hombre puede libremente poner o no poner, por su operación. Se hace así patente que el *bonum ordinis* y por tanto el *bonum moris*, que la criatura alcanza por su retorno a Dios, aunque Dios trascienda totalmente al universo, no es algo extrínseco a la criatura, pues toda la creación retorna a Dios participando intrínsecamente de El, y asemejándose a El: ya que a esto tiende cualquier criatura, a participar de Dios, a asimilarse a El cuanto puede (cfr. *S. Th.*, I, q. 103, a. 2, ad 2), porque el orden de las cosas consiste en que se reconduzcan a Dios, según el plan de gobierno de la Providencia, por el que el universo entero y cada criatura retornan a Dios (*bonum ordinis, bonum moris*). Y es en el mismo ser de la criatura donde está operante ese plan del gobierno divino, que funda el *bonum ordinis* de las criaturas a Dios»⁵³.

El *bonum moris* tiene, por tanto, una especial grandeza: es un aumento real de ordenación a Dios que el hombre consigue libremente con su obrar, cuando lo ejercita dentro de la ley divina. Las acciones de los entes puramente materiales, sólo afectan a la cantidad y a los accidentes que de ella se siguen pero, en cuanto tales, no varían su relación a Dios: no son capaces de alcanzar un mayor bien o de hacer el mal. La operación espiritual, por el contrario, incide directamente en su ordenación a Dios⁵⁴: el conocimiento y el amor son las relaciones libres de la criatura al Creador. En efecto, la relación que sigue al acto Creador —bien primero— es necesaria y no puede ser modificada por la operación creatural; pero el desarrollo de esta bondad en la búsqueda concreta de la verdad y del bien se realiza libremente y, por tanto, la criatura espiritual es capaz de aumentar su relación a Dios o de impedir-la, precisamente por la mayor perfección con que posee su operar. «Esta ordenación individual —personal— del hombre a Dios, no del hombre general (abstracto) sino del hombre singular, concreto... es lo que le hace merecedor de un premio o castigo eterno, por ser sujeto libre de sus actos humanos. De esta manera, el bien

(53) R. GARCÍA DE HARO, *Moral...*, p. 271.

(54) «Creaturae... spirituales non sunt mutabiles nisi secundum electionem. Talis vero mutatio non pertinet ad naturalem, sed magis ad divinum» *In Boeth. de Trinit.*, lect. 2, q.1, a.2, ad 7.

de orden en el hombre tiene unas características especiales, y, el obrar libre del hombre adquiere una dimensión nueva: la dimensión moral... El hombre como resumen que es del universo... debe ordenarse a sí mismo a Dios, sometiendo lo inferior al superior, para dirigirse a Dios como un todo, deseándole, sirviéndole y amándole sobre todas las cosas *ex toto corde, et ex toto intellectu, et ex tota anima, et ex tota fortitudine* (Mc 12, 33). Sólo cuando el hombre se ordena totalmente a Dios —a sí mismo y a las cosas creadas— reproduce en sí de alguna manera el bien de orden del universo, y difunde en las cosas su bondad, elevándose y con él todas las cosas —en cuanto resume en sí la totalidad participada— hasta llegar a *atingere Divinitatem*, a unirse a Dios»⁵⁵. Pero al hombre, en cuanto es la inferior de las criaturas espirituales, no le basta un solo acto libre —como a los Angeles— para adquirir su perfecta ordenación: accede al fin de manera progresiva; y así el *bonum moris* —que es la actualización del *bonum ordinis* en el hombre— está constituido por hábitos que, libremente adquiridos, hacen cada vez más perfecta su ordenación al fin.

3. La *habilitas ad bonum moris*

Para que un sujeto adquiriera un accidente o su contrario, es necesario que, en su bien sustancial, se encuentre una aptitud —la *habilitas*— para ese accidente: un pedazo de hierro, por ejemplo, tiene *habilitas* para estar más o menos caliente, cosa que no sucede con el fuego que, de por sí, siempre connota una elevada temperatura. La *habilitas* es, por tanto, una cualidad inherente a los principios esenciales del sujeto, que le dispone —más o menos intensamente— hacia la bondad segunda o *bonum ordinis*.

Esa disposición —*dispositio*— que tiene el hombre para aumentar por sí mismo, en base a la libertad, su ordenación a Dios, es la *habilitas ad bonum moris*: inclinación para actualizar el propio bien y conseguir por sí el último fin. Es una cualidad que reside en la esencia del alma y que refleja el modo cualificado que tiene el hombre de poseer el *bonum ordinis*: la capacidad, aptitud y tendencia a conseguir con propia causalidad, todo el bien connatural; sólo la criatura espiritual, que puede acceder libremente al último fin, tiene *habilitas* respecto a su ordenación a Dios. La *habilitas* aparece como un medio entre el bien esencial del alma y el bien segundo: tiene su raíz en la naturaleza racional y tiende al bien de la operación como fin⁵⁶; sirve

(55) J. MALVAR, *Bonum-ordinis...*, pp. 151-152.

(56) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.85, a.2, c.

de fundamento a los hábitos buenos, que también son como un medio entre las facultades del alma y sus actos: la *habilitas ad bonum moris* se manifiesta en las potencias del alma en su disposición o inclinación natural al bien, que es el inicio de las virtudes, y en esa mayor inclinación que se adquiere a medida que se desarrolla la virtud.

El hombre recibe con el ser sustancial, el *bonum ordinis*, que en él incluye la *habilitas ad bonum moris*, y que le permite alcanzar el incremento de bondad a que Dios le ha destinado: ser apto a tener y conseguir con propia causalidad la actualización de su total ordenación al fin. Cuando libremente se dirige al Creador, actualiza esa ordenación que aptitudinalmente posee: aumenta así su *bonum moris* y, a la vez, su *habilitas*, ya que esta mayor ordenación comporta simultáneamente mayor cercanía al fin y, por tanto, mayor connaturalidad con el ejercicio de la virtud: «En el orden de las cosas a Dios, son más deformes aquellas que están más cerca de El que las que distan más; y son más luminosas y brillantes las cosas que están más cerca de la verdadera luz. Pero no quisiera que entendieras por proximidad el lugar material, sino la capacidad de recibir a Dios»⁵⁷.

La *habilitas ad bonum moris* es así manifestación de la peculiar perfección con que el *bonum ordinis* se encuentra poseído por la criatura racional. Este aspecto entitativo de la *habilitas* como disposición para actuar el propio orden, se despliega en una mayor facilidad para la operación: aspecto operativo de la *habilitas*. Cuando el hombre obra bien, no sólo es más bueno sino que, por lo mismo, aumenta su aptitud para obrar mejor: el acto virtuoso incrementa la perfección y la posibilidad de mayor perfección; la Sagrada Escritura compara al justo con el esplendor que va creciendo a medida que avanza el día, y tanto más, cuanto más cerca está del fin⁵⁸. Por eso, cuando nos decidimos a recorrer el camino de correspondencia al amor divino, experimentamos esa «hambre de Dios, y hacemos nuestras las palabras del Salmo: Dios mío, te busco solícito, sedienta de ti está mi alma, mi carne te desea, como tierra árida, sin agua (cfr. Ps LXII, 2). Y Jesús, que ha fomentado nuestras ansias, sale a nuestro encuentro y nos dice: *si alguno tiene sed, venga a mí y beba* (Ioh VII, 37). Nos ofrece su Corazón, para que encontremos allí nuestro descanso y nuestra fortaleza. Si aceptamos su llamada, comprobaremos que sus palabras son verdaderas: y aumentará nuestra hambre y nuestra sed, hasta desear que Dios establezca en nuestro corazón el lugar de su reposo, y que no aparte de nosotros su calor y su luz»⁵⁹.

(57) PSEUDO DIONISIO, *Epistula*, 8, 2 (PG 3, 1091).

(58) Cfr. *Prov* 4, 18; *Heb* 10, 25.

(59) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 170.

La ordenación de las criaturas por Dios hacia Sí es el plan que Dios ha trazado para que cada una, al alcanzar todo el bien que le es posible, manifieste más claramente la gloria del Creador. Cuando el hombre se abre voluntariamente a esa ordenación divina, a medida que la va cumpliendo, se va haciendo más hábil para conformarse a los planes de Dios, más hábil para alcanzar la propia perfección y dar a Dios más gloria. El hombre aprende así a conocer los designios del Señor y a moverse dentro de ellos; le resulta más fácil conocer en cada momento lo que Dios quiere de él, y tiene un mayor deseo y capacidad de realizarlo. Los que se meten por estos caminos de docilidad a la vocación recibida del Señor, constatan que el plan divino —la ley eterna— es un desbordamiento de la sabiduría y el amor divino del que proviene todo el bien de las criaturas⁶⁰.

IV. LA LIBERTAD Y LA HABILITAS

El *bonum naturae* que se recibe con la creación, siempre permanece inalterado; y con él, el *bonum esse* y el *bonum ordinis* en su raíz —como *ordinatio in finem*—, aunque como efectiva ordenación sea susceptible de aumentar y disminuir. Esta posibilidad de cambio se debe a que un accidente —y la ordenación al último fin por la operación, es en la criatura un accidente como lo es su propia operación—, no es capaz de eliminar la sustancia en la que inhiere; pero sí de aumentar la *habilitas*, o aptitud de la sustancia a ese accidente, y disminuir su *habilitas* al accidente contrario⁶¹. De ahí que la *habilitas ad bonum moris*, en cuanto a su raíz, es inamovible: el pecador nunca pierde totalmente la *habilitas*, «no existe corazón, por metido que esté en el pecado, que no esconda, como el rescoldo entre las cenizas, una lumbre de nobleza»⁶²; ni siquiera los condenados la pierden completamente, pues permanece en ellos la naturaleza espiritual, aunque no tienen posibilidad de ejercitarla y les sirve de mayor pena. Por parte de su unión al fin, sin embargo, la *habilitas* aumenta o disminuye según el hombre realice actos que le acerquen a su último fin —le perfeccionen— o le alejen de él⁶³.

Por eso, como ya se dijo, cuando el hombre realiza una acción según el querer divino y, en consecuencia, ordenada hacia El, no sólo

(60) Cfr. *Ps* 110, 8; 118, 127-128; *Sap* 15, 1.

(61) Cfr. *De Malo*, q.2, a.11, ad 2.

(62) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Virtudes humanas*, pp. 10-11.

(63) Cfr. *In II Sent.*, d.35, q.1, a.5, ad 1.

aumenta su efectiva ordenación, sino también su *habilitas*, su mayor fuerza y facilidad para ordenarse libremente siempre más a Dios: a medida que crece la cercanía al fin es también mayor la connaturalidad con el bien, y por tanto más fácil, segura e inmediata la operación ordenada, la aptitud del fin. Se muestra así lo positivo de la libertad: Dios ha otorgado a las criaturas libres que su propia operación, aunque permanece en el nivel accidental, alcance de alguna manera a la bondad de toda la persona, en cuanto aumenta su *habilitas* que, en su raíz, pertenece a la misma esencia del alma. Esta positividad de la libertad se muestra también en el modo en que disminuye la *habilitas*, teniendo en cuenta que nunca se pierde totalmente: no disminuye por sustracción, sino por oposición del contrario; el pecado es un apartarse de Dios, por conversión a las criaturas, y así cada pecado añade un obstáculo, más o menos grande, para alcanzar a Dios, pero como no es posible que la naturaleza humana se corrompa de modo absoluto, el pecado no puede eliminar por completo la *habilitas*⁶⁴.

Al disminuir por los impedimentos que se ponen para alcanzar el fin, es manifiesto que puede continuar disminuyendo indefinidamente, mientras se sigan añadiendo nuevos impedimentos⁶⁵, pero sin que llegue a desaparecer: la disminución del bien por el mal, más se realiza por oposición del contrario que por sustracción del bien, y «la disminución de esa *habilitas* resulta precisamente de un acto opuesto; es por oposición de lo contrario, que constituye de este modo un obstáculo en cuanto actuación de la potencia en sentido inverso al debido: es *aversio a Deo*. Esto no anula la potencia, pero evidentemente la aleja más del acto bueno o perfección segunda, le resta capa-

(64) «Impossibile est quod per peccatum tollatur totaliter bonum naturae, quod est aptitudo vel habilitas ad gratiam... Cum natura rationalis sit incorruptibilis et non desinat esse, quantumcumque peccatum multiplicetur, consequens est quod habilitas ad bonum gratiae semper diminuat per oppositionem peccati, ita tamen quod numquam totaliter tollatur» *De Malo*, q.2, a.12, c; cfr. *S. Th.*, I, q.48, a.4, c.

(65) «Sed quia diminuitur ex parte impedimenti quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato: non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis. Sicut patet in diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quod est diaphanum: diminuitur autem haec inclinatio vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturae» *S. Th.*, I-II, q.85, a.2, c.

cidad y energía: es una contracción»⁶⁶. Y viceversa, en la tendencia al último fin, la parte principal que corresponde al hombre es eliminar, con su obrar conforme al querer divino, los obstáculos que dificulten la acción de Dios en el alma: es El quien da los medios al hombre para obtener cuanto de bien alcanza; la totalidad del bien que el hombre tiene le viene de Dios: es el Señor quien nos santifica⁶⁷. «A partir de la gracia bautismal, la lucha ascética del cristiano —su parte propia— consiste esencialmente en quitar obstáculos, en remover impedimentos a la acción divina en el alma, que comienza dando el ser y se continúa santificando ... Esa acción divina y divinizante se detiene allí donde la libertad humana no quiere, donde no quiere quitar la inclinación a no querer según Dios, donde no consiente»⁶⁸. En ocasiones observamos —en nosotros y en los demás— la existencia de puntos de lucha interior que no acaban de mejorar: nos gustaría adquirir una virtud o desarraigar un defecto, pero no es un deseo eficaz, porque no tenemos la honda disposición de remover los obstáculos que ponemos a la acción de Dios; es necesario, en estos casos y siempre, acudir asiduamente al Señor, manifestarle con palabras y con obras nuestras buenas disposiciones, para que vencida así la resistencia a la gracia, El nos otorgue —a veces cuando menos lo esperamos— la victoria en esa parcela de la lucha.

Ahora bien, si la *habilitas ad bonum* es tan radical en el hombre que nunca se pierde, y si Dios —que obra con perfección— es quien actúa esta inclinación al bien, ¿cómo se explica la malicia y los otros defectos, especialmente espirituales, que se dan en todo hombre? Por la mera razón natural se llega a deducir que es muy probable, lo que por la fe sabemos con certeza: el hombre fue creado en un estado en que, mientras su voluntad estuviese sujeta a Dios las fuerzas inferiores quedaban sujetas a la razón, y el cuerpo no ponía obstáculos a su tendencia al último fin⁶⁹. Desordenada la mente a Dios, aparecen todo tipo de penas —muerte, hambre, ignorancia, apetitos desordenados, etc.— que, aunque considerada la naturaleza hu-

(66) C. CARDONA, *Introducción a la quaestio disputata de Malo (Contribución al diagnóstico de una parte de la situación contemporánea)*, en «Scripta Theologica» VI (1974), p. 136.

(67) «Ego Dominus qui sanctifico vos» *Lev* 20, 8; cfr. *Idem* 21, 8.15.23; 22, 9.16.32. «...et scirent quia ego Dominus sanctificans eos» *Ezech* 20, 12; cfr. *Idem* 37, 28. «Et spiritum meum ponam in medio vestri; et faciam ut in praecipis meis ambuletis, et iudicia mea custodiatis et operimini» *Ezech* 36, 27.

(68) C. CARDONA, *Introducción...*, p. 138.

(69) Cfr. Conc. de Quiersy, cap. 1 (DS 621); Conc. de Trento, decr. *De peccato originali*, can. 1 (DS 1511).

mana en lo que tiene de inferior, parece que son naturales, si se tiene en cuenta la divina providencia y la dignidad de la parte superior de la naturaleza humana, se debe colegir que son defectos penales, y por tanto, que existió ese apartamiento de Dios por un pecado de origen⁷⁰. «Desde el principio imprimió Dios a todas las criaturas una inclinación a su propio bien, para que con esa tendencia natural buscasen y anhelasen su fin, del cual nunca se apartan a no ser que se lo impida algún obstáculo externo. También el hombre tuvo desde el principio esta inclinación a su fin, que es Dios, autor y fuente de su felicidad; tendencia tanto más noble y excelente cuanto que era gobernada por la razón y el consejo. Pero mientras las demás criaturas, carentes de razón, conservaron ese amor engendrado con ellas (porque habiendo sido creadas buenas por naturaleza, así se mantuvieron, permaneciendo hoy en el mismo estado y condición), el linaje humano no siguió su camino. Porque no sólo perdió los bienes de la justicia original, con los que fue dotado y enriquecido por Dios por encima de la capacidad de su naturaleza, sino que oscureció también aquella inclinación a la virtud que estaba grabada en su alma. 'Todos, dice el Profeta, se torcieron; todos a una se hicieron inútiles, no hay quien obre bien, no hay siquiera uno' (Ps 13, 3). 'Porque los sentidos y los pensamientos del corazón del hombre están inclinados al mal desde su mocedad' (Gen 8, 21). Para que de aquí se entienda con facilidad que ninguno puede gustar saludablemente de las cosas buenas, sino que todos están inclinados al mal»⁷¹.

V. EL MAL MORAL COMO DESORDEN

En las criaturas espirituales la *ordinatio in finem* se presenta no sólo como capacidad de dirigirse por sí misma al fin, sino también e inseparablemente como exigencia de hacer efectiva esa ordenación; tal exigencia no contraría la libertad —ya que ésta consiste en dirigirse voluntariamente al fin que nos viene dado—, sino que es su presupuesto, aunque la libertad —cuando aún no se posee el último fin— lleve consigo, a su vez, la posibilidad de apartarse voluntariamente del fin. Así pues, la efectiva ordenación del hombre, o *bonum moris*, no le viene dado con la naturaleza sino que ha de proponerse conseguirlo con su operación y, por lo mismo, puede proponerse el no conseguirlo: por la libertad, el hombre tiene de algún modo en

(70) Cfr. C.G., IV, c.52 (nn. 3875-78); *In II Sent.*, d.30, q.1, a.1, c.

(71) *Catecismo de S. Pío V*, IV, 12, 3.

sus manos —siempre como causa segunda— conseguir su bondad moral, que le hace *simpliciter bonus*, por eso la falta de bondad moral, de efectiva ordenación debida, resulta culpable en la criatura y constituye el único mal verdadero⁷²: en el pecado, el hombre busca un bien que no le perfecciona según su naturaleza espiritual, aunque resulta atrayente a sus sentidos; es decir, busca un fin que le es conveniente no en lo que tiene de racional, sino en lo que tiene de animal, por eso «los hombres cuando pecan pierden, en cierto sentido, su naturaleza humana y adquieren la naturaleza de las bestias, viniendo a ser como animales»⁷³.

La *ordinatio in finem* está siempre presente en las criaturas, como exigencia y como apetencia natural: no depende de ellas, sino de la bondad del acto creador; pero la criatura libre puede, voluntariamente, realizar actos que contraríen esa *ordinatio*, acciones desvirtuadas que impiden su efectiva ordenación al bien: «en la concepción cristiana del pecado, su esencia consiste en ser un acto de 'desobediencia' del hombre a la ley de Dios, y, por tanto, de 'rebelión' de la voluntad creada a la voluntad de Dios; es esta deformidad ontológica de la voluntad del hombre respecto a la voluntad de Dios lo que confiere al acto humano su deformidad moral. El pecado no se resuelve por ello en una simple privación, como ser ciego o cojo, sino que podría decirse que es una 'privación activa', porque el pecado lleva consigo un acto por parte del hombre, una decisión libre y responsable y presupone, por tanto, una alternativa de bien y de mal que compromete al hombre en y para el mal conscientemente. Por eso se habla de responsabilidad y también de imputabilidad»⁷⁴.

1. Origen del mal moral

Las criaturas espirituales tienen la posibilidad de apartarse intencionalmente de Dios —último fin— en su obrar, perdiendo así la perfección última a que están llamadas⁷⁵: éste es el riesgo que corre el Creador al conceder la libertad a sus criaturas; sin embargo, «en

(72) «Nihil malum esse dicendum est, nisi peccatum solum, quod a bono Deo nos separans, malo facit diabolo copulari» CASIANO, *Collationes*, 6, 3 (PL 49, 650).

(73) *In II Sent.*, d.35, q.1, a.5, c. Cfr. *Ps* 48, 13; *I Cor* 2, 14; *II Pe* 2, 12-22; etc.

(74) C. FABRO, *El pecado en la filosofía moderna*, Madrid 1963, p. 132.

(75) «In nobilioribus creaturis invenitur aliud principium praeter naturam, quod est voluntas; quod quanto vicinius est Deo, tanto a necessitate naturalium causarum magis est liberum, ut dicit Boethius (V de Consol., prosa 2); et ideo ex

cuanto perfección altísima, en cuanto buena, la libertad no es causa del mal: sólo lo es en cuanto deficiente, en cuanto defectuosamente ejercida. Pero la bondad de la operación libre creada comporta la auto-determinación originaria hacia el fin; y en la situación *in fieri* del hombre en el mundo, además la posibilidad —no el acto— de un *deficere*, de un desfallecer o venir a menos después de la elección buena»⁷⁶.

El que la voluntad obre mal procede de un doble defecto: potencial y actual. El potencial es ser *ex nihilo*, estar compuesto; este defecto es meramente pasivo, no activo, pues de lo contrario se seguiría que el hombre siempre obraría mal. El defecto actual por el que se actúa deficientemente, no debe ser un defecto que preexista en la voluntad, pues en este caso procederíamos al infinito buscando su causa; el defecto es la conversión a un bien creado de modo indebido. La voluntad no está determinada *ad unum* como los agentes naturales, y es de su dominio adherirse a este o aquel bien: la determinación de adherirse indebidamente a un bien creado es precisamente el defecto actual de la voluntad, que lleva a obrar mal. Efectivamente, en las acciones morales hay dos principios que preceden a la voluntad: la potencia aprehensiva y el objeto aprehendido; ahora bien, como a cada móvil le corresponde su propio motor, no toda potencia aprehensiva es motor propio de cualquier apetito, sino que cada una tiene el suyo; y así, el motor propio de la voluntad es la razón. Por eso, cuando la voluntad es recta sigue el orden de la razón, que le presenta su propio bien, realizando una acción debida; pero si no es recta, se dejará mover por el bien meramente sensible presentado por el apetito sensitivo pero no conforme a la razón, o por la misma razón que le propone un bien no conveniente, es decir un bien que no es el suyo propio: donde hay defecto moral, siempre la voluntad se desvía del recto orden de la razón. Así pues, la deficiencia de la voluntad anterior al pecado, que explica su desorden, es la posibilidad que tiene —como voluntad de un ser finito, limitado, compuesto, con potencias diversas de querer y entender— de apartarse del orden de la razón y de su objeto propio.

conditione sua sequitur quod rectum ordinem tenere possit tendendo in finem, et etiam deficere. Si autem inevitabiliter in finem tenderet, per divinam providentiam, tolleretur sibi conditio suae naturae, ut dicit Dionysius; et ideo taliter a Deo instituta est ut etiam deficere posset; ita tamen quod in potestate eius esset deficere, vel non deficere; quod non erat in defectu naturalis principii» *In I. Sent.*, d.39, q.2, a.2, c.; cfr. *In II Sent.*, d.23, q.1, a.1, c.

(76) C. CARDONA, *Introducción...*, p. 121.

Por eso, siempre «este defecto es voluntario, pues la voluntad puede querer y no querer. Como también puede hacer que la razón considere aquello o deje de considerarlo, e incluso que considere esto o aquello», y así «no habrá pecado hasta que la voluntad no tienda a un fin indebido. Lo cual es acto voluntario»⁷⁷. «De ahí que, si la voluntad se encuentra desviada del bien —o, más precisamente, busca su bien donde no lo está—, se resiste a mover al entendimiento hacia el conocimiento de realidades que contrarían —de ser vistas— las propias inclinaciones. Se introduce, de este modo, un freno en la inteligencia en su marcha hacia lo verdadero e incluso se puede moverla a crear —en virtud de esa opción radical que invierte las relaciones entre ser y pensamiento, conciencia y ley— una torcida interpretación, es decir, a *presentar el error como verdad*. Por pereza o repugnancia ante un conocimiento que solicitaría esfuerzo, el hombre se deja llevar por criterios ambientales, que en el último fondo de la conciencia se insinúan como incorrectos, pero sin que la voluntad esté dispuesta a imponerse el esfuerzo de comprobarlo ... La mente es aplicada a hallar mediadas interpretaciones en las cuales la propia conducta quede justificada: se encuentran con soltura razonamientos por cuya virtud es situada en el cuadro de una excepción o, por lo menos, en circunstancias que la hacen menos reprochable»⁷⁸: todos tenemos experiencia de las disculpas y autojustificaciones que se nos ocurren ante nuestros defectos y errores; esta actitud, si no se rectifica, lleva a deformar la conciencia, pues en lugar de enderezar hacia el Bien la voluntad, ésta fuerza al entendimiento para que considere como bien aquello que no lo es.

Aunque el objeto de la voluntad sea el bien, se requiere un conocimiento práctico del mismo como conveniente aquí y ahora; y aunque Dios, siendo Bien supremo y absoluto, se encuentra de modo eminentísimo bajo el objeto formal de la voluntad, nuestro modo especulativo de entenderlo —aquí y ahora: durante esta vida— es imperfecto; por eso se presenta, en cuanto conocido por el hombre, como un bien finito; de ahí que la voluntad no se sienta necesariamente atraída hacia El. Y viceversa, basta que algo creado tenga un cierto grado de bondad —que será siempre finita y participada—, para que pueda ser querido, posibilidad que cabe aumentar por disposiciones del sujeto que hagan más conveniente para sí aquel bien. «La malicia aparece, pues, cuando la voluntad se mueve a sí misma al mal. Y esto puede ocurrir cuando el sujeto tiene una disposición de tal

(77) C.G., III, c. 10 (n. 1950).

(78) R. GARCÍA DE HARO, *La Conciencia...*, pp. 112-113.

naturaleza que le hace conveniente y como semejante a algo objetivamente malo, de suerte que, por razón de conveniencia, la voluntad tiende a ese mal como si fuese un bien: ya que, por sí mismo, cada uno tiende a lo que le es conveniente (cfr. *S. Tb.*, I-II, q. 78, a. 3, c.). Cuanto esa disposición esté más confirmada por la repetición de actos o por la intensidad de decisión, tanto más firme será la volición de lo objetivamente malo, bajo la formalidad de conveniente. Y esa volición será tanto peor cuanto más radicada esté en el principio mismo del querer, en la disposición radical y estable en relación con el último fin y no sea simple resultado de una disposición pasajera, siempre más fácilmente revocable, que no afecte directa y formalmente al último fin o sentido último y destino de la vida (cfr. *S. Tb.*, I-II, q. 78, a. 4, c.). Cuanto más autónoma —más voluntaria— sea la volición, tanto más depende de lo principal y últimamente querido (cfr. *C. G.*, I, c. 74).

La presencia del hábito conformante con el mal objetivo exige una causa radical, algo que dé razón del hábito mismo: una decisión previa —con anterioridad, sobre todo, de naturaleza—, un amor radical, una opción que arranque de la voluntad en un estado primigenio: que sea posible en el comienzo mismo de la vida moral y pueda explicar toda otra volición desordenada, y la correlativa y creciente disposición connaturalizante... La espiritualidad de la voluntad le hace posible, a la vez, querer algo y querer el bien en sí, y quererse a sí como bien. Y aquí aparece una dualidad 'natural' que está necesariamente implicada en la libertad psicológica originaria: la radical ambigüedad de la decisión fundamental, la radical polaridad de la opción primigenia: el bien-en-sí, como razón de todo querer; o el bien-para-mí, igualmente condicionante de todo otro querer. Eso es posible porque todo bien-en-sí es también un bien-para-mí. Nos encontramos así ante dos principios u orientaciones fundamentales posibles: querer todo (yo mismo incluido) en cuanto es bueno en sí, o querer todo en cuanto es bueno para mí (haciendo del para-mí la condición de toda bondad). Esta opción es posible porque, si ningún bien en sí es posible sin el Bien en sí (del que los demás bienes son participaciones: bienes causados y, por tanto, limitados), sin mí ningún bien es posible para mí: yo soy, para mí mismo, un absoluto (relativo). Y la relatividad de este absoluto desaparece de mi horizonte intelectual cuando, en virtud de la flexibilidad esencial de mi querer, hago del querer con que quiero el objeto central de mi interés»⁷⁹.

(79) C. CARDONA, *Metafísica de la opción...*, pp. 141-143.

El amor de sí es inevitable por la connaturalidad que tenemos con nosotros mismos; sin embargo, Dios nos es más conveniente —aunque en ocasiones no lo captemos con claridad— que nosotros mismos. De ahí que preferir a las criaturas, trasgrediendo el querer divino, es una elección desordenada de lo conveniente, que tiene como causa positiva el amor desordenado a la propia excelencia. Así surge la paradoja —el único verdadero mal, origen de todos los males— de que quien quiere independizarse del Señor y ponerse a sí mismo como centro de su vida, queda atrapado por las esclavitudes «que saben aherrojar los corazones de carne: la esclavitud de una visión exclusivamente humana, la esclavitud del deseo afanoso de poder y de prestigio temporal, la esclavitud de la vanidad, la esclavitud del dinero, la servidumbre de la sensualidad...»⁸⁰: el hombre se hace esclavo de sus bajas pasiones y menos hábil para la consecución del Bien; en todo esto no hay que pensar sólo en hábitos gravemente desordenados, pues las pequeñas desviaciones, si no se cortan con rapidez, también impiden la marcha hacia el Señor: muchas veces experimentamos arideces y dificultades —falta de habilidad— en la vida interior, que son el resultado de esos pequeños apegamientos que no estamos dispuestos a cortar; es el hilillo sutil que —aun siendo fácil de romper—, si no se rompe, nos ata igual que una cadena de hierro forjado⁸¹. Y al contrario, quien se dispone a seguir, con todo su querer, el querer divino, descubre que «la vocación cristiana es vocación a la libertad: *in libertatem vocati estis*: 'habéis sido llamados para la libertad', dice San Pablo a los Gálatas (Gal 5, 13). Y no una libertad cualquiera, sino precisamente la *libertad de los hijos de Dios*; esa libertad que procede del amor a Dios... que San Agustín resumió con fuerza: 'Ama y haz lo que quieras' (*In Ep. Ioann. ad Parthos*, 7, 8, PL 35, 2033), porque quien ama a Dios —en la medida de ese amor— quiere lo que Dios quiere. Y la ley moral se entiende entonces no como coacción o cortapisa, sino como camino seguro hacia el Amor, y por tanto hacia la plenitud»⁸².

2. *El diverso modo en que el bien y el mal están en el sujeto*

«La gracia de Dios sana el alma de los que están justificados, pero no su carne. Por esto dijo el Apóstol: 'sé ciertamente que no mora en mí, esto es, en mi carne, el bien' (Rom 7, 18). Porque una

(80) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 81.

(81) Cfr. IDEM, *Camino*, n. 170.

(82) F. OCÁRIZ, *Amor a Dios, amor a los hombres*, 3.ª ed., Madrid 1974, p. 65.

vez que el primer hombre perdió la justicia original, que, como un freno, moderaba las pasiones, no pudo después la razón en manera alguna traerlas tan a raya, que no apetezcan aun aquellas cosas que repugnan a la razón misma. Y así dice el Apóstol que mora en aquella parte del hombre el pecado, esto es, el *fomes* del pecado, para que entendamos que no está aposentado en nosotros por algunos días como huésped, sino que mientras vivimos está siempre de asiento en nuestros miembros, como morador de nuestro cuerpo»⁸³. Este *fomes peccati* no es ya la capacidad que tiene la criatura espiritual —común a los hombres y a los ángeles antes de la prueba— de ser defectible, sino una disposición efectiva hacia el mal de quien, por un defectuoso ejercicio de la libertad, ha realizado una acción desordenada, dificultando de este modo el posterior ejercicio ordenado de la libertad y haciéndose más connatural con la *deordinatio* puesta.

Sin embargo, es claro que la *pronitas ad malum*, y aun la misma defectibilidad, no pertenecen a la criatura en igual sentido que la *habilitas*: la *habilitas* refleja la aptitud para ser causa total —en el plano del *fieri*—, de la efectiva ordenación a Dios y, por consiguiente, de ser libremente dócil a la moción de Dios, que nos conduce hacia El; deriva inmediatamente del acto creador, y como radica en la esencia del alma es imposible que la operación —siempre en el nivel accidental— la dañe directamente: el hombre sólo puede poner obstáculos a que esa capacidad de ordenación se actualice. La *pronitas ad malum* o *fomes*, no proviene de la naturaleza como la *habilitas ad bonum*, sino de la corrupción de la naturaleza por el pecado; por eso la *pronitas* —que es el resultado de una operación de la criatura— puede quitarse totalmente, mientras que la *habilitas* nunca se pierde completamente⁸⁴: siempre admite un progresivo crecimiento entitativo, pero no disminuye por sustracción, sino que se impide su ejercicio por aposición de un obstáculo contrario: la *pronitas* es desorden o negación y, por tanto, puede desaparecer por reordenación. Esto no quiere decir que basten las solas fuerzas naturales: el hombre, después del pecado original, no podía levantarse por sí mismo. «No esencialmente corrompida, pero sí lesionada en sus facultades, hemos recibido cada uno la naturaleza humana, desde Adán. Con el pecado original, está la *pronitas ad malum*, el *fomes peccati*, que no es consiguiente a la naturaleza misma —como lo es, en cambio, la habilidad para el

(83) *Catecismo de S. Pío V*, IV, 12, 10.

(84) «*Pronitas ad malum, quae dicitur fomes, non consequitur naturam sicut habilitas ad bonum, sed consequitur corruptionem naturae, quae est ex culpa; et ideo fomes totaliter per gratiam tolli potest, non autem bonum naturae per culpam*» *De Malo*, q.2, a.2, ad 5.

bien—, sino consiguiente a la herida de la naturaleza, producida por la culpa. Ese *fomes* puede ser totalmente eliminado por la gracia, mientras que la culpa no puede eliminar del todo el bien natural»⁸⁵. De ahí que la voluntad —naturalmente, en cuanto potencia del alma— tienda al bien, aunque el apetito sensitivo la atraiga por el *fomes* hacia el mal⁸⁶: la «voluntad no ha sido creada mala; ni siquiera ha sido creada indiferente tanto al bien como al mal; ha sido creada buena, y tal, que le bastaba continuar siéndolo sin esfuerzo para alcanzar una perfecta beatitud. El único peligro que amenaza a semejante naturaleza es... una pura *posibilidad*, sin el menor rudimento de existencia actual, y que no sólo hubiera podido, sino que hubiera debido no actualizarse jamás»⁸⁷.

La *pronitas* no es algo que pertenece a la naturaleza humana en cuanto tal, sino en cuanto recibida de Adán: aunque cada hombre recibe con su naturaleza la *habilitas* y la *pronitas*, aquélla le aviene por el acto con que Dios crea el alma y ésta por el acto con que sus padres engendran el cuerpo. Pero algo se puede decir natural de dos modos: según la forma o según la materia, siendo más natural lo que es según la forma; y como en la naturaleza humana el alma es forma y el cuerpo materia, es más natural la inclinación al bien de la voluntad, que le viene de la creación inmediata del alma, que la inclinación al mal que procede del desorden del apetito sensitivo, transmitido con el cuerpo.

VI. LA LIBRE REALIZACION DEL BIEN Y EL CRECIMIENTO DE LA HABILITAS

La libre operación humana incide no sólo en su bondad, sino también en su disposición —*habilitas*— para seguir obrando bien; el hombre aumenta la inclinación tendencial a Dios cuando, en el ejer-

(85) C. CARDONA, *Introducción...*, pp. 136-137.

(86) «*Alia est voluntas quae naturaliter tendit in bonum, scilicet voluntas rationis, et alia quae naturaliter tendit in malum hominis secundum quod est homo, scilicet voluntas sensualitatis, et praecipue secundum quod est per fomitem corrupta*» *In II Sent.*, d.39, q.2, a.2, ad 1.

(87) E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires 1952, p. 131. «*Alioquin non scriptum esset, Fecit Deus hominem rectum* (Eccles 7, 30). *Bonae igitur voluntatis factus est homo, paratus ad obediendum Deo, et praeceptum obedienter accipiens, quod sine ulla, quamdiu vellet, difficultate servaret, et sine ulla, cum vellet, necessitate desereret; nec illud sane infructuose, nec istud impune facturus*» S. AGUSTÍN, *Cont. Iulian.*, op. imperf. 5,61 (PL 45, 1497).

cicio de su libertad, escoge una posibilidad ordenada al último fin: encontramos así «al hombre verdaderamente hombre, que no está atado a las cosas que brillan sin valor, como las baratijas que recoge la urraca. Ese hombre sabe prescindir de lo que produce daño a su alma, y se da cuenta de que el sacrificio es sólo aparente: porque al vivir así —con sacrificio— se libra de muchas esclavitudes y logra, en lo íntimo de su corazón, saborear todo el amor de Dios»⁸⁸. Pero también puede obstaculizar su capacidad de ordenación y de docilidad a Dios, por medio de su operación. Por eso, todo acto humano tiene influencia en la *habilitas ad bonum moris*, precisamente en la medida de su relación efectiva a Dios.

Si en su operación, el hombre elige algo incompatible con Dios, pone un obstáculo más o menos grande a la acción divina: es el pecado mortal, que comporta una aversión a Dios y nos separa de El; quien de este modo se aleja de la amorosa acción divina en su alma, cae en una vida infrahumana que, más bien, debería compararse con la muerte: «en este mundo hay quienes están vivos y quienes están muertos, aunque parezca que todos viven»⁸⁹. Para que esa muerte no sea eterna, resulta necesario destruir el obstáculo interpuesto «dejando la conducta pasada, despojados del hombre viejo viciado por las concupiscencias seductoras»⁹⁰.

Cuando la elección recae sobre algo que no es incompatible con Dios, pero lleva consigo un cierto desorden, la separación no es total, pero tiene como consecuencia dificultar la acción de Dios en nosotros. Es el pecado venial que, si el mortal lo comparáramos a un obstáculo opaco, se podría asemejar a uno traslúcido: deja pasar la luz, pero le quita claridad. Es cierto que el pecado venial comparado con el mortal sólo tiene una razón análoga de pecado⁹¹, pero la obstrucción de *habilitas* que lleva consigo hace que más fácilmente se caiga en el pecado mortal, pues quien descuida lo pequeño, poco a poco cae en lo grande, y viceversa, «lo que es pequeño, pequeño es; pero quien es fiel en lo pequeño, ése es grande»⁹². Es fácilmente constatable la gran influencia que tienen en nuestra conducta las acciones corrientes: éstas, en un sentido u otro, van fijando el rumbo de la vida; de ahí la importancia de una lucha decidida contra el pecado venial, para evitarlo en lo posible, y para borrarlo cuanto antes, ya

(88) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Virtudes humanas*, pp. 28-29.

(89) S. AGUSTÍN, *In Ioann. Ev. trac.* 22, 6 (PL 35, 1577).

(90) *Eph* 4, 22.

(91) Cfr. *De Malo*, q.7, a.1, ad 1.

(92) S. AGUSTÍN, *De doctr. christ.*, 4, 18, 35 (PL 34, 105). Cfr. *Eccli* 19, 1; *Cant* 2, 15.

que por ser una ofensa a Dios —aunque leve— tiene mayor razón de mal que el mayor cataclismo del mundo físico; por eso, no lleva una vida verdaderamente cristiana quien no lucha por evitar todos los pecados veniales, aun sabiendo que nadie está completamente libre de ellos, a no ser por un especial privilegio de Dios.

Es posible que la elección hecha, sin estar desordenada, tampoco lleve consigo el ejercicio de una virtud: son las imperfecciones que, en sí mismas, no disminuyen la inclinación a la virtud, ni la aumentan. Pero como no basta tener *habilitas*, sino que debe crecer, y por otra parte el desorden original no cesa de actuar, es claro que en la tendencia al último fin el que no avanza, retrocede, ya que un acto que no tenga proporcionalmente la intensidad del hábito adquirido, más dispone a la disminución de ese hábito que a su aumento, como nos indica el Señor: «quien no recoge conmigo, desparrama»⁹³. S. Gregorio Magno alerta contra el peligro de esa dejación espiritual: «Al perezoso se le ha de hacer saber que muchas veces, cuando no queremos hacer oportunamente las cosas que podemos, poco después, cuando queremos, ya no podemos; porque la desidia del alma, cuando no se sacude con el oportuno ardor, aumenta furtivamente con el sopor, que hace decaer totalmente el deseo de bien ... Porque cuando se deja de querer obrar bien, poco a poco se pierde además el cuidado de pensar bien. Por lo que acertadamente se dice: 'El alma negligente padecerá hambre' (Prov 19, 15), porque el alma, cuando no aspira con ardor a lo más alto, se derrama perezosa por los bajos deseos; y por lo mismo que se dispensa de someterse a disciplina, se derrama en deseos de placeres»⁹⁴. En pocas palabras, el Señor pinta un cuadro de la falta de lucha, en la parábola de los talentos⁹⁵: el mal siervo quiere disculpar su falta —no haber hecho fructificar los dones recibidos—, acusando a su Señor de excesiva severidad, pero de nada valen sus excusas, y ha de oír el juicio que merece su acción: «Arrojadle a las tinieblas exteriores, allí será el llanto y crujir de dientes»; esta enseñanza estaba muy clara en los primeros cristianos, a los que exhortaba S. Pablo: «no seáis flojos en cumplir vuestro deber. Sed fervorosos de espíritu, acordándoos que al Señor es a quien servís»⁹⁶.

Esto lleva como de la mano a la necesidad de un continuo ejercitarse en las buenas obras, que va haciendo cada vez más connatural la práctica de la virtud, y aumenta la *habilitas* en una intensidad mayor

(93) *Lc* 11, 23. Cfr. *S. Tb.*, I-II, q.52, a.3, c.

(94) S. GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis*, 3, 15 (PL 77,74).

(95) Cfr. *Mt* 25, 14-30.

(96) *Rom* 12, 11.

o menor, según la voluntariedad con que se realizó el acto. Nunca podemos cansarnos en el camino hacia la santidad, pues «en aquello que se busca como fin, no se usa ninguna medida»⁹⁷, es necesario, por tanto, una incesante lucha para —con la ayuda de Dios— adquirir las virtudes que nos llevan hacia El: «Hay algunos que quieren ser humildes, pero sin ser despreciados; quieren contentarse con lo que tienen, pero sin padecer necesidad; ser castos, pero sin mortificar su cuerpo; ser pacientes, pero sin que nadie los ultraje. Cuando tratan de adquirir virtudes, pero rehúyen los trabajos que las virtudes llevan consigo, es como si desconociendo, no queriendo saber nada de los combates en el campo de batalla, quisieran ganar la guerra viviendo cómodamente en la ciudad»⁹⁸. Por suerte, quizá por nuestra debilidad, no estamos solos en esta lucha: Dios nos ha dado una Madre que nos enseña, con su ejemplo, que el camino de la virtud es hacedero. Hemos de «imitar, en primer lugar, su amor. La caridad no se queda en sentimientos: ha de estar en las palabras, pero sobre todo en las obras. La Virgen no sólo dijo *fiat*, sino que cumplió en todo momento esa decisión firme e irrevocable. Así nosotros: cuando nos agujonee el amor de Dios y conozcamos lo que El quiere, debemos comprometernos a ser fieles, leales, y a serlo efectivamente. Porque *no todo aquel que dice Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos; sino aquel que hace la voluntad de mi Padre celestial* (Mt VII, 21)... Tratemos de aprender, siguiendo su ejemplo en la obediencia a Dios, en esa delicada combinación de esclavitud y de señorío. En María no hay nada de aquella actitud de las vírgenes necias, que obedecen, pero alocadamente. Nuestra Señora oye con atención lo que Dios quiere, pondera lo que no entiende, pregunta lo que no sabe. Luego, se entrega toda al cumplimiento de la voluntad divina: *he aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra* (Lc I, 38). ¿Veis la maravilla? Santa María, maestra de toda nuestra conducta, nos enseña ahora que la obediencia a Dios no es servilismo, no sojuzga la conciencia: nos mueve íntimamente a que descubramos *la libertad de los hijos de Dios* (Rom VIII, 21)⁹⁹.

CAPITULO II

EL MISTERIO DE LA
DIVINIZACION DEL HOMBRE(97) *Super Ep. ad Rom.* 12, lect. 1 (n. 964).(98) S. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, 7, 28, 34 (PL 75, 750).(99) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 173.

I. EL SUPREMO AMOR DE DIOS A SUS CRIATURAS

1. *El fin sobrenatural*

Nuestro Dios no es un Dios lejano, despreocupado de sus criaturas; es un Dios próximo, íntimo, con el que se puede establecer un continuo trato buscándolo en las cosas que nos rodean y en nosotros mismos. El hombre, imagen y semejanza del Creador, siguiendo la inclinación natural de su inteligencia, puede desentrañar el sentido divino que tienen todas las cosas, y darse cuenta que Dios no sólo no está lejano, sino que se encuentra continuamente pendiente de nosotros: su amorosa acción, que dispone todas las cosas para conducirnos a la felicidad, es lo más real y presente de cada momento. «Esta *grandeza divina* que las cosas tienen naturalmente —porque proceden de Dios y pueden y deben ser ocasión de amarle—, el cristiano la reconoce gustoso, porque ve en ellas la mano de su Padre Dios. Sin embargo, es sólo un principio: casi nada. El amoroso designio divino, mediante la elevación del hombre al orden sobrenatural, ha llevado esa grandeza a *límites insospechados*: la gran osadía de la fe cristiana es que *no se limita a proclamar el valor y la dignidad de la naturaleza humana*, sino que afirma que 'mediante la gracia que nos eleva al orden sobrenatural, hemos sido creados para alcanzar la dignidad de hijos de Dios. Osadía ciertamente increíble, si no estuviera basada en el decreto salvador de Dios Padre, y no hubiera sido confirmada por la sangre de Cristo y reafirmada y hecha posible por la acción constante del Espíritu Santo' (J. Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, n. 133): la osadía de sabernos parte de la familia de Dios»¹.

(1) R. GARCÍA DE HARO, *Homilias: «es Cristo que pasa»* en «Scripta Theologica» V (1973), pp. 398-9.

La fe nos da esa certeza de que «Dios, por su infinita bondad (*ex infinita bonitate*), ordenó al hombre a un fin sobrenatural, es decir, a participar bienes divinos que sobrepujan totalmente la inteligencia de la mente humana; pues a la verdad 'ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni ha probado el corazón del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman' (I Cor 2, 9)»². Como la doctrina de la fe no se acaba de saber realmente mientras no se vive, sólo entendemos todo el alcance de las fórmulas dogmáticas cuando las vemos, a la vez, en su significado moral, es decir, en lo que implican para la vida de cada uno: el orden sobrenatural a que Dios nos ha llamado gratuitamente, supone un exceso de amor divino —*infinita bonitas*— que debe hacernos clamar con S. Juan: «fijaos qué amor ha tenido hacia nosotros el Padre, para que nos llamemos hijos de Dios y lo seamos»³; el Omnipotente ha querido que seamos *divinae consortes naturae* y *domestici Dei*⁴. «Hablando a lo humano, podríamos decir que Dios se excede, pues no se limita a lo que sería esencial o imprescindible para salvarnos, sino que va más allá. La única norma o medida que nos permite comprender de algún modo esa manera de obrar de Dios es darnos cuenta de que carece de medida: ver que nace de una locura de amor, que le lleva a tomar nuestra carne y a cargar con el peso de nuestros pecados.

¿Cómo es posible darnos cuenta de eso, advertir que Dios nos ama, y no volvernos también nosotros locos de amor? Es necesario dejar que esas verdades de nuestra fe vayan calando en el alma, hasta cambiar toda nuestra vida. ¡Dios nos ama!: el Omnipotente, el Todopoderoso, el que ha hecho cielos y tierra.

Dios se interesa hasta de las pequeñas cosas de sus criaturas: de las vuestras y de las mías, y nos llama uno a uno por nuestro propio nombre (cfr. Is XLIII, 1). Esa certeza que nos da la fe hace que miremos lo que nos rodea con una luz nueva, y que, permaneciendo todo igual, advirtamos que todo es distinto, porque todo es expresión del amor de Dios»⁵.

(2) Conc. Vaticano I, const. dogm. *Dei Filius*, cap. 2 (DS 3005). Cfr. S. Pío v, bulla *Ex omnibus...* (DS 1901-7, 9, 21, 23 y 24).

(3) *I Io* 3, 1.

(4) *II Pe* 1, 4; *Eph* 2, 19. «Manifestum est ergo, quia homines dixit deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim iustificat, qui per semetipsum, non ex alio iustus est; et ille deificat, qui per se ipsum, non alterius participatione Deus est. Qui autem iustificat, ipse deificat, quia iustificando, filios Dei facit. Dedit enim eis potestatem filios Dei fieri (Io 1, 12). Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus: sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis» S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* 49, 2 (PL 36, 565).

(5) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 144.

Es precisamente ese amor de Dios la causa de todas las perfecciones de las criaturas: toda bondad viene de El. Dios crea por el amor «natural» que tiene a las cosas: las trae a la existencia, las conserva y las ordena para que retornen hacia El según la capacidad natural de cada una. Pero además, por designio libérrimo, ha querido a los hombres con un amor «sobrenatural», por el que les concede un don que supera su naturaleza: la gracia, según la cual el hombre es re-creado y ordenado a un fin sobrenatural; ese fin excede de tal modo el conocimiento y el amor de Dios alcanzable con las fuerzas naturales, que su posesión consiste en «ver claramente a Dios mismo, Uno y Trino, tal como es»⁶; de este modo el hombre puede dar a Dios más gloria (sobrenatural) y alcanzar mayor felicidad (también sobrenatural). Para captar mejor esa inmensidad del amor divino, se debe tener en cuenta que el nuevo don de Dios —la gracia— excede no sólo las posibilidades, exigencias y aun aspiraciones de la naturaleza humana, sino también de cualquier naturaleza creada o creable, e incluso a lo que cualquier criatura puede desear: Dios es poderoso para darnos más de cuanto pedimos y aun pensamos⁷. La elevación ayuda también a vislumbrar la positividad del acto creador: las criaturas espirituales han recibido tal grado de bondad —son, de hecho, tan buenas—, que pueden ser introducidas en la intimidad divina⁸; un solo hombre supera en dignidad a todo el universo material, por eso, quien pretendiendo dignificar al hombre indica a la materia como única realidad de la que el hombre sería el centro —la materia que se piensa a sí misma—, lo que hace realmente es sumirlo en una condición degradante.

2. La filiación divina, fundamento de la vida sobrenatural

La puerta para entrar en la intimidad divina es el Hijo de Dios, pues «nadie va al Padre, sino por Mí»⁹: la participación en la filiación del Verbo transforma radicalmente la existencia humana, y hace posible que la vida divina se desarrolle como algo propio en el interior de cada alma, otorgándole el derecho a participar de los bienes íntimos de la vida trinitaria: «Dios predestinó desde toda la eternidad a

(6) Conc. de Florencia, bulla *Laetentur caeli* (DS 1305).

(7) Cfr. *Eph* 3, 20; C.G., III, c.52 (nn. 2290-95); *In III Sent.*, d.14, q.1, a.2, q.1, c.

(8) R. GARCÍA DE HARO, *La condición de hijos de Dios y las nociones morales fundamentales*, Roma 1975, inédito (vid. cap. I, nota 50).

(9) *Io* 14, 6.

aquellos que había de conducir a la gloria: son todos aquellos que participan en la Filiación de su Hijo, ya que si *fili et haeredes* (Romanos 8, 17)¹⁰.

Aunque la filiación se denomina adoptiva por contraposición a la filiación natural del Hijo, no es algo extrínseco como la adopción humana: trasciende el orden natural, siendo necesario un nuevo nacimiento que procede «no de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad de varón, sino de Dios»¹¹; es tal la nueva semejanza y mayor unión que produce con Dios, que Jesucristo la compara a su vida de unión con el Padre¹², por eso se puede decir con toda verdad «que somos ya ahora hijos de Dios», incluso «el mismo Espíritu de Dios está dando testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios»¹³. Por esta filiación «el hombre sobrepasa su naturaleza: de mortal es hecho inmortal; de corruptible, incorruptible; de caduco, eterno; y, en suma, de hombre, hijo de Dios. Pues esta digna prenda, que hace hijos de Dios, otorga completamente la dignidad del Padre y constituye en heredero de todos los bienes paternos. ¡Oh liberalidad de la riqueza del Señor!»¹⁴.

La filiación divina, y la semejanza con el Unigénito del Padre deben reflejarse necesariamente en los pensamientos, obras y deseos de la persona, de forma que la vida puramente natural deje paso a la vida sobrenatural en nosotros: «conviene que El crezca y que yo mengüe»¹⁵. Un hijo de Dios ha de ser consciente de esa semilla divina sembrada en su alma, y actuar en consecuencia para que se desarrolle, pues «es necesario que todos los miembros se hagan conformes a El hasta el extremo de que Cristo quede formado en ellos. Por eso somos incorporados a los misterios de su vida, configurados con El, muertos y resucitados con El, hasta que con El reinemos»¹⁶. De este modo, todas las cosas adquieren nuevo valor: se ven como vehículos de la voluntad de un Padre amoroso que busca lo mejor para su hijo¹⁷; las vicisitudes de la jornada se afrontan con mayor sosiego e ilusión, la vida corriente adquiere dimensiones insospechadas, ya

(10) *In Ep. ad Haeb.*, 2, lect. 3 (n. 127).

(11) *Io* 1, 13. Cfr. *Io* 3, 3; *Epb* 1, 5.

(12) Cfr. *Io* 6, 58; 17, 21-22. «Tertio modo, assimilatur creatura Verbo aeterno secundum unitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem: unde Dominus orat, *Io* 17, 21-22, *Sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus*. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis» *S. Th.*, III, q.23, a.3, c.

(13) *I Io* 3, 2; *Rom* 8, 16.

(14) S. GREGORIO NISENO, *De beatitudinibus*, 7 (PG 44, 1279-1280).

(15) *Io* 3, 30.

(16) Conc. Vaticano II, const. *Lumen gentium*, n. 7.

(17) «Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum» *Rom* 8, 28.

que en lo más pequeño y trivial —como hacen los niños— podemos demostrar el amor que tenemos a nuestro Padre. Se comprende así que en la vida espiritual no haya que buscar nuevas fórmulas adaptadas a cada época: la única fórmula es identificarse con Cristo, ser *ipse Christus*, sabiendo que también en esto es Dios quien lleva la iniciativa: ayuda nuestra flaqueza, inspira nuestras peticiones, y nos hace clamar *Abba, Pater*¹⁸: «el Espíritu Santo nos hace hijos de Dios, en cuanto es Espíritu del Hijo»¹⁹. En este confiado abandono, nos persuadimos que «la filiación divina es una verdad gozosa, un misterio consolador. La filiación divina llena toda nuestra vida espiritual, porque nos enseña a tratar, a conocer, a amar a nuestro Padre del Cielo, y así colma de esperanza nuestra lucha interior, y nos da la sencillez confiada de los hijos pequeños. Más aún: precisamente porque somos hijos de Dios, esa realidad nos lleva también a contemplar con amor y con admiración todas las cosas que han salido de las manos de Dios Padre Creador. Y de este modo somos contemplativos en medio del mundo, amando al mundo»²⁰.

3. Inhabitación de la Santísima Trinidad

La elevación produce una unión tan íntima del hombre con Dios, que la Santísima Trinidad inhabita en el alma del justo como en un templo, de un modo íntimo y singular: «Si alguno me ama observará mi doctrina, y mi Padre le amará y vendremos a él y en él haremos morada», «¿no sabéis que vuestros cuerpos son templos del Espíritu Santo, que habita en vosotros?»²¹. Al igual que la presencia de inmensidad sigue necesariamente a la creación, también la elevación exige una continua presencia fundante de Dios, superior a la de inmensidad y a la del conocimiento natural de las criaturas espirituales; es la presencia de las Personas divinas no en cuanto a su esencia común, sino en cuanto a lo que las constituye en Personas distintas²². Así, «se dice que las divinas Personas inhabitan en cuanto que, estando presentes de una manera inescrutable en las almas creadas dotadas de entendimiento, entran en relación con ellas por el conocimiento y el amor, aunque de un modo completamente íntimo y singular, absolutamente sobrenatural»²³.

(18) *Gal* 4, 6. Cfr. *Rom* 8, 26.

(19) *C.G.*, IV, c.24 (n. 3606).

(20) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 65.

(21) *Io* 14, 23; *I Cor* 6, 19.

(22) Cfr. *S. Th.*, I, q.43, aa.3 et 5.

(23) Pío XII, enc. *Mystici corporis*, 29 Jun. 1943 (AAS 35, 1943, pp. 231-232).

La imagen de Dios se puede encontrar en el hombre de tres modos: uno, de modo natural, al conocer y amar al Creador; el segundo, cuando por la gracia conoce y ama a Dios en Sí mismo, pero de manera imperfecta; y el último en la gloria, donde el conocimiento y el amor son perfectos. Entre el segundo y el tercero se da una perfecta continuidad de modo que, aun cuando no sean iguales en acto, lo son *in virtute*: la gracia es la semilla de la gloria. Y así, aunque la acción de Dios es una y eterna, su efecto en nosotros es triple: creación, elevación y glorificación. Vista de modo absoluto, la glorificación es superior a las demás, pues proporciona a la criatura el mayor bien de que es capaz; si se tiene en cuenta la proporción, es mayor la elevación por lo que excede en dignidad al que la recibe, tanto más si se trata de la justificación de un pecador; desde el punto de vista del modo de obrar, es más importante la creación por ser *ex nihilo*²⁴.

La nueva presencia de Dios en el alma del hombre en gracia, no se debe a un cambio en las Personas divinas, sino en el hombre: el hombre es *elevado e introducido* en la intimidad de la vida trinitaria: podría decirse que lo estrictamente *ad extra* respecto a Dios es la creación, lo natural; lo estrictamente *ad intra* es Dios mismo, su vida íntima; y lo que es *ad extra* y ha sido elevado o introducido *ad intra* es lo sobrenatural, lo que participa de la vida trinitaria, y conocemos por la fe. «Con esto, la *inhabitación* de la Trinidad en el alma del justo es de nuevo entrevista no sólo como el *estar* de la Trinidad en el alma, sino además —y ahí se ve quizá mejor la originalidad trascendente del nuevo orden—, como el *estar* del alma en Dios: en la intimidad de las procesiones eternas, en las infinitas riquezas de la vida divina, de un modo sólo incoactivo en este mundo, *pero ya* real, que se manifestará en su luminosidad sin sombra en el cielo»²⁵. De esta forma, la Trinidad habita en nosotros y, en cierto modo, reproduce en nuestra alma su vida íntima, ilumina el entendimiento, inflama el afecto y eleva toda nuestra vida «al revelar su verdadero y más auténtico sentido: no estamos destinados a una felicidad cualquiera, porque hemos sido llamados a penetrar en la intimidad divina, a conocer y a amar a Dios Padre, a Dios Hijo y a Dios Espíritu Santo y, en la Trinidad y en la Unidad de Dios, a todos los ángeles y a todos los hombres»²⁶. Se puede decir que el alma verdaderamente se diviniza: el hombre, aun consciente de su

(24) Cfr. *S. Tb.*, I, q.93, a.4, c; I-II, q.113, a.9, c.

(25) F. OCÁRIZ, *La Santísima Trinidad...*, p. 387.

(26) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 133.

nada, de que es un pobre vaso de barro en donde el Señor ha volcado su grandeza, se «endiosa»; y cuando no pone obstáculos a la vida trinitaria en su alma, se va haciendo más connatural con la íntima efusión de su Amor, del que recibe «la alegría que nunca termina, la perseverancia en Dios, la semejanza con Dios y, lo más sublime que puede pensarse, el ser divinizado»²⁷.

II. LA GRACIA SANTIFICANTE

1. *El don sobrenatural de la gracia*

La elevación sobrenatural que el Señor ha otorgado al hombre —conocer y amar a Dios como es en Sí mismo, filiación divina, inhabitación de la Santísima Trinidad—, supera las fuerzas de la naturaleza: el hombre, como cualquier criatura, no tiene naturalmente nada que le permita actualizar ese fin sobrenatural o vivir como hijo de Dios. Y como el obrar sigue al ser, es necesario que el alma se revista de un nuevo principio de operaciones —la gracia—, que hace idóneo al hombre para tender hacia el fin sobrenatural y obrar como un hijo de Dios. La gracia es, por tanto, «una divina cualidad infundida en el alma, y una especie de resplandor y luz que limpia todas las manchas de nuestras almas y las torna hermosísimas y muy brillantes», «es la que junta nuestra alma con Dios en un estrechísimo lazo de amor»²⁸. No se trata de un don transitorio, a diferencia de la gracia actual, ni consiste formalmente en la obediencia al querer divino, o cualquier otro acto de acercamiento a Dios Trino, sino que es «un principio permanente de vida sobrenatural»²⁹, un hábito o disposición estable que se asienta en la esencia del alma; por eso, se habla de una sobrenaturaleza, que es el principio de la vida sobrenatural y nos hace «deiformes», nos «endiosa»: «Yo dije sois dioses, todos vosotros sois hijos del Altísimo»³⁰.

La gracia es así una participación misteriosa de la misma naturaleza divina, con la que Dios reviste a los justos haciéndoles capaces de vivir su vida íntima; comporta una participación más intensa —en

(27) S. BASILIO, *De Spiritu Sancto* 9, 23 (PG 32, 110).

(28) *Catecismo de S. Pío V*, II, 2, 50, y I, 9, 8.

(29) Pío XI, enc. *Casti connubi*, 31 Dec. 1930 (AAS 22, 1930, p. 554).

(30) *Ps* 81, 6. «Gratia confert animae perfectionem in quodam divino esse, et non solum respectu operis, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur, propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur» *In II Sent.*, d.26, q.1, a.4, ad 3.

orden superior— de la infinita Bondad, por eso el más pequeño grado de gracia supera en dignidad a todo el universo creado³¹: he aquí la gran responsabilidad de quien gratuitamente ha sido galardonado con ese don, que debe hacer fructificar y puede —con la terrible fuerza destructora de la libertad mal usada— oponerse a él y perderlo.

El alma, por esta nueva y elevadísima participación de la divinidad, se dice que es regenerada o recreada, ya que se confiere *ex nihilo*, es decir, sin mérito alguno; de ahí que las relaciones entre el alma, por su naturaleza, y la gracia se asemejen a las relaciones entre la nada y el ser³². Es interesante a este propósito recalcar la diferencia entre la gracia y los dones que recibimos por creación: todo lo que tenemos viene de Dios, sin mérito por nuestra parte, y en este sentido todo lo que pertenece a la naturaleza es un don gratuito, pero —supuesta la creación— es a la vez debido a la criatura, no por sí, sino por la perfección del obrar divino; en cambio, la elevación es una gracia en sentido estricto: de ninguna manera es exigida por la naturaleza, y la sobrepasa absolutamente. Así, aunque todo es don de Dios, no todo es gracia³³. La elevación es, por tanto, una acción propia y exclusiva de Dios: resulta imposible que una criatura cause la gracia, por ser participación de la naturaleza divina; la S. Escritura la compara a la prenda que el Señor mismo pone en los corazones de los fieles³⁴, como señal de esa intimidad que el hombre consigue con su Dios.

(31) «Bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi» *S. Th.*, I-II, q.113, a.9, ad 2.

(32) Cfr. *I Cor* 13, 2; *S. Th.*, I-II, q.110, a.2, ad 3.

(33) «Gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera; secundum illud ad Rom 4, 4: 'Ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam'. Aliud est debitum ex conditione naturae: puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et alia quae ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturae obligatur: sed potius in quantum creatura debet subici Deo ut in ea divina ordinatio impleatur, quae quidem est ut talis natura tales condiciones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent: et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant» *S. Th.*, I-II, q.111, a.1, ad 2.

(34) Cfr. *II Cor* 5, 5.

2. Gracia y naturaleza

Es el mismo hombre el que es elevado y en el que la naturaleza y la gracia están unidas sin confundirse: la gracia no pertenece a la esencia de la naturaleza humana ni angélica, puesto que las supone completas en su especie, ni puede ser un producto de la operación creatural. Tampoco transforma a la naturaleza en cuanto tal, sino que la eleva (y la sana, en el caso de naturaleza caída): la perfecciona sin destruirla —porque toda perfección se recibe según el modo de ser del que la recibe³⁵—, y le comunica la máxima bondad de que es capaz.

Como la elevación no afecta esencialmente a la naturaleza del hombre, la gracia ha de ser un accidente: lo que es sustancial en Dios, se vuelve accidental al ser participado por la criatura. Por eso no hay criaturas sobrenaturales, ni potencias sobrenaturales en la criatura, sino un modo sobrenatural de realizar las operaciones que son propias de la criatura según sus potencias naturales: es decir, el alma tiene un modo sobrenatural —otorgado por la gracia— de conocer y amar a Dios. De ahí también que la participación de la vida trinitaria no puede darse en la criatura contra su voluntad, ya que la gracia se recibe según la naturaleza y, por tanto, ha de recibirse libremente³⁶.

El que la nueva relación a Dios que la recreación por la gracia pone en la criatura sea un accidente, no quiere decir que sea menos importante, o que se pueda eliminar sin que afecte al sujeto: también es un accidente la relación que el acto creador le imprime, y sin esa relación, la criatura no existiría. Que la gracia sea un accidente significa que no subsiste por sí misma, sino que inhiera en su sujeto; de ahí que, por ser accidente, sea en algún modo menos excelente que la perfección sustancial del alma; pero, en cuanto hace al hombre partícipe de la naturaleza divina, es la máxima perfección que puede adquirir: la gracia es, en este sentido, superior a la naturaleza.

La elevación abarca a la criatura por entero —persona, naturaleza, potencias y operaciones—: es una acción inmediata de Dios. Como acción de Dios en la criatura, afecta a su mismo acto de ser, que es así elevado: el *esse* natural, o energía primera de Dios en la

(35) «Gratia perficit naturam secundum modum naturae, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius» *S. Th.*, I, q.62, a.5, c.

(36) Al hablar del necesario ejercicio de la libertad para recibir la gracia, siempre nos referimos, aunque no se repita cada vez, a las personas llegadas al uso de razón.

criatura, es intensificado para que ésta pueda retornar a Dios, no ya como principio de la comunicación natural de su Bondad (Creación), sino como principio de la Bondad sobrenatural (Elevación); es decir, capacita al hombre en gracia para *atingere Deum ut Unum et Trinum*³⁷. «Aquí está también [en el acto de ser] el punto de comunicación de lo natural y lo sobrenatural, de la razón y la fe, de la filosofía y la teología. Esa procesión de energía de ser que viene de Dios libremente, puede también libremente aumentar de intensidad, sin cambiar su término *a quo* ni su término *ad quem*, ni interrumpirse en la comunicación. Y así, intensificándose, no yuxtaponiendo o por adición cuantitativa, el receptor puede llegar a ser cualitativamente otra cosa, por una participación más intensa del ser divino: puede llegar a ser divinizado, lo que ciertamente no le compete en cuanto término *ad quem* de la participación —así es sólo criatura—, y por tanto tiene que recibir esa divinización de un modo accidental, como una cualidad —no como su esencia—, que su acto de ser sustenta actuando a su sujeto»³⁸.

Esta divinización atañe a todo lo que la persona es, y conlleva «la consiguiente divinización de la naturaleza, de las potencias y de las operaciones, ya que es el *esse* el acto último que les da realidad»³⁹. Así se explica cómo siendo una la acción elevante de Dios, produce en la criatura multiplicidad de «formas»: filiación, gracia, virtudes infusas, dones y aun el modo sobrenatural de obrar; el acto de ser es intensificado, y como forma de todas las formas, comunica esa intensificación a las formas que actualiza, sin que éstas varíen esencialmente: la persona es elevada a la dignidad de hijo de Dios, el alma adquiere la prenda de la gracia, se posibilita a las facultades naturales que obren de modo sobrenatural y, de manera análoga, las virtudes humanas se ordenan a la consecución de ese fin sobrenatural. Los Padres suelen poner la imagen del injerto, que explica la

(37) Para un mayor detalle sobre estas cuestiones, véase F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios...*, del que somos especialmente deudores en este punto.

(38) C. CARDONA, *La metafísica de la opción...*, p. 282. Resulta cada vez más patente que la doctrina del acto de ser es uno de los puntos claves de la filosofía tomista, y parece que deben aplicársele las palabras de S. Pío X: «*quae in philosophia sancti Thomae sunt capita, non ea haberi debent in opinionum genere*» (vid. nota 43); de este modo se explica que, en un estudio sistemático de teología moral, resulte muy oportuno dedicar un largo espacio a las consecuencias morales que se derivan de nuestro *esse* participado del *Ipsum Esse subsistens*. Para una mayor profundización en la fecundidad teológica de esta noción cfr. L. CLAVELL, *Il nome metafisico di Dio*, en «*Divus Thomas*» 78 (1975), pp. 69-85; donde se realizan acertadas insinuaciones sobre la relación de la criatura al Creador.

(39) F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios...*, pp. 135-136.

elevación sin un cambio esencial: «De igual modo que el acebuche cuando es injertado no pierde la sustancia del tronco, pero cambia la cualidad de su fruto, y se puede llamar no acebuche sino olivar fructífero; así también el hombre, arraigado en la fe y asumido por el Espíritu de Dios, no pierde su sustancia carnal, pero cambia de cualidad el fruto de sus obras, y toma un nuevo nombre que viene a significar esa mutación en mejor: ya no es pura naturaleza de carne y sangre, sino que se llama hombre espiritual»⁴⁰. De ahí que la radicalidad del sentido sobrenatural de nuestra existencia no disminuye para nada su sentido humano, más bien es un nuevo motivo para exigirlo: las supuestas contradicciones entre una vida plenamente humana y la vida divina es un falso problema que se presenta a quien no sabe descubrir el valor divino que se encierra en todo lo humano.

Resulta así más claro que la gracia santificante, al ser en el hombre un accidente, no se puede confundir ni con la naturaleza divina ni con el Espíritu Santo⁴¹; por eso, además, la gracia es siempre un don de Dios personal para cada hombre que lo recibe, que participa de ella en más o en menos, en dependencia del querer divino —que reparte los dones según su voluntad— y de las disposiciones personales de la criatura⁴², que Dios misericordiosamente quiere premiar más allá de la fuerza del obrar creado.

III. LA POTENCIA OBEDIENCIAL

Es importante resaltar la neta y absoluta diferencia entre el orden natural y el sobrenatural, y al mismo tiempo que existe un punto de contacto, una posibilidad en la naturaleza humana para la gracia; un grado de perfección en la participación natural que es previo a recibir lo sobrenatural. Es éste uno de los tantos temas en que resultan patentes las ventajas de seguir la filosofía de Santo Tomás para exponer, sin traicionarlo, el dato revelado; citamos una de las múltiples recomendaciones que ha hecho el Magisterio sobre el particular: «Aquellos puntos que son principales en la filosofía de Santo Tomás, no deben ser considerados como una especie de opinión que pueda discutirse, sino que son como los fundamentos en los que se asienta toda la ciencia de lo natural y de lo divino: si se rechazan o per-

(40) S. IRENEO, *Adversus haereses* 5, 10, 2 (PG 7, 1148).

(41) Cfr. Conc. de Trento, decr. *De iustificatione*, cap. 7 (DS 1529).

(42) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.112, a.4, ad 1 et ad 3; Conc. de Trento, decr. *De iustificatione*, can. 11 et 24 (DS 1561 et 74).

vierten esos fundamentos, se seguirá necesariamente que quienes estudian las ciencias sagradas, ni siquiera podrán captar el significado de las palabras con las que el Magisterio de la Iglesia expone los dogmas revelados por Dios⁴³. Quienes se apartaron de esta vía segura, han acabado negando lo sobrenatural o —los que, con equilibrios, intentan permanecer dentro de la Iglesia— suponiéndolo como continuidad de lo natural y, en definitiva, reduciendo todo al orden humano⁴⁴.

1. *Aptitud para la elevación*

Las criaturas tienen posibilidad —potencia natural— de perfeccionarse dentro de los límites marcados por su naturaleza: así la potencia de una semilla para convertirse en árbol; también tienen la posibilidad de que otros agentes naturales las perfeccionen dentro de su potencia natural, aunque excediendo lo que pueden lograr por sí mismas: es la potencia que tiene el mármol de convertirse en estatua; aunque esta potencia no excede las fuerzas del orden natural, al estar por encima de lo que puede actuar el sujeto, se suele llamar potencia obediencial, y es indudable que cuanto más elevado sea el agente, mayor será la perfección que pueda recibir la criatura. Como todas las cosas dependen absolutamente de Dios, nada prohíbe que puedan recibir todo lo que El les quiera dar, no sólo en el orden natural, sino también algo que esté por encima de lo que cualquier naturaleza creada o creable podría educir. Esta última es la potencia obediencial en sentido estricto⁴⁵: posibilidad de ser elevado por encima de las fuerzas y exigencias de todo el orden natural.

La gracia es un nuevo beneficio —*beneficium gratiae*— fruto de un especial amor de Dios al hombre, pero el hombre es el mismo después de recibirla: la criatura no cambia esencialmente al obtener la gracia, ya que *gratia non tollit naturam, sed perficit eam*. La per-

(43) S. Pío X, mot. propr. *Doctoris Angelici* (AAS 6, 1914, p. 338).

(44) A este respecto cfr. C. CARDONA, *Rilievi critici a due fondamentali metafisiche per una costruzione teologica*, en «Divus Thomas» 75 (1972), pp. 149-176, en donde se encontrará también la base metafísica necesaria para estudiar el problema de lo sobrenatural y la potencia obediencial.

(45) «Est autem considerandum quod in anima humana sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, qui potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiore, in quem non reducitur per agens naturale; et haec consuevit vocari *potentia obedientiae* in creatura» S. Th., III, q.11, a.1, c.; cfr. *De Potentia*, q.6, a.1, ad 18; *De Virt. in comm.*, a.10, ad 13.

sona, después de recibir la gracia continúa teniendo su misma alma y sus mismas facultades, aunque elevadas como consecuencia de la *recreatio* obrada por la elevación, por las que puede conocer y amar a Dios sobrenaturalmente.

De ahí que únicamente las criaturas espirituales, que por su naturaleza pueden alcanzar a Dios por el conocimiento y el amor, tienen potencia obediencial para ser elevadas a la intimidad divina. Para que un irracional fuese elevado sobrenaturalmente, tendría que sufrir una modificación en su naturaleza —que le permitiera conocer y amar—, y como no puede darse una «creación sobrenatural», primero tendría que ser creado racional y después elevado —el «primero y después» no significan necesariamente una sucesión temporal: la criatura puede ser creada «en» gracia, pero no creada sobrenatural, con una «naturaleza sobrenatural», que sólo corresponde a Dios; y es interesante recordar, además, que las criaturas racionales, al menos en su parte espiritual, son creadas inmediatamente por Dios—. «Desde luego, Dios puede sacar de las mismas piedras hijos de Abraham (cfr. Mt. 3, 9): lo que no puede hacer —o mejor, lo que no puede ser hecho— es que esos hijos de Abraham sigan siendo piedras. La potencia obediencial (el *naturaliter capax gratiae*) del espíritu creado puede quizá comprenderse con una nueva luz: para que la novedad del fin último —con la consiguiente novedad de finalización intrínseca, y de ser— no lleve consigo un cambio esencial, sino que sea verdadera 'elevación', es necesario que el sujeto de la elevación tenga una esencia espiritual, ya que la nueva ordenación —*esse ad Patrem in Filio*—, se realiza por conocimiento y amor, por ser conocimiento y amor las procesiones intratrinitarias, a cuya participación —misteriosa, pero real— está gratuitamente destinado el espíritu creado»⁴⁶.

Todo esto es lo que nos permite decir, una vez conocido por Revelación que el hombre ha sido elevado a un fin sobrenatural, que en la naturaleza humana existe una cierta disposición y conveniencia hacia ese fin, y que «pertenece al modo y dignidad del hombre que pueda ser elevado a lo divino, por lo mismo que ha sido hecho a imagen de Dios»⁴⁷. Y así, se puede indicar con la Tradición que *anima est naturaliter christiana*⁴⁸; aunque la elevación es un perfec-

(46) F. OCÁRIZ, *La Santísima Trinidad...*, pp. 384-5.

(47) S. Th., II-II, q.175, a.1, ad 2; cfr. C. G., III, c. 50 (nn. 2.276-83).

(48) Cfr., TERTULIANO, *Apologeticus* 17 (PL 1, 377). Anima «eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam» cfr. S. AGUSTÍN, *De Trinit.* 14, 8 (PL 42, 1044); Santo Tomás cita este texto y concluye: «naturaliter anima est gratia capax» S. Th., I-II, q.113, a.10, c.

cionamiento que excede el orden natural, el hombre, por naturaleza, tiene aptitud para recibir esa perfección⁴⁹, al ser *imago Dei*.

Por eso, supuesta la Revelación, se pueden buscar en el hombre indicios o signos de esta capacidad obediencial, de forma que negarla no sólo es *alienum a fide ... etiam est praeter rationem*⁵⁰. Estos signos —no demostraciones— de la posibilidad de elevación se encuentran en las operaciones espirituales del hombre: el objeto de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad son el ser y el bien *in communi*; este no-límite objetivo que posibilita su elevación sobre la materia, capacita al alma y a sus facultades para elevarse —por la gracia— sobre su naturaleza. No quiere decirse con ello que el entendimiento humano, por sí mismo, pueda conocer la esencia divina dada la desproporción existente; sino que su capacidad natural de conocer al Creador puede ser elevada —gratuitamente proporcionada— para que alcance la vida trinitaria. El otro signo que se suele aducir es el deseo natural de ver a Dios; mucho se ha escrito sobre este tema⁵¹, bastará indicar que se trata solamente de una tendencia de la voluntad, y de la posibilidad que tiene de ser elevada, sin que exija, en absoluto, un fin sobrenatural. «Este deseo de conocer a Dios es el impulso natural que mueve a escuchar la palabra divina, con el convencimiento hondo de que vale más conocer siquiera un poco e imperfectamente de lo superior y más alto, que conocer mucho y con mayor perfección aparente, de lo que es último. El *desiderium naturale videndi Deum* no es un 'derecho' de la naturaleza ante la Revelación divina; indica más bien la 'moción' natural que ordena y empuja al hombre a conocer a Dios todo lo que pueda, subordinando a este conocimiento y bienaventuranza todo otro concimiento y deseo»⁵².

2. Relación entre lo natural y lo sobrenatural

La nueva participación de la bondad divina que se adquiere por la gracia, proviene totalmente de Dios: no se puede educir como el

(49) «Natura providit homini in necessariis secundum suam virtutem; unde respectu eorum quae facultatem naturae non excedunt, habet homo a natura non solum principia receptiva, sed etiam principia activa. Respectu autem eorum quae facultatem naturae excedunt, habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum» *De Virt. in comm.*, a.10, ad 2.

(50) *S. Th.*, I, q.12, a.1, c.

(51) Un resumen claro y preciso, al igual que para todo el tema de la potencia obediencial, se puede encontrar en A. BLANCO, *La revelación sobrenatural de Dios*, tesis doctoral, Pamplona 1974, pp. 115-162. V.t. C. CARDONA, *Rilievi...*

(52) A. BLANCO, *La revelación...*, p. 162.

bonum moris de las formas naturales, porque las excede de un modo absoluto; y así, la adquisición de lo sobrenatural no es por educación de la potencia obediencial, sino que se recibe por infusión de una nueva forma. Este carácter pasivo ante la elevación, se manifiesta en que el hombre puede actuar con una moción sobrenatural sin que se peca de ello⁵³.

La excedencia de lo sobrenatural no significa, sin embargo, que sea antinatural: sabemos, por fe, que el hombre es naturalmente *capax gratiae*, y se puede explicar diciendo que de modo análogo a como la esencia del hombre sin su *esse* es simple posibilidad, aunque no propiamente potencia pasiva, también la naturaleza humana es, sin la gracia, simple posibilidad de participar de la esencia divina, sin que en sí misma tenga nada que exija esa participación; el *capax gratiae* es capacidad de recibir algo otorgado por otro, y así es un *pati* algo pasivo, pero que a la vez resulta conveniente, y por eso con más propiedad se debe llamar *perfici*, pues todo cuanto hace un agente en otro inferior y sometido a él, no es antinatural aunque exceda la naturaleza del inferior. Y como el hombre está —naturalmente— ordenado y sometido a Dios, cualquier cosa que Dios le otorgue es, en cierto sentido, natural; por eso, aunque la perfección sobrenatural es causada *ab extrinseco* y excede a la naturaleza, nunca repugna los principios naturales del sujeto, sino que los perfecciona; así resulta evidente que no puede darse coacción en el hombre que es elevado y movido por la gracia, sino que esa acción de Dios más bien fortalece las facultades del alma, facilitando que el hombre tienda más libremente a su último fin⁵⁴.

La potencia obediencial del hombre a la gracia, sin ser una mera no-contradicción lógica, puesto que está en el propio ser, no es tampoco disposición positiva al fin sobrenatural. Por consiguiente, aunque ambos órdenes no se relacionan como si el inferior incluyese virtualmente al superior, están en una unión tal que el superior incluye al inferior, y lo presupone como base y condición previa. Esto ayuda a comprender que aunque la vida sobrenatural es más perfecta, el hombre la posee de un modo más imperfecto: la criatura tiene como un dominio completo de su obrar natural, puede simplemente con sus propias fuerzas —que suponen la causalidad primera de Dios— tender y alcanzar el fin connatural —aunque, después del pecado original, por la rotura que supone con el Creador, no es capaz con sus solas fuerzas de cumplir toda la ley natural—. Sin embargo, sus

(53) Cfr. *Io* 11, 49-51; *S. Th.*, II-II, q.171, a.5, c.

(54) Cfr. *C.G.*, III, c. 148 (nn. 3210-16) y c. 149 (nn. 3222-23).

facultades obran imperfectamente en el orden sobrenatural, no por defecto de la gracia sino por la excedencia del don recibido: es como si al que está acostumbrado a conducir una carreta, le pusieran al volante de un automóvil; de ahí que para obrar con perfección en el nivel sobrenatural no son suficientes las virtudes infusas, sino que se hacen necesarios los dones del Espíritu Santo, con los que el hombre es movido directamente por Dios.

Como la potencia obediencial —el *capax gratiae*— pertenece a la naturaleza humana, se encuentra en todas las personas; y, por tanto, supuesto el libre decreto de la Redención, todos y cada uno de los hombres —aun sometidos a las más adversas condiciones que imaginar se pueda— están llamados a esa intimidad con Dios: «a cada uno llama a la santidad, de cada uno pide amor: jóvenes y ancianos, solteros y casados, sanos y enfermos, cultos e ignorantes, trabajen donde trabajen, estén donde estén»⁵⁵. Esta vocación universal a la santidad muestra el sentido radicalmente positivo de la vida moral y la terrible negatividad del pecado; y esclarece también el verdadero motivo de nuestra vida como la capacidad siempre acrecentable de dar gloria a Dios, alcanzando de este modo la propia felicidad eterna.

Resulta claro, por lo mismo, que la única causa que impide la actualización de esa potencia —el único mal realmente temible, pues no permite la recepción de la gracia— es el pecado, el cerrarse libremente al orden divino que dispone a la elevación sobrenatural; por eso, los que perseveran en su pecado y se condenan, lo hacen por voluntad propia⁵⁶, ya que naturalmente poseen la aptitud de recibir la gracia, y Dios ha decretado —gratuitamente y sin mérito alguno por nuestra parte— concederla a quien no impida esa natural inclinación hacia El. Queda también patente la fuerza de los dones de Dios, y su respeto por las criaturas: siempre actúa con una generosidad que desborda toda capacidad de respuesta, pero quiere —de la criatura libre— la libre aceptación de sus dádivas, de forma que, si al usar mal de la libertad, la criatura rechaza el don divino, no significa

(55) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Hacia la santidad*, ed. Mundo Cristiano, Madrid 1973, pp. 23-24. «Haec est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra» *I Thess* 4, 3. «Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est» *Mt* 5, 48. «Omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire» *I Tim* 2, 4. Dios «no rechaza a ninguno de sus siervos, a ninguno tiene como indigno de los divinos misterios, a todos ama y a todos desea salvar, quiere que todos sean hijos de Dios y alcancen la santidad, a todos llama a la perfección» S. HIPÓLITO, *De Antichristo*, 3 (PG 10, 731).

(56) Cfr. *Io* 12, 47-48; PELAGIO I, ep. *Humani generis*, 3 Febr. 557 (DS 443); Conc. III de Valence, *De praedestinatione*, can. 2 (DS 627).

que éste pierda su fuerza, sino únicamente que lo perdemos nosotros: el Señor sólo deja de enviar sus dones cuando la criatura pone obstáculos a su recepción⁵⁷. Pero El, que es rico en misericordia, siempre está dispuesto a otorgarnos la gracia; es más, se adelanta a buscarnos y perdonarnos⁵⁸ —aunque hayan sido muchos y grandes nuestros pecados— si libremente aceptamos su amor.

3. Ilimitado crecimiento en la vida de la gracia

Dios otorga todo lo necesario para que cada criatura actúe su potencia natural; sin embargo, la potencia obediencial no puede ser totalmente actuada, pues siempre permanece la posibilidad de recibir algo de Dios; y aunque la perfección recibida por la gracia sobrepasa infinitamente la capacidad natural de la criatura, el Señor reparte sus dones con tal generosidad, que la posibilidad del hombre de ser introducido en la vida íntima de Dios es ilimitada, siempre puede recibir más. Se vislumbra así el ilusionante campo de la moral cristiana: «la santidad no conoce límites: siempre se puede creer más, esperar más, amar más. Mientras en el orden natural cada hombre tiene una capacidad determinada y limitada de perfección, que puede actuar con sus propias fuerzas, llegándola a agotar, en el plano sobrenatural, no: la ordenación de la gracia no fluye de los principios del sujeto, sino que procede de la ilimitada liberalidad de Dios, que derrama sus dones rebosando los límites de la angostura del recipiente; aunque tan respetuoso de la libertad que sólo su mal uso la obstaculiza: 'hay en la criatura una doble potencia a recibir. Una *natural* que puede ser colmada, porque no se extiende sino a las perfecciones naturales. Y otra potencia *obediencial*, según la cual la criatura puede recibir algo de Dios, y esta capacidad no es agotable, pues déle Dios cuanto le dé a una criatura, siempre permanecerá en potencia de recibir más de El' (*De Veritate*, q. 29, a. 3, ad 3). Esta es la razón que explica la energía de los santos, en quienes, por no querer limitar su docilidad a Dios, la divina generosidad se vuelca con su omnipotencia: es la activa pasividad del alma que no pone condiciones a Dios, permitiendo que la misericordia divina se desborde»⁵⁹.

Al contemplar este inmenso amor de Dios, y recordar que El no necesita nada de nosotros y que nosotros no somos nada sin El,

(57) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.79, a.3, c.

(58) Cfr. *Mt* 18, 12; *Lc* 15, 20-24.

(59) R. GARCÍA DE HARO - I. DE CELAYA, *La moral cristiana. En el confín de la historia y la eternidad*, Madrid 1975, p. 144.

es lógico que digamos con el salmista, «¿qué es el hombre, para que de él te acuerdes, o el hijo del hombre para que cuides de él?»⁶⁰ y, a la vez, que nos encendamos en deseos de corresponder amando a Dios no sólo sobre todas las cosas, sino también con todo el corazón, con toda el alma y con toda la fuerza⁶¹, es decir, haciendo que ese amor aumente más y más. No es posible, en el amor a Dios, pasarse de la raya: «La medida y regla de la virtud teologal es el mismo Dios: nuestra fe se regula según la verdad divina; nuestra caridad, según la bondad de Dios; y nuestra esperanza, según la inmensidad de su omnipotencia y misericordia. Y ésta es una medida que excede de tal manera a toda capacidad humana, que el hombre nunca puede amar a Dios tanto como debe ser amado, ni creer o esperar en El tanto como se debe; luego mucho menos llegará al exceso en tales acciones»⁶². En este punto no cabe un querer egoísta que busque la propia satisfacción e interés, no existe otra alternativa: o amamos a Dios sobre todas las cosas y buscamos acrecentar continuamente ese amor, o nos amaremos a nosotros mismos más que a Dios⁶³; es por tanto necesario salir de uno mismo, vencer el propio egoísmo y entregarse por entero y sin cicaterías, tomando el Amor como regla de todo nuestro querer y actuar: «Señor: que tenga peso y medida en todo... menos en el Amor»; «Jesús, que sea yo el último en todo... y el primero en el Amor»⁶⁴; dos intenciones que han de presidir todas las pequeñas o grandes decisiones de cada jornada, porque estamos llamados a aprovechar cada uno de nuestros actos para acercarnos más al Señor: «¡Qué poco es una vida para ofrecerla a Dios!...»⁶⁵.

CAPITULO III

LA MORALIDAD
SOBRENATURAL(60) *Ps* 8, 5.(61) Cfr. *Mt* 22, 37; *Deut* 6, 5; *Eccli* 7, 31-33; etc.(62) *S. Th.*, I-II, q.64, a.4, c.(63) «Dos amores fundaron dos ciudades: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena; el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. Aquella se gloria en sí misma, ésta en Dios» S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 14, 28 (PL 41, 436).(64) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, nn. 427, 430.(65) *Ibid.*, n. 420.

I. EL BONUM ORDINIS Y LA ELEVACION

1. *El campo de la moralidad sobrenatural*

El ser natural (*esse naturae*) del mismo modo que el sobrenatural (*esse gratiae*) sólo se debe a Dios, y con ellos viene dada una ordenación al fin connatural y al fin sobrenatural, respectivamente. Sin embargo, mientras en el primer caso el hombre puede ser causa total —a su nivel— de la actualización de esa bondad segunda, respecto a la bondad sobrenatural la criatura no tiene, no puede tener, ningún principio activo: sólo se actualiza por infusión divina. Pero hay más, la criatura espiritual puede ser elevada porque su naturaleza posee una ordenación de la que carecen las demás: este *bonum ordinis* natural del hombre —que le capacita, sin ninguna exigencia, a la elevación—, está constituido por su radical ordenación al conocimiento y amor de Dios, y le hace «hábil» para llegar a Dios —con su conocimiento y su amor— de un modo más íntimo. Precisamente las operaciones que desarrollan estos dos tipos de bondad —natural y sobrenatural— no se diferencian en su sustancia, sino en el modo de actuar, pues el hombre en gracia no recibe otra alma ni otras facultades, sino una elevación de las mismas, de forma que un mismo acto hace referencia al *bonum ordinis* natural o sobrenatural, según se halle informado o no por la gracia¹. «La moralidad sobrenatural es, pues, esa calificación intrínseca de los actos del hombre, cuando está elevado por la gracia, que —bajo la acción fundante de Dios Uno y Trino, la acción del Espíritu Santo, la inhabitación de la Trinidad en el alma— puede libremente querer cooperar con Dios

(1) Cfr. *De Veritate*, q.24, a.14, c; *In IV Sent.*, d.17, q.1, a.4, q.2, c.

en el plan de la Redención, por el que los hombres son divinizados, hechos partícipes de la naturaleza divina, entran en inefable comunión con la Trinidad, manifestando así aquella gloria con que Dios es en sí mismo glorioso, actualizando la presencia de la Trinidad en el mundo, el crecimiento del Cuerpo Místico de Cristo. Y negativamente es también la abrumadora posibilidad de libremente oponerse —obstaculizar— a la acción redentora².

La bondad moral consiste en esa siempre mayor actualización del *bonum ordinis* de la criatura racional, por la que ésta se acerca al último fin. De ahí que, en alguna medida y supuesto el gratuito decreto de elevación, el hombre puede prepararse por medio de sus obras a recibir la gracia o, estando ya en gracia, merecer que Dios se la aumente: es el campo de la «moralidad sobrenatural», de lo que puede —y debe— hacer el hombre. Es cierto que toda la iniciativa en orden a la salvación —también es así respecto a la moral natural— procede de Dios, pero Él cuenta con la libre cooperación humana; por eso —enseña el Magisterio— «que algunos se salven es don del que salva, pero que algunos se condenen es merecimiento de los que se pierden», pues «en la elección de los que han de salvarse, la misericordia de Dios precede al buen merecimiento; mas en la condenación de los que han de perecer, el merecimiento malo precede al justo juicio de Dios»³: alcanzar el fin sobrenatural es obra de la gracia que cuenta con la cooperación del hombre, no alcanzarlo es negativa del hombre a colaborar con la gracia de Dios.

2. La elevación y la *habilitas ad gratiam*

Es evidente, por tanto, que la actuación del hombre debe afectar de algún modo a la consecución y aumento de la bondad sobrenatural, pues en otro caso sería indiferente que obrase o no, o que lo hiciera en un sentido u otro. Los actos humanos hacen referencia inmediata al *bonum ordinis* natural y, precisamente por ello, afectan al sobrenatural, ya que la criatura que puede unirse a Dios por el conocimiento y el amor natural, es la que tiene capacidad de ser elevada al conocimiento y amor sobrenatural de Dios: es esta ordenación de la naturaleza la que es actuada por la gracia; en consecuencia la *habilitas ad bonum moris* se revela también como *habilitas ad gratiam*, una cualidad que el hombre tiene por naturaleza, pero que hace referencia a la capacidad de poseer la gracia. Esa *habilitas*

(2) R. GARCÍA DE HARO, *Moral...*, p. 272.

(3) Conc. de Quiersy, cap. 3 (DS 623) y Conc. III de Valence, can. 3 (DS 627).

del alma —de modo análogo a como se decía al hablar de la bondad moral— es como un medio entre la naturaleza y la gracia⁴ que, por pertenecer a los principios naturales, no implica de por sí aumento de bondad sobrenatural, sino mejor disposición para recibir nueva gracia, y mayor perfección en el modo de poseer la que se tiene.

Por eso la *habilitas*, no es *habilitas ad gratiam* en el mismo sentido en que es *habilitas ad bonum moris*, porque el hombre no tiene —por su naturaleza— ninguna potencialidad para moverse por sí mismo al fin sobrenatural. En el nivel natural la ordenación se deriva inmediatamente de los principios esenciales de la persona, y así la criatura tiene una capacidad propia —y a la vez limitada— de ordenarse al último fin y de tender a él por sí misma; sin embargo, la ordenación sobrenatural no fluye de los principios naturales, sino que Dios la otorga gratuitamente por encima de ellos, de ahí que el hombre no pueda conseguirla por sus propias fuerzas y, a la vez, que su capacidad de recibirla no esté limitada, sino que le pueda ser infundida en diversos grados superando, también en esto, la bondad natural. Por tanto, la criatura sólo se dispone, de modo infinitamente indigente e incapaz, a recibir de Dios —por la gracia— la ordenación al fin sobrenatural⁵: la *habilitas* no es respecto al plano sobrenatural más que «disponibilidad de recibir ordenación», de ser ordenado por otro.

No puede haber incremento de bondad sobrenatural que sea fruto directo de los actos humanos, pues sólo Dios puede infundir la gracia; por eso, la moralidad sobrenatural no implica un aumento directo de la bondad sobrenatural, sino disposición y mérito para que Dios la aumente⁶ y, en este sentido, no se puede hablar de una bondad sobrenatural segunda, conseguida por la operación: el *esse gratiae* es siempre un bien primero, infundido por Dios, cuyo aumento implica también una nueva infusión directa y exclusiva de Dios, que se produce al mismo tiempo en el nivel entitativo y operativo (gracia y virtudes), y siempre en el plano accidental.

Pero hay que resaltar que esa capacidad del alma para la gracia es una verdadera *habilitas* natural que, por tanto, es actuada por el propio sujeto, supuesto el auxilio natural de Dios. Es cierto que la gracia y las virtudes infusas son formas que exceden la naturaleza y que son producidas inmediatamente por Dios: el que el alma tenga

(4) Cfr. *De Malo*, q.2, a.11, obj 12 et ad 12.

(5) «Deus non sine nobis nos iustificat, quia per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae, sed effectus. Unde tota operatio pertinet ad gratiam» *S. Th.*, I-II, q.111, a.2, ad 2.

(6) Cfr. *In I Sent.*, d.17, q.1, a.3, c.

la suficiente preparación no implica la absoluta necesidad de que Dios las infunda, tanto la primera vez como las sucesivas; sin embargo, *ex suppositione divini propositi* por el que Dios, en su infinita bondad, ha determinado comunicar la gracia según la capacidad del sujeto, se sigue que infunde la bondad sobrenatural a tenor de la *habilitas ad gratiam* de cada uno, cuando se encuentra suficientemente dispuesto⁷. Por eso, aunque Dios sea la única causa de la gracia, «su mayor o menor abundancia depende también no poco de nuestras buenas obras, con las que se atrae sobre las almas una verdadera lluvia de dones celestiales, gratuitamente dada por Dios. Esta lluvia de gracias será ciertamente sobreabundante si no sólo elevamos ardientes plegarias a Dios, sobre todo participando con devoción, y a ser posible diariamente, del Sacrificio eucarístico; si no sólo nos esforzamos en aliviar con obras de caridad los sufrimientos de tantos menesterosos; mas si también preferimos a las cosas pasajeras de esta vida los bienes imperecederos, si domamos con mortificaciones voluntarias este cuerpo mortal, negándole las cosas ilícitas e imponiéndole las ásperas y arduas; si, en fin, aceptamos con ánimo resignado, como venidos de la mano de Dios, los trabajos y dolores de la vida presente»⁸.

El hombre no tiene posibilidad de conseguir por sí mismo la gracia, pero sí de poner obstáculos a su recepción⁹; y, en la medida que es capaz de indisponerse, es capaz también de disponerse: no puede conseguir la gracia, pero sí actuar sobre la *receptibilitas gratiae*

(7) «Duplex est necessitas; scilicet necessitas absoluta, et necessitas ex suppositione. De prima quidem necessitate loquendo, non est necessarium eum gratiam recipere qui se sufficienter ad gratiam parat; quia neque per se necessitas, secundum quam Deum necesse est esse, neque necessitas coactionis, vel prohibitionis, in his quae divina voluntate fiunt, cadere potest. Loquendo autem de necessitate quae est ex suppositione divini propositi, quo propter benevolentiam suae bonitatis voluit unicuique eam communicare secundum suam capacitatem, necessarium est quod cuilibet materiae preparatae, forma infundatur» *In IV Sent.*, d.17, q.1, a.2, q.3, c.

(8) Pío XII, enc. *Mystici Corporis...*, p. 245.

(9) «Considerandum est quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec advocari possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat: dicitur enim de quibusdam, Iob 21, 14, *Dixerunt Deo: recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus*; et Iob 24, 13, *Ipsi fuerunt rebelles lumini*. Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare, *vult enim omnes homines salvos fieri, et ad cognitionem veritatis venire*, ut dicitur I ad Tim. 2, 4: sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit lumine solis praeveneri» C.G., III, c.159 (n. 3313).

que tiene naturalmente. Y así, quien busca a Dios y aborrece el pecado, se está preparando para recibir la gracia, que Dios nunca niega: nadie podrá decir que ha sido desamparado por el Señor, si hace cuanto está a su alcance¹⁰, porque El concede todos los auxilios necesarios, incluso a los que están fuera de la Iglesia sin culpa propia¹¹.

3. *El obrar moral y la habilitas ad gratiam*

La *habilitas ad gratiam* es una cualidad natural del alma, que la hace hábil no sólo a recibir, sino a no obstaculizar la acción elevante de Dios: radica en la esencia del alma y se perfecciona por la gracia. Se puede distinguir de la potencia obediencial, en cuanto ésta hace referencia a la posibilidad —nunca colmable— de recibir gracia, mientras que la *habilitas* significa esa capacidad en concreto —*dispositio*— teniendo en cuenta los accidentes —virtudes, vicios, etc.— que informan al alma; por eso la *habilitas* constituye lo que hay en la naturaleza de positiva disposición no para conseguir, sino para recibir la vida sobrenatural, aunque siempre infinitamente indigente e ineficaz por sí misma para alcanzar la gracia.

El hombre ha sido dotado de inteligencia no sólo para alcanzar lo necesario respecto a esta vida, sino también para disponerse a recibir los auxilios divinos que le conduzcan a la futura, actuando sobre la aptitud que naturalmente tiene de recibir la gracia, por medio de la cual es capacitado para alcanzar el fin sobrenatural¹². Así, la recepti-

(10) «Recta intentio ad finem ultimum determinate perducens, non potest esse sine fide; sed tamen finis ultimus, scilicet Deus, potest esse in intentione eius etiam qui fidem non habet, per generalem vel naturalem cognitionem quam de Deo habet; unde etiam ille qui fidem non habet, potest se ad fidem habendam praeparare et ad gratiam, si secundum suam cognitionem peccatum sibi displiceat, et in Deum affectus eius feratur» *In IV Sent.*, d.17, q.1, a.2, q.2, ad. 4. «Quamvis non sit in potestate nostra cognoscere ea quae sunt fidei, ex nobis ipsis; tamen, si nos facerimus quod in nobis est, ut scilicet ductum naturalis rationis sequamur, Deus non deficiet nobis ab eo quod nobis est necessarium» *De Veritate*, q.14, a.11, ad 2.

(11) Cfr. ALEJANDRO VIII, Decr. del Santo Oficio, 7 Dec. 1690 (DS 2305); CLEMENTE XI, const. dogm. *Unigenitus Dei Filius*, 8 Sept. 1713 (DS 2429); Pío IX, enc. *Quanto conficiamur moerore*, 10 Aug. 1863 (DS 2866); Conc. Vaticano I, conts. dogm. *Dei Filius*, cap. 3 (DS 3014); Pío XII, Carta del Santo Oficio al Arz. de Boston, 8 Aug. 1949 (DS 3866 ss.); Conc. Vaticano II, const. dogm. *Lumen gentium*, n. 16.

(12) «Homini in conditione suae naturae perfecte providetur in quantum ad illum finem consequendum qui est in potestate naturae, dantur principia sufficientia quae sunt causa illius finis. Ad finem autem qui facultatem naturae excedit, dantur principia, non quae sunt causa finis, sed quibus homo est capax eorum per quae pervenitur ad finem; ut enim dicit Augustinus, *posse habere fidem et caritatem naturae est hominum; habere autem, est gratiae fidelium*» *De Veritate*, q.14, a.10, ad 1.

bilidad de la gracia, sin ser una potencia activa para adquirirla, tampoco es pura pasividad en la persona; de ahí que los actos buenos realizados fuera del estado de gracia, aunque no sean meritorios, aumentan la *habilitas ad gratiam*¹³; pero ésta no actúa a modo de condición previa o derecho alguno.

Es importante, para salvaguardar la doctrina católica, mantener esa posibilidad de realizar acciones buenas dispositivas para la gracia e incluso —si ya se está en gracia— meritorias para su aumento. La negación de este dogma católico, propio del pesimismo protestante y jansenista, socava la vida moral; al eliminar el fundamento natural de la vida sobrenatural, se niega la libertad humana y la responsabilidad personal, el hombre sería incapaz de merecer y de pecar, y no podría responder con iniciativa moral libre al querer divino, «pues si se debe al azar que éste sea bueno y aquél malo, ni aquél debe ser ensalzado ni éste vituperado; y por tanto, si no es por libre elección que el hombre puede desechar el mal y elegir el bien, entonces resulta inocente de cualquier cosa que haga»¹⁴. Aquella concepción, que aparentemente quiere salvaguardar la prestancia del orden sobrenatural por encima del natural, realmente confunde los dos órdenes al suponer que la pérdida de la justicia original ha corrompido totalmente a la naturaleza humana. Por el contrario, la doctrina católica nos da la certeza de que todo hombre, aunque se encuentre en pecado o no haya sido bautizado, puede realizar actos moralmente buenos¹⁵; Santo Tomás lo explica diciendo que «es falso sin lugar a dudas que sea demeritorio cualquier acto que no proceda de la voluntad informada por la caridad. Si así fuera, aquellos que están en pecado mortal pecarían en cada acción que realizaran y no sería conveniente aconsejarles que hagan todo el bien que puedan, ni las obras hechas por ellos, pertenecientes a los actos buenos, les dispondrían a la gracia. Cosas que son totalmente falsas»¹⁶.

(13) «Donum gratiae nullo modo sub merito cadere potest eius qui in puris naturalibus est, et multo minus eius qui in peccato deprimitur. Sed tamen opera bona ante donum gratiae facta, praemio suo sibi proportionato non carent: causant enim quamdam habilitatem ad gratiam, et secum etiam quamdam honestatem et iucunditatem et pulchritudinem habent, in quibus praecipue eorum praemium consistit». *In II Sent.*, d.27, q.1, a.4, c. Cfr. *In IV Sent.*, d.15, q.1, a.3, q.4, c.

(14) S. JUSTINO, *Apologia*, 43 (PG 6, 394).

(15) Cfr. LEON X, bulla *Exurge Domine*, 15 Jun. 1520 (DS 1481 ss.); Conc. de Trento, decr. *De iustificatione*, cap. 6, can. 7 (DS 1526, 57); S. Pío V, bulla *Ex omnibus...* (DS 1916,22,25,35-37). V.t. nota 11: DS 2308,11; 2401-07, 39, 59; 2866.

(16) *De Malo*, q.2, a.5, ad 7.

No obstante, el pecado debilita las fuerzas de la naturaleza y, por lo mismo, aunque sin la gracia se pueden evitar cada uno de los pecados mortales, no puede observarse por largo tiempo la ley natural ni conservarse inmune de todos los pecados: lo cual ocurre por culpa propia ya que, por propia voluntad, no se preparó para recibir la gracia. Es lógico que así suceda, pues quien está en pecado, quien voluntariamente se ha apartado de Dios, no es fácil que en su concreto operar actúe de modo diverso a la *aversio a Deo* por él escogida. Y viceversa, quien pone como meta de su vida la *conversio in Deum*, y actúa en consecuencia, al aumentar su ordenación a Dios, va aumentando su preparación para que el Señor le infunda la gracia. Se observa de este modo la importancia de las buenas obras: de por sí no causan la gracia pero, al aumentar la bondad de la persona y su cercanía a Dios, le disponen para recibirla, y van forjando su destino eterno y sobrenatural; en este sentido tiene especial importancia la oración: con ella se logra que Dios nos otorgue todo aquello que no podemos ni merecemos.

II. NECESIDAD DEL AUXILIO DIVINO

1. Prioridad de la iniciativa divina

La religión cristiana no es fundamentalmente una pura búsqueda de Dios por parte del hombre. El hombre descubre que en todo, y concretamente en su camino hacia el último fin, Dios tiene la iniciativa: nos ha elegido uno a uno antes de la constitución del mundo¹⁷; y, sabiendo que es más propio del amor dar que recibir, antes de que pudiéramos responder con nuestro agradecimiento, nos ha dado la vida natural, la ha elevado hasta su vida íntima y nos otorga todos los auxilios necesarios para que lleguemos a su consumación: «es Dios quien se manifiesta, se descubre, se revela, quien busca a los hombres, para infundir en ellos su misma vida. Punto de partida de la fe cristiana es, por tanto, la aceptación, la recepción llena de fe (obediencia de la fe) de aquello que Dios ha dado: sólo después, una vez recibido y aceptado libremente el don de Dios, surge la necesidad de una respuesta por parte de la criatura. La religión cristiana es,

(17) Cfr. *Is* 43, 1; *Eph* 1, 4. «La gracia de Dios viene en socorro de cada alma; cada criatura requiere una asistencia concreta, personal... porque cada alma es un tesoro maravilloso; cada hombre es único, insustituible. Cada uno vale toda la sangre de Cristo». J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 80.

pues, una irrupción de Dios en la vida del hombre»¹⁸; al hombre cabe aceptar u oponerse a esta amorosa irrupción de Dios. De ahí también la firme esperanza del cristiano: sabe que es Dios —el Omnipotente— quien está más empeñado que nosotros mismos en llevar a cabo la redención del mundo y nuestra personal santificación, y que su auxilio previene e impulsa toda nuestra vida espiritual.

Por eso, toda acción naturalmente buena se realiza por influjo de una específica moción divina: como el hombre —y cualquier criatura— no es capaz de hacer nada sin el concurso de la Causa Primera, menos aún podrá realizar el bien —incluso natural— sin el apoyo fundante de Dios, que es el origen de toda bondad¹⁹. La vida sobrenatural, además, excede todas las posibilidades de la naturaleza humana; por tanto, cualquier acto referente a ella exige un auxilio sobrenatural de Dios: si el auxilio divino es necesario al hombre «en cuanto a la vida de la naturaleza, muchísimo más necesario es para la otra vida que debemos a Cristo..., la vida de la gracia, a la que hemos de referir todos nuestros pensamientos y acciones»²⁰. Es cierto que toda operación creatural se lleva a cabo gracias al auxilio divino, sin embargo, cuando este auxilio excede las aspiraciones y exigencias naturales se dice que es una moción gratuita; de ahí que, «aunque puede llamarse gracia, en sentido amplio, todo lo que la criatura recibe de Dios, en el sentido estrictamente cristiano de la palabra, la Gracia comprende los dones sobrenaturales del amor divino, la condescendencia de Dios y la obra por medio de la cual eleva al hombre a la íntima comunión con su vida, obra que el Nuevo Testamento llama filiación divina»²¹. Este auxilio gratuito para realizar actos sobrenaturales, también es necesario cuando ya se posee la gracia, no por imperfección de la gracia —pues incluso en la gloria se necesitará el auxilio divino—, sino porque la causalidad de la criatura

(18) A. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Madrid 1970, p. 108.

(19) «Dominus hic dicit, quod sine ipso non solum magna, sed nec minima, immo nihil facere possumus. Nec mirum quia nec Deus sine ipso aliquid facit; supra I, 3: *Sine ipso factum est nihil*. Opera enim nostra aut sunt virtute naturae, aut ex gratia divina. Si virtute naturae, cum omnes motus naturae sint ab ipso Verbo Dei, nulla natura ad aliquid faciendum moveri potest sine ipso. Si vero virtute gratiae: cum ipse sit auctor gratiae, quia *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*, ut dicitur supra I, 17: manifestum est quod nullum opus meritorium sine ipso fieri potest; II Cor. III, 5: *Non quod sufficientes simus aliquid cogitare ex nobis quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est*. Si ergo nec etiam cogitare possumus nisi ex Deo, multo minus nec alia». *In Ioann.*, 15, lect. 1 (n. 1993).

(20) LEON XIII, enc. *Tametsi futura*, 1 Nov. 1900 (ASS 33, p. 282).

(21) Pío XI, enc. *Mit brennender Sorge*, 14 Mart. 1937 (AAS 29, 1937, p. 157).

necesita estar fundada en la moción divina, y si la acción es en el orden sobrenatural, el auxilio ha de ser gratuito.

En todo nuestro obrar, la iniciativa es de Dios que es el primero en buscarnos: la salvación no procede de las propias obras, sino de la misericordia divina, en cuanto el querer y el obrar se fundamentan en Dios, que mueve nuestra conversión —también natural— hacia El; y así, hay que concluir que no sólo la consumación, sino el inicio de toda gracia viene del Señor²²: previene nuestra conversión, y la ayuda y fortalece para que alcance su debido fin²³. Los caminos del Señor son infinitos y llenos de misericordia: cuida de las almas una a una, proporcionando a cada persona ocasiones de encuentro con El, mediante la predicación, el ejemplo, e incluso enfermedades y sufrimientos; pero sobre todo, moviendo interiormente a cada una para que se prepare a la gracia doliéndose del pecado²⁴, con un auxilio que no sólo es infusión de la gracia sino, muchas veces, moción de la luz natural del entendiimiento y otros bienes naturales que Dios confiere al hombre²⁵.

2. El auxilio divino y la *habilitas*

La *receptibilitas* o *habilitas ad gratiam*, como es una cualidad natural, se desarrolla sin necesidad de un auxilio gratuito por parte de Dios²⁶: cuando el hombre hace una obra moralmente buena en el nivel natural, actualiza su ordenación a Dios, y aumenta su *habilitas* hacia el último fin; con ella el hombre acrecienta su capacidad y disposición para recibir la gracia, aunque este aumento no exige en absoluto la infusión de bondad sobrenatural, pues además, el no recibirla no frustra esa aptitud del alma que, inmediatamente, se ordena al *bonum naturae*, cuyo aumento siempre se realiza.

(22) «Certum est enim nos mandata servare, si volumus: sed quia praeparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est ut tantum velimus, quantum sufficit ut volendo faciamus. Certum est nos velle, cum volumus: sed ille facit ut velimus bonum... Certum est nos facere, cum facimus: sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati». S. AGUSTÍN, *De gratia et libero arbitrio*, 16, 32 (PL 44, 900-901).

(23) Cfr. *Quodl.*, I, q.4, a.2, c.

(24) Cfr. *In IV Sent.*, d.20, q.1, a.1, q.1, c.

(25) «Hoc autem auxilium [ad vitandum peccatum] non solum est infusio gratiae, sed etiam exterior custodia, per quam occasiones peccandi homini ex divina providentia tolluntur, et provocantia ad peccatum comprimuntur.—Adiuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis, et alia naturalia bona quae homini confert». C.G., III, c.162 (n. 3330).

(26) Cfr. *In II Sent.*, d.27, q.1, a.4, c.

Al estudiar el aumento natural de la *habilitas* conviene distinguir entre la naturaleza tal como salió de las manos de Dios, y su caída por el pecado. En el estado de naturaleza íntegra la *habilitas ad bonum moris* era tal que el hombre, con el auxilio divino natural, podía realizar todo el bien proporcionado a su naturaleza; mientras que en el estado de naturaleza caída, sólo es capaz de realizar parte de este bien, por la vulneración que comporta el pecado original. En la virtualidad propia del libre arbitrio está el no poner obstáculos a la gracia; pero cuando, por un desorden precedente —el pecado—, la libertad se inclina al mal, pierde esa virtualidad aunque no de modo absoluto: la herida del pecado original hace imposible que el hombre realice, con sus fuerzas naturales, todo el bien que le es connatural. Y así, en el estado de naturaleza íntegra el hombre no necesitaba la gracia para amar a Dios sobre todas las cosas —su fin connatural—; sin embargo, actualmente precisamos que la gracia sane la naturaleza para alcanzar ese fin, y lo mismo se puede decir respecto al cumplimiento de los demás mandamientos de la ley natural; más aún, es tal la enfermedad producida por el pecado de origen, que en algún modo resultaba más fácil ordenarse naturalmente a Dios con las solas fuerzas de la naturaleza íntegra, que ahora con ayuda de la gracia²⁷.

Aunque el hombre en pecado es capaz de realizar algunos actos moralmente buenos sin ayuda del auxilio sobrenatural de Dios, resulta absolutamente imprescindible este auxilio —gracia actual— para que podamos realizar una preparación próxima en orden a la justificación²⁸: «es imposible alcanzar el triunfo sobre una pasión cualquiera, sin haber comprendido antes que nuestra industria y trabajo personales no pueden llevarnos a la victoria... La experiencia y testimonios innumerables de la Escritura nos persuaden sobradamente de que nuestras fuerzas humanas si no se apoyan en el socorro que sólo

(27) «Quantumcumque homo habeat habitum gratiae, semper tamen indiget divina operatione, qua in nobis operatur modis praedictis; et hoc propter infirmitatem nostrae naturae, et multitudinem impedimentorum, quae quidem non erant in statu naturae conditae: unde magis tunc poterat homo stare per seipsum quam nunc possint habentes gratiam, non quidem propter defectum gratiae, sed propter infirmitatem naturae; quamvis etiam tunc indigerent divina providentia eos dirigente et adiuvante». *De Veritate*, q.27, a.5, ad 3.

(28) Cfr. S. Pío v, bulla *Ex omnibus...* (DS 1927, 28, 36 et 37); Conc. de Trento, decr. *De iustificatione*, cap. 3, can. 3 et 5 (DS 1525, 51 et 53). Por tanto, cuando en alguna ocasión hablamos de la preparación que el hombre puede hacer con sus fuerzas naturales, siempre nos referimos a una preparación remota, pues es claro que para prepararse a recibir la gracia habitual resulta necesario —en el caso de la naturaleza caída— el auxilio de la gracia actual, que no debe confundirse con el auxilio divino natural que fundamenta cualquier acción de cualquier criatura.

Dios puede dar, no sabrán superar tan poderosos enemigos, y que es a El a quien debemos atribuir el honor de las victorias de cada día»²⁹.

Por eso, la preparación para la gracia, que podía realizar el primer hombre sólo con el auxilio natural de Dios, necesita ahora un auxilio sobrenatural que sane la naturaleza y mueva el libre arbitrio hacia el Señor. El hombre debe ser llevado por Dios hacia su último fin, pero mientras la naturaleza íntegra no ponía impedimentos a esa conducción, la naturaleza caída pone el obstáculo del pecado; sin embargo, Dios en su infinita misericordia, sigue atrayendo a los hombres para que —con el divino auxilio— realicen lo que está de su parte, y ha determinado que quien así haga reciba lo necesario para su salvación³⁰.

3. La gracia actual

Esa moción sobrenatural de Dios por la que «amamos y podemos realizar lo que hemos conocido que debe hacerse»³¹, se llama gracia actual, y resulta absolutamente necesaria para realizar cualquier acto saludable: «cuando sin poseer la gracia de Dios creemos, queremos, deseamos, nos esforzamos, trabajamos, amamos, vigilamos, estudiamos, pedimos, buscamos, llamamos..., por la infusión e inspiración del Espíritu Santo se da en nosotros que creamos y queramos, o que podamos hacer como se debe todas estas cosas»³². El Magisterio de la Iglesia³³ ha enseñado concretamente que se precisa la gracia actual

(29) CASIANO, *Collationes*, 5, 15 (PL 49, 631-2).

(30) «Secundum sententiam Domini, quae habetur Io. XV, 22, illi qui loquentem Dominum per se vel per eius discipulos non audierunt, excusationem habent de peccato infidelitatis, non tamen beneficium Dei consequuntur, ut scilicet iustificentur ad alii peccatis, vel quae nascendo contraxerunt, vel male vivendo addiderunt, et pro his merito damnantur. Si qui tamen eorum fecissent quod in se est, Dominus eis secundum suam misericordiam providisset, mittendo eis praedivatorem fidei, sicut Petrum Cornelio, Act. X, 5 s., et Paulum Macedonibus, ut habetur Act. XVI, 9 s. Sed tamen hoc ipsum quod aliqui faciunt quod in se est, convertendo se scilicet ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum ad bonum. Thr. V, 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*. *Super Ep. ad Rom.* 10, lect. 3 (n. 849); cfr. *In Ioann.*, 6, lect. 5 (n. 937).

(31) Conc. XVI de Cartago, can. 4 (DS 226); *Indiculo*, cap. 7 (DS 245).

(32) Conc. II de Orange, can. 6 (DS 376).

(33) Cfr. Conc. XVI de Cartago, can. 3-5 (DS 225-227); *Indiculo*, cap. 1-9 (DS 239-248); Conc. II de Orange, can. 3-25 (DS 373-397); Conc. de Quiersey, cap. 3 (DS 623); Conc. III de Valence, can. 2, 5, 6 (DS 626, 32, 33); Conc. de Trento, decr. *De peccato originali*, can. 5 (DS 1515); decr. *De iustificatione*, cap. 5,

para levantarse del pecado original y mortal y consentir a la justificación; para fortalecer la libertad y desear la gracia; para creer y aun para el mismo deseo de creer; para cumplir todos los mandamientos, resistir a las tentaciones y no caer en pecado mortal; para hacer penitencia por los pecados, merecer la gracia y alcanzar la perseverancia final. En resumen, «Cristo es autor y causa de santidad porque no puede obrarse ningún acto saludable que no proceda de El como de fuente sobrenatural: 'sin Mí nada podéis hacer' (Io 15, 5). Cuando por los pecados cometidos nos movemos a dolor y penitencia, cuando con temor filial y con esperanza nos convertimos a Dios, siempre procedemos movidos por El. La gracia y la gloria dimanen de su inagotable plenitud»³⁴.

Así, toda la iniciativa en orden al último fin, natural y sobrenatural, procede de Dios y comienza con el auxilio divino; y aunque el Señor cuenta con la libre cooperación del hombre, es El quien da a la criatura, junto con la facultad de consentir o no consentir a la gracia, la potestad de recibirla en cuanto ha marcado a los hombres ese fin sobrenatural y, además, les mueve interiormente a buscarlo³⁵. Descubrimos así la benignidad y el amor de Dios a los hombres, su infinita misericordia de la que frecuentemente habla la S. Escritura³⁶; basados en esa firme esperanza, es lógico que se haya dicho: «¡Qué seguridad debe producirnos la conmiseración del Señor! *Clamará a mí y yo le oiré, porque soy misericordioso* (Ex XXII, 27).

6, 11, 13, 15, 16, can. 1, 2, 3, 16, 18, 22 (DS 1525, 26, 36, 41, 44, 46, 51, 52, 53, 66, 68, 72); S. Pío v, bulla *Ex omnibus...* (DS 1911); Pío vi, bulla *Auctorem fidei...* (DS 2618, 20); Conc. Vaticano I, const. dogm. *Dei Filius*, cap. 3 (DS 3014).

(34) Pío XII, enc. *Mystici Corporis...*, p. 216.

(35) «In datione gratiae requiritur in homine adulto ad iustificationem suam consensus per motum liberi arbitrii: unde quia in potestate hominis est ut consentiat et non consentiat, dedit eis potestatem. Dedit autem hanc potestatem suscipiendi gratiam dupliciter: praeparando, et hominibus proponendo. Sicut enim qui facit librum, et proponit homini ad legendum, dicitur dare potestatem legendi; ita Christus, per quam gratia facta est, ut dicitur infra, et *qui operatus est salutem in medio terrae*, ut dicitur in Ps. LXXIII, 12, dedit nobis potestatem filios Dei fieri per gratiae susceptionem. Secundo, quia hoc non sufficit, cum etiam liberum arbitrium indigeat ad hoc quod moveatur ad gratiae susceptionem, auxilio gratiae divinae, non quidem habitualis; sed moventis, ideo dat potestatem movendo liberum arbitrium hominis, ut consentiat ad susceptionem gratiae, iuxta illud Thren. ult., 21: *Converte nos, Domine, ad te*, movendo voluntatem nostram ad amorem tuum, et *convertemur*. Et hoc modo vocatur interior vocatio, de qua dicitur Rom VIII, 30: *Quos vocavit*, interior voluntatem instigando ad consentiendum gratiae, *hos iustificavit*, gratiam infundendo». In *Ioann.*, 1, lect. 6 (nn. 153-154).

(36) Cfr. Ps 24,7; 31,10; 32,5; 33,18; 58,11; 108,21; 116,2; *Eccli* 18,12; 35,26; *Lc* 6,36; *Ti* 3,5; etc.

Es una invitación, una promesa que no dejará de cumplir. *Acerquémonos, pues, confiadamente al trono de la gracia, para que alcancemos la misericordia y el auxilio de la gracia en el tiempo oportuno* (Hebreos IV, 16). Los enemigos de nuestra santificación nada podrán, porque esa misericordia de Dios nos previene; y si —por nuestra culpa y nuestra debilidad— caemos, el Señor nos socorre y nos levanta... En este clima de la misericordia de Dios, se desarrolla la existencia del cristiano. Ese es el ámbito de su esfuerzo, por comportarse como hijo del Padre»³⁷.

Dios se adelanta, al darnos naturalmente la semejanza con la divinidad, la inclinación al bien y la capacidad de la gracia; sólo nos pide que actualicemos esa inclinación al bien por el afecto, el deseo y la remoción de obstáculos, pero incluso en esto actuamos por su virtud: nos otorga los auxilios naturales —externos e internos— y aun sobrenaturales para que aborrezcamos el pecado y tendamos hacia El³⁸. Cuando, con este auxilio divino, el hombre elige libremente hacer la voluntad de Dios, cuando colabora y secunda la moción divina, Dios no le niega la gracia actual con la que se prepara perfectamente y recibe la gracia habitual. Así pues, aunque el hombre debe hacer todo lo que está de su parte —especialmente removiendo obstáculos—, es Dios quien lo mueve con su auxilio natural y sobrenatural.

III. LA HABILITAS Y LA PRAEPARATIO AD GRATIAM

1. *El hombre puede y debe prepararse para recibir la gracia*

El Concilio de Trento claramente define la necesidad de que el hombre se disponga y prepare libremente para recibir la gracia³⁹,

(37) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, nn. 7 y 8.

(38) «Ad hoc ergo quod voluntas se ad gratiam iustificantem praeparet, oportet quod se in debita proportione ad Deum qui dat et ad gratiam quae datur, ponat. Sed proportio ad Deum per naturae similitudinem non est in potestate voluntatis; similiter nec proportio capacitatis gratiae, quia haec ei praexistunt a creatione; unde relinquatur quod in ipsa voluntate sit appropinquare Deo per affectum et desiderium, et ordinari ad gratiam per remotionem impedimenti, quod quidem impedimentum est peccatum; et ideo per displicentiam peccati et affectum ad Deum se aliquis ad gratiam praeparat; et quando haec duo efficaciter facit, dicitur facere quod in se est; et gratiam recipit. De primo horum dicitur Iac. 4, 8: *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*; de secundo Apoc. 3, 20: *Si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum*». In *IV Sent.* d.17, q.1, a.2, q.2, c.

(39) «Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iusti-

pues «no destruye el Señor la libertad del hombre: precisamente El nos ha hecho libres. Por eso no quiere respuestas forzadas, quiere decisiones que salgan de la intimidad del corazón»⁴⁰. Estas íntimas decisiones deben ser libremente queridas, deseadas; es la activa pasividad por la que el alma deja obrar a Dios y se hace dócil al Espíritu Santo: el Señor es un amante celoso al que hay que amar y buscar apasionadamente, «como el fuego que hace arder el bosque y como la llama que quema los montes»⁴¹; ciertamente la iniciativa es suya, pero nosotros podemos y debemos responder —corresponder a sus auxilios y gracias— con todas las fuerzas, pues «no es Dios el que olvida a los hombres y éstos le abandonan, sino que ellos se olvidan de El y entonces son abandonados de Dios y así, por propia voluntad, cambian de buenos en malos»⁴².

Al hablar de la gracia, se comparaba con una nueva criatura por producirse *ex nihilo*, sin mérito alguno; pero así como la nada no tiene ninguna potencia para ser, la criatura racional no es la nada, por eso aunque respecto a la gracia es absolutamente indigente —de modo análogo a como lo es la nada respecto al ser— y sólo puede adquirirla si la infunde la omnipotencia divina, hay en ella potencia pasiva para la elevación; y, como toda potencia, necesita disponerse y prepararse para recibir el acto que la perfecciona⁴³. La *praeparatio* es precisamente *ordo potentiae ad actum*; así, lo que de algún modo —también en el nivel natural— ordena hacia Dios, es una *praeparatio* para la acción elevante, ya que todo acto realiza alguna preparación para el acto ulterior. Esto concuerda perfectamente con el carácter que tiene al gracia de accidente respecto a la naturaleza creada: por eso, en el hombre cabe considerar el hábito de la gracia, la naturaleza como sujeto de ese hábito y la *habilitas* para poseer el hábito de la gracia, que pertenece a la naturaleza humana y es como una cierta incoación o preparación a la gracia⁴⁴.

Esta necesaria disposición, no desconoce la infinita potencia de Dios; al contrario, contempla su modo ordinario de proceder: pertenece a la infinita bondad y sabiduría comunicar sus dones de manera

ficationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: a.s.». Conc. de Trento, decr. *De iustificatione*, can. 4 (DS 1554). V.t. *ibidem*, cap. 5 (DS 1525).

(40) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 100.

(41) *Ps* 82, 15.

(42) S. PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Resp. ad ob. Gallorum* 3, 207 (PL 51, 159).

(43) Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *La condición de hijos de Dios...*

(44) Cfr. *In II Sent.*, d.34, q.1, a.5, c.

ordenada, dando a cada uno según su propia condición y aptitud⁴⁵, pues la gracia *perficit naturam*, obra por encima pero no contra la libertad creada, y por tanto cuenta con ella. Dios puede otorgar la gracia también de modo instantáneo y milagroso, a quien no estaba preparado: aun en ese caso el Señor dispone y prepara para recibir libremente la gracia, a la vez que la infunde. Pero nunca, teniendo en cuenta que la elevación tiene razón de *perfici*, la infunde contra el querer expreso de la voluntad creada; por eso la S. Escritura insiste tanto en la necesidad de penitencia, de preparación, de temor de Dios, de conversión, de abrir al Señor las puertas de nuestra alma⁴⁶. «Podemos afirmar la absoluta prioridad del amor de Dios en la deificación de la criatura. Es el amor de Dios el que eleva a la criatura intelectual a la nueva participación de la naturaleza divina —*divinae consortes naturae*—, en una acción que es del todo transcendente al espíritu creado y, a la vez, íntimísima en él. Dios obra más íntimamente en el alma que ella misma, que sus potencias, que la gracia y que las virtudes. El es el que deifica y a la vez prepara al hombre para ser sujeto dispuesto de esa deificación, con una preparación que no quita la libertad del espíritu creado, sino que la posibilita y hace efectiva»⁴⁷.

2. Alcance y contenido de la *praeparatio ad gratiam*

El obrar de la criatura por el que se dispone a la elevación aumentando su *habilitas*, nunca causa la gracia; esta preparación es

(45) Arg. 10: «Cum bonum sit communicativum sui, secundum Dionysium; Deus qui summe bonus est, summe seipsum communicat. Hoc autem non esset, nisi se communicaret et praeparanti se et non praeparanti. Ergo in iustificatione impii non requiritur usus liberi arbitrii quasi praeparatio ex parte hominis.—Ad decimum dicendum, quod Deus infinita bonitate seipsum communicat creaturis secundum aliquam similitudinem suae bonitatis, quam eis largitur ex hoc ipso quod optimo modo suam bonitatem communicat; ad quem modum pertinet ut ordinate secundum suam sapientiam dona sua largiatur, hoc est unicuique secundum suam conditionem; et inde est quod requiritur dispositio vel praeparatio aliqua ex parte eorum quibus Deus sua dona largitur. Vel potest dici quod obiectio illa procedit de praeparatione quae tempore praecedat gratiae infusionem, sine qua Deus quandoque gratiam tribuit, subito in aliquo motum contritionis operans, et gratiam infundens; quia ut dicitur Eccles XI, 23, *Facile est in oculis Dei honestare pauperem*. Non autem per hoc excluditur usus liberi arbitrii qui est in ipso instanti quo gratia infunditur. In hoc enim ostenditur perfectior communicatio divinae bonitatis quod simul facit in homine habitum et actum iustitiae, quam si faceret habitum tantum». *De Veritate*, q.28, a.3, obj.10 et ad 10.

(46) Cfr. *Act* 2,38; *I Sam* 7,3; *Eccli* 1,27; *Zach* 1,3; *Apoc* 3,20.

(47) A. MIRALLES, *Gracia, Fe y Sacramentos* en «*Scripta Theologica*» VI (1974), pp. 313-314.

radicalmente insuficiente. Pero en la medida que la naturaleza está en potencia para el acto de la gracia, se puede hablar de una *praeparatio ordinis* al acto elevante; sin embargo, es distinto lo que esta preparación significa respecto a los actos segundos que la naturaleza puede realizar por sus propios principios, y respecto a los que le exceden y sólo puede recibir de otro; por eso esta *praeparatio* es sólo análogamente comparable a aquellas que se dan en relación a las perfecciones naturales. En lo que se refiere al bien natural, los actos humanos no sólo son dispositivos, sino también causativos, ya que en el orden natural el hombre tiene —además de potencia pasiva— potencia activa, capacidad y fuerza de realizar con causalidad propia —con su libertad— acciones que aumentan la bondad moral. En cambio los actos humanos sólo se comportan como dispositivos de la bondad sobrenatural, puesto que en las perfecciones que sobrepasan la naturaleza, el hombre sólo tiene potencia pasiva, *aptitudo ad recipiendum*; pero, en virtud de su naturaleza racional, debe libremente disponerse a recibirlas, y así el bien sobrenatural se posee en libertad.

De ahí que, propiamente hablando, el pecador nunca es suficientemente digno para recibir la justificación: cuando se dispone y prepara para que Dios se la otorgue, resulta menos indigno que otro; pero el valor de las obras humanas nunca es suficiente para exigir o causar la gracia. Es tal la desproporción e indigencia de nuestra libertad respecto a la gracia divina, que ni siquiera la buena disposición de la voluntad que acrecienta esa capacidad del alma para lo sobrenatural —y se realiza con el auxilio divino— es causa de la gracia, aunque de algún modo prepara su recepción⁴⁸.

Vemos pues que la acción de la criatura por la que se dispone a la gracia, nunca es causa del bien sobrenatural; lo único que causa la criatura es la *receptibilitas gratiae*, que deriva de los principios naturales del sujeto y es producida por ellos⁴⁹. Y así, los actos por los que el hombre se prepara para recibir la gracia, no es algo que exceda a la naturaleza humana: es la misma ordenación natural a Dios, que se comporta como disposición material para recibir la eleva-

(48) «Voluntas nostra est omnino pedissequa respectu divinae gratiae, et nullo modo praevia; quia ipsa voluntas bona, quae gratiam gratum facientem praecedat, ex Deo nobis provenit, qui gratuita sua voluntate nos ad hoc provocat vel flagellis, vel aliquo auxilio interiori aut exteriori. Nec tamen voluntas haec est praevia, sed pedissequa respectu gratiae gratum facientis; quia non est causa ipsius, sed aequaliter ad ipsam viam parat». *In IV Sent.*, d.17, q.1, a.2, q.2, ad 2.

(49) Cfr. *In II Sent.*, d.26, q.1, a.2, ad 2.

ción⁵⁰; de modo análogo a como la *conversio in Deum* de la gloria requiere la consumación de la *conversio* debida a la gracia, también —pero con mayor desproporción— la *conversio in Deum* natural es una cierta preparación para la gracia⁵¹. Por tanto, el contenido de la *praeparatio ad gratiam* no es sino la misma ordenación natural a Dios⁵²: en la medida en que el hombre actúa libremente el *bonum ordinis* de su naturaleza, aumenta su *habilitas ad bonum moris* —su *habilitas ad gratiam*—, y está más dispuesto para recibir el bien sobrenatural. Es lógico que sea así, pues lo que se puede exigir a alguien es lo que cae bajo su dominio, lo que el hombre con sus propias fuerzas es capaz de realizar: Dios puede exigir a la criatura racional —y de hecho lo exige— que ordene hacia El su actividad natural, y no por eso se encuentra obligado a darle la gracia; también puede dar la gracia sin exigir esa disposición previa (como caso excepcional y milagroso); pero supone una contradicción exigir a alguien lo que no está en sus manos poder realizar⁵³.

Por eso, teniendo en cuenta aquello de Jeremías «*in charitate perpetua dilexi te, ideo attraxi te*»⁵⁴, resulta cierto el adagio: *si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam*, es decir, cuando en uso de

(50) «Praeparatio quae est ad gratiam, non est per actus qui sint ipsi gratiae aequandi aequalitate proportionis, sicut meritum aequatur praemio; et ideo non oportet ut actus quibus homo se ad gratiam habendam praeparat sint naturam humanam excedentes: sicut enim natura humana se habet in potentia materiali ad gratiam, ita actus virtutum naturalium se habent ut dispositiones materiales ad ipsam; unde non exigitur ad hoc ut homo ad gratiam se praeparet, aliquod aliud lumen gratiae praecedens... Et ideo dicimus, quod ad gratiam gratum facientem habendam ex solo libero arbitrio se homo potest praeparare: faciendo enim quod in se est, gratiam a Deo consequitur. Hoc autem solum in nobis est quod in potestate liberi arbitrii constitutum est». *In II Sent.*, d.28, q.1, a.4, c.

(51) «Quilibet motus voluntatis in Deum, potest dici conversio in ipsum. Et ideo triplex est conversio in Deum. Una quidem per dilectionem perfectam, quae est creaturae iam Deo fruētis. Et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata.—Alia conversio est, quae est meritum beatitudinis. Et ad hanc requiritur habitualis gratia, quae est merendi principium.—Tertia conversio est, per quam aliquis praeparat se ad gratiam habendam. Et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis, secundum illud Thren. ult. 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*. *S. Th.*, I, q.62, a.2, ad 3.

(52) Cfr. *De Veritate*, q.6, a.4, obj.2 et ad 2.

(53) «Si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam. Ad hoc autem faciendum non exigitur aliquid aliud: illud enim ad quod non potest per se liberum arbitrium, non est in homine ut faciat illud: illud enim in nobis esse dicitur cuius nos domini sumus. Unde positio ista implicat contradictionem, dum ponit quod ad faciendum illud quod in nobis est, liberum arbitrium non sufficit». *In II Sent.*, d.5, q.2, a.1, c.

(54) *Ier* 31, 3.

su libertad el hombre se prepara para la gracia ordenándose a su debido fin, buscando a Dios y rechazando el pecado, el Señor —supuesto el gratuito decreto de elevación— se la infunde⁵⁵, no porque Dios se haya hecho deudor nuestro, sino porque es deudor de Sí mismo, en cuanto resulta debido que cumpla el orden que libremente ha decretado⁵⁶.

3. *Praeparatio perfecta e imperfecta*

En la recepción de una forma, la materia se va disponiendo sucesivamente a su adquisición, hasta que en el mismo instante en que consigue la *dispositio quae est necessitas* se produce la nueva forma y se pierde la anterior. Aunque en el tiempo este triple fenómeno es instantáneo, si se observa desde el punto de vista de la causa material, tiene prioridad la disposición sobre la adquisición de la forma, y así, quien tenga la *praeparatio perfecta* para la gracia la recibe necesariamente; sin embargo, desde el punto de vista de la causa formal —y también eficiente— la prioridad pertenece a la nueva forma, ya que ella produce esa última *dispositio* y, en este sentido, la gracia precede y causa la perfecta *praeparatio* para su recepción⁵⁷.

De ahí que se hable de una doble *praeparatio* para la elevación: perfecta e imperfecta. La preparación perfecta se produce simultáneamente con la infusión de la gracia habitual, formalmente procede de ella y es meritoria de la gloria; como esta disposición es absolutamente necesaria y sólo la puede producir Dios con la gracia habitual, queda también claro que el hombre no es capaz por sí mismo de realizar obras que lleguen a causar la gracia: necesita un auxilio gratuito de Dios que le mueva interiormente. La otra preparación —imperfecta— es una acción que procede de la libertad humana y consiste en *facere quod in se est*, en realizar —con ayuda de la gracia actual— aquello para lo que el hombre está capacitado⁵⁸: en muchas

(55) Cfr. *De Veritate*, q.28, a.3, ad 4; *S. Th.*, I-II, q.89, a.6, c.

(56) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.114, a.1, ad 3.

(57) Cfr. *In IV Sent.*, d.17, q.1, a.4, q.2, c.

(58) «Praeparare se ad gratiam, alio modo dicitur *facere quod in se est*; sicut est consuetum dici, quod si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam. Hoc autem dicitur in aliquo esse, quod est in potestate eius. Unde, si homo per liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare, facere quod in se est, non erit praeparare se ad gratiam. Si autem per gratiam gratis datam intelligant *divinam providentiam*, qua misericorditer homo ad bonum dirigitur; sic verum est quod sine gratia homo non potest se praeparare ad habendum gratiam gratum facientem». *De Veritate*, q.24, a.15, c.

ocasiones esta *praeparatio* no llevará consigo una inmediata recepción o aumento del bien sobrenatural, ya que no pertenece a la sustancia de la justificación, sino que es camino para recibir la gracia⁵⁹ y, por tanto, precede en el tiempo a su recepción.

El *facere quod in se est*, no sólo resulta el camino ordinario para recibir el bien sobrenatural, sino que en cierto sentido también es el único camino, de forma que quien al llegar a la edad de la discreción no pone lo que está de su parte para ordenarse a Dios —para recibir la gracia aunque él no lo sepa—, peca gravemente por su negligencia; y quien se prepara —aun teniendo el pecado original— recibe la gracia por la que merece llegar a la gloria⁶⁰; de ahí también la gran importancia de que los niños reciban el Bautismo cuanto antes: al llegar al uso de razón, la inclinación natural de amar a Dios, la tienen reforzada por la acción de la gracia; mientras que los no bautizados la tienen disminuida por el *fomes*, y así les resulta más difícil —aunque no imposible— encauzar bien su vida moral. También en los casos excepcionales y milagrosos de infusión de gracia, el hombre coopera de algún modo en su recepción —hace *quod in se est*—, pero en este caso Dios mueve, de modo extraordinario, el corazón del hombre de forma que su preparación es perfecta y recibe la gracia en el mismo instante⁶¹. Lo normal, sin embargo, es que el hombre se vaya disponiendo a recibir la gracia mediante las buenas obras, que siempre resultan indigentes ante Dios: en cuanto que siempre las realizamos movidos por Él⁶², y en cuanto que, aun hechas de este modo, nunca son meritorias, sino que sólo tienen el valor de impetración.

En cada hombre existe, por tanto, ese compromiso de responder al Amor divino, de *facere quod in se est*. Ciertamente es imposible que con sus solas obras consiga la gracia, pero «Dios no manda cosas imposibles, sino que al mandar avisa que hagas lo que puedas y pidas

(59) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.113, a.7, ad 1.

(60) «Homo etsi nunquam transgrediretur vel omitteret, nihilominus tamen peccato originali subiectus esset, a quo non nisi per gratiam liberari potest: pro quo merito subiret damnationem, et etiam ad legitimam aetatem deveniens in hoc ipso peccaret quod se ad gratiam non praepararet; unde etiam pro tali negligentia puniretur. Si autem praepararet se faciendo quod in se est, proculdubio gratiam consequeretur per quam vitam aeternam mereri posset». *In II Sent.*, d.28, q.1, a.3, ad 5; cfr. *ibidem*, d.42, q.1, a.5, ad 7.

(61) Cfr. *In IV Sent.*, d.17, q.1, a.2, q.1, ad 1; *S. Th.*, I-II, q.112, a.2, ad 2 et ad 3.

(62) «In omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax nisi adsit auxilium divinum: et tamen homo debet facere quod in se est». *S. Th.*, II-II, q.33, a.2, ad 1; cfr. *S. Th.*, I-II, q.109, a.6, ad 2.

lo que no puedas, y ayuda para que puedas»⁶³. Tenemos, pues, la obligación de pelear y rezar con tenacidad⁶⁴: «los que creen estar firmes, cuiden de no caer y con temor y temblor trabajen en la obra de su salvación, en trabajos, en vigiliias, en limosnas, en oraciones y oblacones, en ayunos y castidad. Porque sabiendo que han renacido a la esperanza de la gloria, y no todavía a la gloria, deben temer por razón de la lucha que aún les aguarda con la carne, con el mundo y con el diablo, de la que no pueden salir victoriosos si no obedecen —con la gracia de Dios— a las palabras del Apóstol: 'no somos deudores de la carne, para vivir según la carne; porque si viviereis según la carne moriréis, mas si por el espíritu hacéis morir las obras de la carne, viviréis' (Rom 8, 12-13)»⁶⁵. La contemplación del amor que Dios nos ha mostrado debe producir en nosotros esa capacidad de entrega y de sacrificio en el camino hacia la santidad, la perseverancia en la lucha y el esfuerzo para vencer las tentaciones, levantarse de las caídas y crecer en gracia. La lucha ascética es, por tanto, esencial para quien quiera llegar al último fin; a los que tienen ese empeño constante y humilde en la realización de las buenas obras, se les puede decir con S. Pablo: «Dios, que provee de simiente al sembrador, también os dará pan que comer y multiplicará vuestra sementera, y hará crecer más y más los frutos de vuestra justicia»⁶⁶.

IV. LA LIBERTAD DE LOS HIJOS DE DIOS

1. Libertad y gracia⁶⁷

Respecto al *bonum naturae* el hombre, por sus propias fuerzas, es capaz de aumentarlo al acercarse a Dios, e incapaz de destruirlo totalmente. Sin embargo, respecto al *bonum gratiae* el hombre no

(63) Conc. de Trento, decr. *De iustificatione*, cap. 11 (DS 1536); cfr. S. AGUSTÍN, *De nat. et gratia*, 43 (PL 44, 271).

(64) «Regnum caelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud». *Mt* 11, 12. «In carne enim ambulantes, non secundum carnem militamus. Nam arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Deo». *II Cor* 10, 3-4. «Petite et dabitur vobis: quaeque, et invenietis: pulsate, et aperietur vobis. Omnis enim qui petit, accipit: et qui quaerit, invenit: et pulsanti aperietur». *Mt* 7, 7-8. «Oportet semper orare et non deficere». *Lc* 18, 1.

(65) Conc. de Trento, decr. *De iustificatione*, cap. 13 (DS 1541).

(66) *II Cor* 9, 10.

(67) No tratamos de hacer aquí un resumen especulativo de la relación entre ambas realidades, bastará a este propósito un solo texto del Magisterio: «Gratiam Dei praevenire et subsequi hominem credo et profiteor, ita tamen ut

puede adquirirlo ni merecerlo con sus propias fuerzas naturales, pero sí perderlo totalmente; de ahí la peculiar incidencia de la libertad en el *bonum gratiae*, y la condición de la *habilitas ad gratiam*. De la misma manera que Dios no deja de otorgar al hombre las cosas necesarias para el desarrollo de su vida natural, tampoco deja de otorgarle las cosas que resultan necesarias para alcanzar el fin sobrenatural, al que libremente lo ha elevado: el Señor no dio a la naturaleza humana la virtud de conseguir por sí misma la elevación, esto es imposible, pero concedió al hombre —naturalmente— el don de la libertad por medio del cual es capaz de corresponder a Dios, que le infunde la gracia; y así, «Dios ayuda en el bien a todo el que elige el bien, de modo que al hacer lo que está de acuerdo con la naturaleza, consigamos aquello que a la naturaleza supera»⁶⁸. El Señor reparte sus dones con abundancia, por eso cuando el hombre se convierte hacia El con la fuerza natural de su libertad, Dios no le niega la gracia; de ahí que el movimiento hacia Dios del libre arbitrio movido por la gracia es *quasi dispositio completa ad suscipiendam gratiam*⁶⁹.

El movimiento del libre arbitrio es, por tanto, la preparación que antecede —al menos dispositivamente, aunque no siempre en el tiempo— a la consecución de la gracia; y es tal su importancia, que Santo Tomás no excluye que Adán hubiera dado su consentimiento a la gracia aun en el primer instante de su creación⁷⁰: la elevación no tiene lugar por una institución absoluta de Dios, sino por un cierto enlace espiritual, en cuanto la naturaleza se hace receptiva de la gracia que Dios le ofrece, y la recibe efectivamente.

Dios ha querido infundir la gracia según las disposiciones de la criatura. El hombre con el don de la libertad y el auxilio divino puede disponerse a esa recepción, pero precisamente su libertad hace posible que esta disposición no siempre la lleve a cabo según toda

liberum arbitrium rationali creaturae non denegem» (S. LEON IX, ep. *Congratulamur vehementer*, PL 143, 772). La finalidad que aquí nos proponemos es más bien la relación vital —en la vida espiritual de cada uno— que existe entre gracia y libertad.

(68) S. JUAN DAMASCENO, *De duabus in Christo volunt.*, 19 (PG 95, 150).

(69) Cfr. *In IV Sent.*, d.17, q.1, a.5, q.3, c.; d.20, q.1, a.1, q.1, c.

(70) Arg. 5: «Ad hoc quod aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis: cum per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi prius existens. Ergo homo non accipit gratiam in primo instanti suae creationis.—Ad quantum dicendum quod, cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse». *S. Th.*, I, q.95, a.1, obj.5 et ad 5; cfr. *In II Sent.*, d.29, q.1, a.2, c.

su natural virtualidad; en este caso, realiza una disposición remota que puede aumentar con las sucesivas operaciones. Cuando el hombre —con ayuda de la gracia actual— se ordena al último fin con toda la fuerza de su bondad natural, entonces un solo acto lo dispone, *ultima dispositione*, para que se le dé la gracia⁷¹: este acto puede darse, por especial moción de Dios, sin una anterior disposición remota, pero es lo excepcional; lo corriente es que este acto obre en virtud de los actos precedentes, de las disposiciones remotas que van actualizándose por medio de la libre operación: es como la gota de agua que acaba horadando la roca, no por propia virtud, sino actuando en virtud de todas las gotas que han ido preparando la piedra. Y al contrario, cuando la criatura rechaza la moción divina para disponerse libremente a la recepción de la gracia, incumple negligentemente una ley natural —amar a Dios sobre todas las cosas— y, por tanto, se le imputa como pecado.

Mientras el hombre no se encuentre ante el Bien absoluto, tendrá la *libertas contrarietatis* —que no es la perfección de la libertad, sino simplemente un signo—, y por eso, la gracia sólo hace su entrada si la naturaleza quiere salir a su encuentro y someterse a sus leyes. Y así, aunque Dios puede mover infaliblemente al hombre para que consiga la gracia, no lo hace con coacción, pues El mueve las cosas según su naturaleza, y al libre arbitrio lo mueve libremente: «Dios a nadie empuja por la fuerza y necesariamente, y aunque sin duda quiere que todos se salven, a nadie conduce por obligación... ¿Por qué, pues, no todos se salvan, si quiere salvar a todos?, porque no todas las voluntades siguen su voluntad y El, ciertamente, no mueve a nadie con violencia»⁷²; el libre movimiento de la criatura espiritual hacia la gracia, es obra de la gracia pero consintiendo la libertad, y esto nos permite entender de algún modo por qué el pecado contra el Espíritu Santo —la obstinación en el pecado en cuanto tal— no se perdona.

El hombre es invitado por Dios —no impelido, ni coaccionado— para recibir la gracia, y aunque la criatura puede rechazarla, su máxima libertad estará en aceptarla: el que la libertad lleve a alguien a pecar es un defecto de la libertad creada, ya que su perfección consiste en elegir los medios conservando el orden al fin⁷³. La búsqueda de ese

(71) Cfr. *In I Sent.*, d.17, q.2, a.3, c.

(72) S. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. in Nov. Test., De ferendis reprehensionibus*, 6 (PG 51, 144).

(73) «Quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius: sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde

último fin es lo que simplifica y libera la vida del cristiano: su única preocupación debe ser, con ayuda de la gracia, tender hacia Dios con un amor de totalidad; un amor de totalidad que no excluye, sino que refuerza, el amor al prójimo y al mundo: lo eleva, en cuanto le confiere una causa más noble (el amor a Dios), y lo purifica al quitarle el desorden que podría introducir el egoísmo; amar a los demás *por Dios*, es amarlos más y mejor. Se vislumbra así la libertad como esa fuerza interior que capacita al hombre para dirigir todo su ser en una sola dirección: el amor a Dios; y a la vez muestra la perfecta sabiduría y absoluta bondad del Señor que impone una ley que es *lex libertatis*⁷⁴, en cuanto al mandar respeta la propia voluntad e iniciativa, lo que hace más gustoso y amable obedecer sus designios: «Dios, al enseñarnos a usar nuestra libertad, lo hace en la forma más adecuada para que nos sintamos cooperadores suyos y tomemos iniciativas en la incorporación a sus proyectos»⁷⁵.

2. La fuerza de la libertad con la gracia

La libertad es ese don constitutivo de toda criatura espiritual, por la que puede incorporarse activamente al plan divino y alcanzar así, con causalidad propia, su último fin. La gracia es también un don de Dios que, elevando a la criatura sobre su naturaleza, le permite alcanzar el último fin sobrenatural. Por eso «está muy lejos de la verdad decir que los movimientos voluntarios son menos libres a causa de esta intervención de Dios; porque la fuerza de la gracia divina es íntima en el hombre y congruente con la propensión natural, ya que procede del mismo Autor de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad, que mueve todas las cosas según conviene a la naturaleza de cada una»⁷⁶. Más bien hay que decir que «la gracia —ilustrando el entendimiento e impeliendo al bien moral a la voluntad, robustecida con saludable constancia— hace más fácil y al mismo tiempo más seguro el ejercicio de la libertad»⁷⁷, ya que con ella, no sólo «no se pierde el libre arbitrio, sino que se hace más libre, al convertirlo de tenebroso en lúcido, de torcido en recto, de enfermo en sano, de imprudente en provido»⁷⁸. Sólo cuando el hombre es fiel a la gracia

maior libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus». *S. Th.*, I, q.62, a.8, ad 3.

(74) Cfr. *Rom* 8, 2; *Iac* 2, 12.

(75) R. GARCÍA DE HARO, *La Conciencia...*, p. 63.

(76) LEON XIII, enc. *Libertas...*, p. 597.

(77) *Ibid.*

(78) *Indiculus* cap. 9 (DS 248).

y, renunciando al propio egoísmo, busca con todas sus fuerzas el amor de Dios, sólo cuando verdaderamente vive de fe, es cuando adquiere la auténtica libertad que Cristo nos ha ganado, pues «si el Hijo os da libertad, seréis verdaderamente libres», y «donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad»⁷⁹.

El hombre y la historia se llegan a conocer con profundidad y claridad, únicamente si se admite esa amorosa sujeción a Dios que nos libera; precisamente por eso «la libertad del hombre adquiere su sentido en función de esa dependencia de Dios, en su ser y en su obrar: cuando, conforme a los dones que ha recibido —su naturaleza humana y la gracia que la redime—, sigue el hombre los planes de Dios, la libertad le confiere una grandeza inigualable; en otro caso, le hace merecedor de los más duros calificativos. La Sagrada Escritura adjetiva duramente a los impíos e incrédulos, que no usan de su libertad para obedecer a Dios: 'vasos de ira', 'raza de víboras', 'sepulcros blanqueados', 'vasos de perdición'; la indignidad del hombre que no sigue a Dios es tal, que se hace semejante a los brutos sin razón; porque en verdad no cabe pensar cuerdamente que valga nada por sí solo, de modo que 'si alguno se imagina ser algo, entonces es nada, y se engaña a sí mismo' (Gal 6, 3); con la fórmula más fuerte y más ilusionante, por más cristiana: 'si yo no tengo caridad, no soy nada' (I Cor 13, 2). En cambio, los bautizados —y en diversas medidas todos los hombres, al menos tendencialmente, en cuanto ninguno es ajeno a los designios salvadores de Dios—⁸⁰, capacitados a ser dóciles

(79) *Io* 8, 36; *II Cor* 3, 17; cfr. *Gal* 4, 31.

(80) «Esta dimensión cristiana de todo lo existente, fruto del designio salvador de Dios, por tanto, absolutamente contraria a cualquier humanización o profanación de lo sobrenatural, me parece que no ha sido nunca expresada con tanta claridad como en los párrafos que transcribo: 'No hay nada que pueda ser ajeno al afán de Cristo. Hablando con profundidad teológica, es decir, si no nos limitamos a una clasificación funcional; hablando con rigor, no se puede decir que haya realidades —buenas, nobles, y aun indiferentes— que sean exclusivamente profanas, una vez que el Verbo de Dios ha fijado su morada entre los hijos de los hombres, ha tenido hambre y sed, ha trabajado con sus manos, ha conocido la amistad y la obediencia, ha experimentado el dolor y la muerte. Porque en Cristo *plugo al Padre poner la plenitud de todo ser, y reconciliar por El todas las cosas consigo, restableciendo la paz entre el cielo y la tierra, por medio de la sangre que derramó en la Cruz* (Col I, 19-20).

Hemos de amar el mundo, el trabajo, las realidades humanas. Porque el mundo es bueno; fue el pecado de Adán el que rompió la divina armonía de lo creado, pero Dios Padre ha enviado a su Hijo unigénito para que restableciera esa paz. Para que nosotros, hechos hijos de adopción, pudiéramos liberar a la creación del desorden, reconciliar todas las cosas con Dios' (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 112)» (nota a pie de página del texto que se cita).

a Dios, vivificados por las energías del mundo nuevo, se aprestan a formar un pueblo real, una nación santa: el don de Dios y su libre correspondencia les hace partícipes de la naturaleza divina, en comparación a lo cual nada merece la pena»⁸¹.

La gracia, por tanto, nos otorga una fuerza interior para conocer y seguir la amabilísima voluntad de Dios —manifestada por la Revelación—, y nos da la capacidad sobrenatural para cumplirla y alcanzar el último fin; por eso supone y eleva nuestra libertad. Se podría decir que la libertad es regenerada por la gracia: Santo Tomás indica que «siendo la gracia del Espíritu Santo como un hábito interior infuso que mueve a obrar bien, nos hace ejecutar libremente lo que conviene a la gracia y evitar todo lo que a ella es contrario. En conclusión, la Nueva ley se llama ley de libertad en un doble sentido: primero en cuanto no nos compele a ejecutar o evitar sino lo que de suyo es necesario o contrario a la salvación eterna, y que, por tanto, cae bajo el precepto o prohibición de la ley; segundo, en cuanto hace que cumplamos libremente tales preceptos o prohibiciones, puesto que las cumplimos por un interior instinto de la gracia»⁸². Así pues, la gracia refuerza la libertad de la criatura en una triple dirección: remueve la esclavitud del pecado y de las malas disposiciones, hace más propia y voluntaria la inclinación de actuar según el querer divino, y habilita a la libertad para tender hacia un fin más alto.

Llegamos también así a vislumbrar la libertad como un don de Dios que capacita al hombre para comportarse como buen hijo de su Padre, con un amor que le lleva a cumplir sus preceptos superando todo legalismo, porque se cumplen con querer propio, con rectitud interior; el verdadero ejercicio de la libertad se manifiesta en querer y aprender a moverse dentro de los designios divinos: la libertad se pone al servicio de la gracia, para abrirse al don sobrenatural; de este modo, «en medio de las limitaciones inseparables de nuestra situación presente, porque el pecado habita todavía de algún modo en nosotros, el cristiano percibe con claridad nueva toda la riqueza de su filiación divina, cuando se reconoce plenamente libre porque trabaja en las cosas de su Padre, cuando su alegría se hace constante porque nada es capaz de destruir su esperanza.

Es en esa hora, además y al mismo tiempo, cuando es capaz de admirar todas las bellezas y maravillas de la tierra, de apreciar toda la riqueza y toda la bondad, de amar con toda la entereza y toda la pureza para las que está hecho el corazón humano»⁸³. Por eso, resulta

(81) R. GARCÍA DE HARO, *La Conciencia...*, pp. 51-53.

(82) *S. Th.*, I-II, q.108, a.1, ad 2; cfr. *C.G.*, IV, c.22 (nn. 3587-89).

(83) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 138.

fácilmente constatable en la vida de los santos —y en nosotros mismos, cuando luchamos por serlo— esa experiencia de la libertad, que no se está dispuesto a malbaratar por nada, como querer íntimo de acercarse a Dios y de hacer que otras almas se acerquen a El: el comportarse como hijo de Dios proporciona una energía interior —participación de la Omnipotencia de nuestro Padre— capaz de transformar el mundo; de ahí la eficacia sobrenatural que se observa en quienes son dóciles a la voluntad divina.

3. *Docilidad a la gracia*

Al igual que la bondad natural, la vida de la gracia exige un progresivo crecimiento y un desarrollo cada vez mayor: «el justo justifíquese más y más, y el santo más y más se santifique»⁸⁴, y aunque la preparación a la gracia —primera o ulteriores— depende del libre arbitrio, depende principalmente de Dios que reparte la gracia según su beneplácito⁸⁵; por eso, el grado de gracia no es resultado de las condiciones de la naturaleza, ni de la capacidad de sus fuerzas, sino solamente de la voluntad de Dios.

La actuación del hombre nunca puede causar la gracia, pero el ejercicio de la libertad en el orden sobrenatural —siempre movido por la gracia—, repercute entitativamente en el orden natural —en la *habilitas* de la naturaleza a la gracia— y, si el hombre tiene la gracia santificante, causa además el mérito; sin embargo, aunque a toda obra meritoria se debe aumento de gracia, no siempre aumenta de hecho por cada obra, pues es necesario que la disposición corresponda a un acto más intenso que el hábito ya adquirido⁸⁶, es decir, que se disponga *ex tota virtute habentis*, tanto natural como sobrenatural. Por eso, aunque la ordenación sobrenatural —incluso para quien ya posee la gracia— sólo aumenta por la infusión de nueva gracia, los actos buenos incrementan la *habilitas*, hacen que se posea mejor la bondad sobrenatural que tenemos infundida y, *habilitate crescente*, llevan al hombre a realizar una acción que le dispone inmediatamente

(84) *Apóc* 22, 11.

(85) «Si autem quæris quare unus magis habet de gratia quam alter, dico quod huius rei est causa proxima, et causa prima: proxima est maior conatus istius quam illius; causa prima est electio divina; *Eccli.* 33, 7: *Quare dies diem superat, et lux lucem, et annus annum, et sol solem? A Domini scientia separati sunt*». In *Matth.*, 25, lect. 2 (n. 2042).

(86) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.114, a.8, ad 3.

a recibir más gracia que Dios, de hecho, le otorga⁸⁷. Esto nos habla de la importancia de un constante empeño por hacer las cosas cada vez con más amor —con mayor fuerza y voluntariedad interior—, de no conformarse con lo adquirido sino tender siempre a más, como nos exhorta S. Pablo: «¿no sabéis que los que corren en el estadio, si bien todos corren, uno sólo se lleva el premio? Corred, pues, de tal manera que lo ganéis. Ello es, que todos los que han de luchar en la palestra guardan en todo una exacta continencia; y no es sino por alcanzar una corona perecedera, al paso que nosotros la esperamos eterna. Así que yo voy corriendo, no como quien corre a la ventura; peleo, no como quien tira golpes al aire; sino que castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que habiendo predicado a los otros, venga yo a ser reprobado»⁸⁸.

Al aumentar su gracia, al mejorar su ordenación sobrenatural, el hombre cada vez se acerca más a Dios y se hace capaz de obrar cada vez con mayor docilidad a la gracia; es el progreso creciente de la santidad que, en lo que está de nuestra parte, hemos de facilitar: «nadie, en verdad, podrá negar que el Santo Espíritu de Jesucristo es el único manantial del que proviene a la Iglesia y a sus miembros toda virtud sobrenatural ... Sin embargo, que los hombres perseveren constantes en sus santas obras, que adelanten con fervor en gracia y en virtud, que no sólo tiendan con esfuerzo a la cima de la perfección cristiana, sino que también estimulen a otros a conseguirla, todo esto el Espíritu celestial no lo quiere obrar sin que los mismos hombres pongan su parte con diligencia activa y cotidiana»⁸⁹. En la práctica esta diligencia puede resumirse en tres puntos: docilidad a los mandatos del Señor y a sus inspiraciones, vida de oración que dispone a esa docilidad, y unión con la Cruz de Cristo que avalora nuestra oración. «Docilidad, en primer lugar, porque el Espíritu Santo es

(87) «Augmentum spirituale caritatis quodammodo simile est augmento corporali. Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus, ita scilicet quod, si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis aliquid augeatur, sicut contingit in motu locali: sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu, et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo animal vel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actu caritatis caritas actu augetur: sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, in quantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum caritatem; et, habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorum dilectionis, quo conetur ad caritatis profectum; et tunc caritas augetur in actu». *S. Th.*, II-II, q.24, a.6, c.

(88) *I Cor* 9, 24-27.

(89) Pfo XII, enc. *Mystici Corporis...*, p. 234.

quien, con sus inspiraciones, va dando tono sobrenatural a nuestros pensamientos, deseos y obras. El es quien nos empuja a adherirnos a la doctrina de Cristo y a asimilarla con profundidad, quien nos da luz para tomar conciencia de nuestra vocación personal y fuerza para realizar todo lo que Dios espera. Si somos dóciles al Espíritu Santo, la imagen de Cristo se irá formando cada vez más en nosotros e iremos así acercándonos cada día más a Dios Padre. *Los que son llevados por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios* (Rom VIII, 14). ... Vida de oración, en segundo lugar, porque la entrega, la obediencia, la mansedumbre del cristiano nacen del amor y al amor se encaminan. Y el amor lleva al trato, a la conversación, a la amistad. La vida cristiana requiere un diálogo constante con Dios Uno y Trino, y es a esa intimidad a donde nos conduce el Espíritu Santo. *¿Quién sabe las cosas del hombre, sino solamente el espíritu del hombre, que está dentro de él? Así las cosas de Dios nadie las ha conocido sino el Espíritu de Dios* (1 Cor II, 11). Si tenemos relación asidua con el Espíritu Santo, nos haremos también nosotros espirituales, nos sentiremos hermanos de Cristo e hijos de Dios, a quien no dudaremos en invocar como a Padre que es nuestro (cfr. Gal IV, 6; Rom VIII, 15). ... Unión con la Cruz, finalmente, porque en la vida de Cristo el Calvario precedió a la Resurrección y a la Pentecostés, y ese mismo proceso debe reproducirse en la vida de cada cristiano: *somos* —nos dice San Pablo— *coherederos con Jesucristo, con tal que padezcamos con El, a fin de que seamos con El glorificados* (Rom VIII, 17). El Espíritu Santo es fruto de la cruz, de la entrega total a Dios, de buscar exclusivamente su gloria y de renunciar por entero a nosotros mismos»⁹⁰.

CAPITULO IV

EL OBRAR MORAL DESPUES
DEL PECADO(90) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, nn. 135-137.

I. JUSTICIA EN QUE FUE CONSTITUIDO EL PRIMER HOMBRE

1. *Justicia original y justicia gratuita*

La S. Escritura nos enseña el estado en que fue creado el primer hombre: gozaba de la intimidad divina y de unos dones que, sin estar por encima del orden creatural, excedían las posibilidades de la naturaleza humana, es decir, la inmunidad de la muerte, de la concupiscencia y de la ignorancia¹, que debían facilitarle el trato familiar que tenía con Dios. Así, el don gratuito² concedido a Adán fue doble: la gracia *gratum faciens* —justicia gratuita—, por la que era constituido en santidad y unía su alma a Dios, a modo de una incoación de la *beatitudo*; y la *iustitia originalis* por la que el cuerpo quedaba sometido al alma, las potencias inferiores a las superiores y éstas a Dios, de forma que toda la persona estaba plenamente ordenada a su fin³.

Es sabido que toda criatura espiritual necesita el auxilio de la gracia para poder llegar a la perfecta bienaventuranza: ver y gozar de Dios Trino. Pero al hombre, por estar compuesto de alma y cuerpo,

(1) Cfr. *Gen* 2, 17.20.25; 3,8.

(2) Cfr. S. Pío v, bulla *Ex omnibus...* (DS 1904-07); Pío vi, const. *Auctorem fidei...* (DS 2616); Pío xii, enc. *Humani generis* 12 Aug. 1950 (DS 3891).

(3) «Sciendum est ergo quod duplex iustitia primo homini poterat convenire. Una originalis, quae erat secundum debitum ordinem corporis sub anima, et inferiorum virium sub superiori, et superioris sub Deo; et haec quidem iustitia ipsam naturam humanam ordinabat in sui primordio ex divino munere; et ideo talem iustitiam in filios transfudisset. Est etiam alia iustitia gratuita, quae actus meritorios elicit». *In II Sent.*, d.20, q.2; a.3, c.

de naturaleza intelectual y sensible, le resultaba conveniente un nuevo auxilio gratuito, de modo que la parte inferior —cuerpo y potencias sensitivas— no dificultaran el camino hacia su último fin sobrenatural; efectivamente, con las solas fuerzas naturales, la parte corporal estorba e impide las operaciones superiores, resultando gravoso llegar y permanecer en la cumbre de la contemplación. Este nuevo auxilio divino es precisamente la justicia original por la cual, mientras el hombre estuviese sometido a Dios, las potencias inferiores y el mismo cuerpo quedaban sometidos a la razón, de forma que nada impedía ni obstaculizaba el libre camino hacia Dios⁴.

Los dos tipos de gracia —justicia gratuita y justicia original— eran donados a la persona. El primero hacía más referencia al individuo, en cuanto marcaba su grado de santidad e intimidad divina: se podía participar de él en más o en menos según la libre cooperación de cada uno, y no se transmitía a los hijos por generación, sino que Dios lo infundía directamente en el alma. La justicia original, por el contrario, se ordenaba principalmente a la naturaleza, por lo que se transmitía —con la naturaleza— a los hijos, sin diferencias de grados; propiamente la justicia original impedía la existencia de ciertas deficiencias de la naturaleza, y no pueden darse grados en ese impedimento: un hombre no puede ser más inmortal que otro o tener mayor inerrancia, lo cual no es óbice para que existan diferentes grados de sabiduría. Por supuesto entre ambos tipos de justicia existe una estrecha relación: aunque Santo Tomás no descarta absolutamente la opinión contraria, le parece más exacto decir que la justicia original supone la gracia habitual, pues aquélla consiste fundamentalmente en la sujeción de la mente a Dios, que no puede ser firme sin ayuda de la gracia; además, el sometimiento del cuerpo al alma y de ésta a Dios, es como una cierta disposición para recibir la gracia, por la que el hombre es ordenado a conocer y a gozar de la intimidad divina⁵. Esta estrecha relación entre la gracia y la justicia original explica que todo lo que contraría la justicia original, también contraría a la gracia y tiene razón de culpa.

2. Transmisión y pérdida de la justicia original

La justicia original no sólo residía en la parte superior del alma, para mantenerla continuamente pendiente del Señor sino que, por lo mismo, se difundía a las partes inferiores de modo que siempre

(4) Cfr. *De Malo*, q.5, a.1, c.

(5) Cfr. *De Malo*, q.5, a.1, c. et ad 13.

obrarán en consonancia con la razón, y aun al mismo cuerpo para que no le ocurriera nada que dificultase su unión con el alma, y de ésta con Dios⁶. Por eso, tal como había sido constituida la naturaleza humana, resultaba natural que el apetito concupiscible siguiera en todo el dictamen de la razón y de la voluntad. Y así, el don de la justicia original que, de modo inmediato residía en el alma, debía difundirse a toda la naturaleza: alma y cuerpo, facultades y apetitos, con lo que toda la naturaleza humana quedaba afectada y sobrepasada por ese don.

Este auxilio de la justicia y de la santidad originales «había sido dado al primer hombre, no como a persona singular, sino como principio general de toda la naturaleza humana, de forma que, después de él, se propagase a los hombres posteriores»⁷. Todos hubiéramos nacido hijos de Dios por la gracia, que El infundiría junto con el alma, y adornados —en el cuerpo y en el alma— con unas perfecciones que facilitaban y hacían gustoso el cumplimiento de la ley del Altísimo; y después de una vida feliz y meritoria en esta tierra, cuando El hubiese querido, nos confirmaría en gracia y, sin pasar por el doloroso trance de la muerte, nos llevaría a gozar de la visión beatífica en cuerpo y alma.

Dios quiso que el hombre, con la libertad, fuese su colaborador en la realización de ese plan generoso sin medida: la libre actuación —propia de quien está dotado de entendimiento y voluntad— permitiría a la criatura corresponder a la moción natural y sobrenatural de Dios, y obtener los diversos grados de gracia que se darían entre los hombres, con el consiguiente mérito para llegar a la *beatitudo*. Esta misma libertad hacía posible —no como tendencia, sino como mera capacidad inseparable de la libertad creada— que el hombre se negara a seguir los planes del Creador, que quisiera romper su sujeción al amoroso designio divino, buscando alcanzar por sí mismo la felicidad en donde no podía encontrarla; esta posibilidad de pecar no sólo la tenía Adán, sino que también se hallaría en cualquiera de sus descendientes mientras no estuviera confirmado en gracia, per-

(6) «Fuit autem in principio conditionis humanae quoddam donum gratuitum primo homini divinitus datum non ratione personae suae tantum, sed ratione totius naturae humanae ab eo derivandae, quod donum fuit originalis iustitia. Huius etiam doni virtus non solum residebat in superiori parte animae, quae est intellectiva, sed diffundebatur ad inferiores animae partes, quae continebantur virtute doni praedicti totaliter sub ratione; et ulterius usque ad corpus, in quo nihil poterat accidere, dono praedicto manente, quod contrariaretur unioni ipsius ad animam». *De Malo*, q.4, a.8, c.

(7) *De Malo*, q.4, a.1, c.

diendo para sí, y quizá para su prole, la justicia y la gracia originales. Se capta, de este modo, la libertad como un don natural que exige una respuesta de fidelidad, porque nos hace capaces de grandes bienes y también, si lo usamos mal, de grandes males: «San Agustín ha descrito muchas veces ese estado particular del libre albedrío humano, con las posibilidades indefinidas de grandeza y de miseria que le caracterizan. En un mundo donde todo lo que es, en cuanto es, es bueno, la libertad es un gran bien; los hay menores, pero también podrían concebirse otros mayores. Las virtudes, por ejemplo, son bienes superiores al libre albedrío, pues no se puede hacer mal uso de la templanza o de la justicia, y en cambio es posible emplear mal el libre albedrío. La verdad, pues, es que el libre albedrío es un bien, condición necesaria del mayor de los bienes, pero no condición suficiente; todo depende del uso, también libre, que de él haga el hombre. Ahora bien: ocurre que, por el pecado original, el hombre ha hecho mal uso de él. Mudable como toda criatura, dotado de una voluntad libre y capaz por consiguiente de defección, él defeccionó. Su falta no consistió en desear un objeto malo en sí, pues la noción de semejante objeto es contradictoria, sino en abandonar lo mejor por lo que sólo era bueno. *Iniquitas est desertio meliorum* (S. Agustín, *De natura boni* 20, PL 42, 557). Hecho para Dios, el hombre se prefirió a Dios y, al hacerlo, introdujo el mal moral en el mundo, o más bien lo habría introducido si el mal no hubiese ya sido hecho por el Ángel»⁸.

La S. Escritura nos revela que Dios había explicitado este deber de sumisión del hombre, especialmente en un precepto: «de todos los árboles del Paraíso puedes comer pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres ciertamente morirás»⁹; y nuestros primeros padres, sugestionados por el diablo con el afán de autodeterminación —«seréis como dioses»¹⁰—, se rebelaron a ese sometimiento al Creador; al hacerlo, perdieron la intimidad divina y se desintegró la armonía de las potencias humanas, del cuerpo respecto al alma, incluso del mundo material respecto al cuerpo¹¹: «el primer hombre, Adán, al trasgredir el mandamiento de

(8) E. GILSON, *El espíritu...*, p.126. «Nequaquam dubitare debemus, rerum quae ad nos pertinent bonarum causam non esse nisi bonitatem Dei; malarum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, hominis postea». S. AGUSTÍN, *Enchiridion* 23, 8 (PL 40, 244); cfr. IDEM, *De Civitate Dei*, 12, 7 (PL 41, 355); *De lib. arbitrio* 2, 19, 50 (PL 32, 1267-8); *Retract.* 1, 9, 6 (PL 32, 598); *De natura boni* 34 (PL 42, 562).

(9) *Gen* 2, 16-17.

(10) *Gen* 3, 5.

(11) Cfr. *Gen* 3, 7.8.16-19.

Dios en el paraíso, perdió inmediatamente la santidad y justicia en que había sido constituido, e incurrió por la ofensa de esta prevaricación en la ira y en la indignación de Dios y, por tanto, en la muerte con que Dios antes le había amenazado y, con la muerte, en el cautiverio bajo el poder de aquél 'que tiene el imperio de la muerte' (Hebr 2, 14), es decir, del diablo; y toda la persona de Adán por aquella ofensa de prevaricación fue mudada en peor, según el cuerpo y el alma»¹². Y de este modo, «por la desobediencia de Adán todos fuimos hechos pecadores; efectivamente: había sido creado en inmortalidad, su conducta y su modo de vida en el paraíso de delicias eran santos, tenía el alma continuamente unida a Dios y mantenía el cuerpo tranquilo y apacible, sin ningún deseo torpe pues no le aquejaban movimientos desordenados. Cuando cayó en pecado y dio pie a la concupiscencia, irrumpieron en la naturaleza carnal los deseos impuros y nació en nuestros miembros una ley infrahumana. La naturaleza contrajo de este modo la enfermedad del pecado 'por la desobediencia de uno solo', es decir de Adán, y así 'todos son constituidos pecadores' (Rom 5, 19), no porque pecaran con Adán —ya que aún no existían— sino porque tienen su misma naturaleza, la que cayó bajo la ley del pecado»¹³.

II. VULNERACION DE LA NATURALEZA POR EL PECADO ORIGINAL

1. *El desorden del pecado*

La naturaleza humana no exige su elevación: si el hombre hubiera sido creado en estado de naturaleza pura, estaría en situación de mera carencia respecto a la gracia; pero como fue creado en gracia, después del pecado original no está en situación de mera carencia, sino de privación culpable a la que sigue *aliqua obnoxietas*¹⁴. Por tanto, a la impotencia natural que tiene toda criatura para conseguir la gracia, la culpabilidad añade un obstáculo para recibirla, ya que el pecado es privación desordenada que actúa como impedimento para

(12) Conc. de Trento, decr. *De peccato originali*, can. 1 (DS 1511); cfr. *Catecismo de S. Pio V*, I, 3, 2.

(13) S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Ep. ad Rom. comm.*, 5, 18 (PG 74, 790).

(14) Cfr. *In II Sent.*, d.29, q.1, a.1, ad 4.

alcanzar el fin¹⁵; y así, no se puede confundir el pecado con la carencia de la gracia, sino que es algo —*obstaculum quoddam*— por cuya virtud se es privado de la gracia¹⁶. El movimiento contrario también lo prueba: no es lo mismo la infusión de la gracia que la remisión de la culpa¹⁷.

El pecado, al ser un desorden, comporta que la disminución de la bondad del sujeto sea mayor que la simple carencia de gracia¹⁸, pues cuando algo se mueve en un cierto sentido, disminuye su aptitud para el movimiento contrario¹⁹; además, en el actual orden —teniendo en cuenta el decreto de elevación— la criatura racional tiende a la gracia como el ojo a la luz, y el ojo que se encuentra en tinieblas va perdiendo habilidad para ver la luz²⁰. Así pues, el pecado produce una herida en la naturaleza —en otro caso se confundiría con la mera carencia de elevación—, que la hace menos apta para recibir la gracia; de ahí que el hombre, por el pecado original fue *spoliatus gratuitis et vulneratus in naturalibus*²¹: «el hombre al caer no se redujo a la nada total, sino que, al replegarse sobre sí mismo, vino a ser menos que cuando estaba unido a Aquel que es sumamente. Abandonar a Dios y ser en sí mismo, es decir, complacerse en sí mismo, no es la nada, pero es acercarse a la nada»²². Por eso, al considerar por la sola razón los defectos que se dan en todo hombre, se puede concluir que muy probablemente son defectos penales y que, por tanto, se ha producido una vulneración de la naturaleza.

(15) «Sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur aequalitas sanitatis; et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos: ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus». *S. Th.*, I-II, q.82, a.1, ad 1; cfr. *De Malo*, q.2, a.11, ad 13.

(16) Cfr. *De Malo*, q.2, a.12, ad 3.

(17) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.113, aa.6 et 8.

(18) Cfr. *C.G.*, III, c.12 (n. 1964) et c.160 (n. 3314).

(19) «Manifestum est enim quod id quod movetur uno motu, non simul movetur contrario, et est etiam minus aptum vel habile ut motu contrario moveatur, sicut etiam quod est calidum, est minus aptum ut sit frigidum; difficilius enim frigidum impressionem recipit. Sic ergo peccatum, quod est obstaculum gratiae, non solum excludit gratiam, sed etiam facit animam minus aptam vel habilis ad gratiae susceptionem; et sic diminuit aptitudinem vel habilitatem a bono ad gratiam». *De Malo*, q.2, a.11, c.

(20) «Creatura rationalis se habet ad gratiam sicut oculus ad lumen. Sed oculus in tenebris existens fit minus habilis ad videndam lucem. Ergo anima diu in peccato manens, fit minus habilis ad percipiendam gratiam; et ita bonum naturae, quod est habitus, diminuitur per peccatum». *De Malo*, q.2, a.11, sed c. 4.^o

(21) *In II Sent.*, d.29, q.1, a.2, sc.

(22) S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei* 14, 13 (PL 41, 421).

El pecado original fue el intento del hombre de escapar a su esencial característica de «criatura» con un ser y un fin dados por Dios; el castigo resultó semejante a su orgullosa pretensión: quiso la autonomía moral y fue privado de la ayuda gratuita que Dios le había concedido. «Desde entonces, la naturaleza humana quedó dañada por la herida del pecado: lo que era una posibilidad connatural de la libertad creada, se convirtió en una inclinación. La libertad creatural es fuerza de engendrar con dominio la propia dirección al fin y, sólo como defecto, la posibilidad de apartarse del recto orden al fin. No se comprendería sin el pecado original la fuerza de la Sagrada Escritura al subrayar la 'concupiscencia de la carne' y, como para mejor marcar su intimidad al hombre, la 'concupiscencia del corazón': 'del interior del corazón humano proceden los malos pensamientos, el adulterio, la fornicación, el homicidio, el robo, la avaricia, el dolo, la impureza, la blasfemia, la soberbia, la incapacidad para entender. Todas estas cosas nacen de su interior y manchan al hombre' (Mc 7, 21-23): esa iniquidad moral innata, que se observa desde la juventud en todos los hombres y de la que cada uno sabe que no puede liberarse por sí solo. Únicamente el pecado —el apartamiento de Dios— pueden hacer aparecer la ley como negadora de la libertad, como peso; y sólo la inclinación al mal, fruto del pecado de origen, explica que se contraponga a la natural aspiración a la ley, que anida en la libertad, un afán por liberarse de ella»²³.

2. El pecado original y la habilidades

Esta herida de la naturaleza no puede afectar a la esencia del hombre, pues no entra en la libertad humana el modificarla, ni siquiera por razón de pecado: los principios naturales no se pierden ni se mermán. La disminución se puede producir en algo que, formando parte de la naturaleza humana, se ordene a un fin que exceda sus posibilidades²⁴: el pecado vulnera a la naturaleza humana en cuanto a su disposición respecto a los dones gratuitos²⁵. Así ocurre con la *habilitas ad gratiam*, disminuida por el pecado original coetáneamente a la pérdida de los dones que recibió, en Adán, la naturaleza humana: «la gracia concedida a nuestros primeros padres comportaba el don

(23) R. GARCÍA DE HARO, *La conciencia...*, pp. 82-83.

(24) Cfr. *In II Sent.*, d.30, q.1, a.1, ad 3.

(25) «Culpa vulnerat hominem in naturalibus quantum ad capacitatem gratuitorum, non autem ita quod adimat aliquid de essentia naturae; et sic non sequitur quod intellectus eius erret nisi circa gratuita». *De Malo*, q.16, a.6, ad 12; cfr. *In II Sent.*, d.3, q.4, ad 5.

de la justicia original, la perfección natural en la ordenación y subordinación de sus potencias, que no era allí una perfección adquirida, sino gratuitamente infusa; y que constituía la inmediata disposición de la *habilitas* para la gracia (cfr. *De Malo*, q. 4, a. 1, c.): porque la rectitud de la gracia exige la rectitud de la naturaleza (cfr. *De Malo*, q. 4, a. 2, ad 1 [22]). Dios no edifica sobre el desorden, pero puede edificar el orden que otra ordenación suya superior requiere. El pecado original originante, quitando esa perfección segunda natural —sometida a la libertad— por un acto contrario, excluía necesariamente la gracia y la ordenación a la visión beatífica; y remitía —por aposición de lo contrario que, después del acto, quedaba en forma de estado— aquella *habilitas*, aunque sin poder destruirla del todo, por cuanto radica en la misma esencia humana»²⁶.

Por eso, al ser el pecado un obstáculo para la gracia, además de excluirla, hace al hombre menos hábil para su recepción; y como esta aptitud o habilidad para la gracia es un bien natural, hay que concluir que el pecado comporta una vulneración de la naturaleza que es, precisamente, la disminución de esa *habilitas* que tiene el alma para la gracia, y que se reflejará operativamente en el entendimiento, en la voluntad y en las potencias inferiores. «Cuando nos preguntamos qué efectos ha producido el pecado original en el bien de la naturaleza humana, hay que definir primero a qué damos el nombre de bien. La expresión puede, en efecto, designar tres cosas diferentes. Primeramente, la naturaleza humana misma, tal cual resulta de sus principios constitutivos y que se define como la de un ser viviente dotado de razón. En segundo lugar, la afición natural del hombre hacia el bien, sin la cual no podría, por lo demás, subsistir, puesto que el bien en general incluye su propio bien. En tercer lugar, también se puede llamar bien de la naturaleza humana el don de la justicia original, que le fue conferido por Dios en el acto de la creación y que por consiguiente recibió como una gracia. Entendido en este último sentido, el bien de la naturaleza no forma parte de la naturaleza: se le agrega, y por eso lo suprimió totalmente el pecado original. Entendido en el segundo sentido, el bien de la naturaleza forma realmente parte

(26) C. CARDONA, *Introducción...*, p. 137. «Quamvis natura humana per se non possit in visionem Dei pertingere, potest tamen ad eam pervenire cum adiutorio gratiae, et ex habet habilitatem ut in illam perveniat; et similiter etiam ex his quae sibi gratis in prima conditione collata fuere, maiorem habilitatem habebat; cuius habilitatis diminutio, poena est hominis, si ad institutionem eius referatur: et sic carentia divinae visionis poena dicitur, secundum quod non nominat negationem tantum, sed etiam privationem quamdam cum quadam obnoxietate». *In II Sent.*, d.30, q.1, a.1, ad 5.

de la naturaleza; por eso no fue suprimido, sino sencillamente disminuido. Todo acto engendra un comienzo de hábito, de modo que el primer acto malo engendraba una disposición a cometer otros y por eso mismo debilitaba la inclinación natural del hombre hacia el bien. Sin embargo, esa propensión subsiste y hasta es ella la que hace posible la adquisición de todas las virtudes. 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* (*S. Th.*, I-II, q. 85, a. 1, c.). 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* (*S. Th.*, I, q. 98, a. 2, c.); su estatuto metafísico es inmutable e independiente de los accidentes que pueden sobrevenirle»²⁷.

La naturaleza humana —como toda naturaleza creada, aunque de modo más elevado por ser espiritual— comporta un principio radical de ordenación a Dios, que le capacita para adquirir en acto la plenitud de orden. La justicia original que tuvo en su primera institución, añadía a ese principio la perfecta ordenación —como acto— de la naturaleza a Dios, la efectiva ordenación de todas sus partes²⁸: de la inteligencia y la voluntad al último fin, y de las potencias inferiores a la razón. Por eso el primer pecado, al expulsar la justicia original, privó a la naturaleza humana de la plenitud de orden como acto, no como principio, ya que como tal, radica en el *esse primum* que no puede ser disminuido por el pecado. Y así, la *habilitas ad gratiam*, como mayor o menor disposición del alma en orden al último fin, disminuyó a la par que se desordenaron las potencias inferiores respecto a las superiores, y éstas respecto a Dios: después del pecado, el hombre debe reordenar su desorden dirigiendo hacia el último fin todas sus facultades, que se disgregaron por la pérdida de la justicia original; por eso, debe acercarse al Señor «colaborando humildemente, pero fervorosamente, en el divino propósito de unir lo que está roto, de salvar lo que está perdido, de ordenar lo que ha desordenado el hombre pecador, de llevar a su fin lo que se descamina, de restablecer la divina concordia de todo lo creado»²⁹.

(27) E. GILSON, *El espíritu...*, p. 133.

(28) Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *La condición de hijos de Dios...*

(29) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 65.

III. LA DIFICULTAD PARA OBRAR EL BIEN

1. *Lo formal y lo material en el pecado de origen*

El desorden que introdujo en la naturaleza humana el pecado de Adán, la *privatio originalis iustitiae per quem voluntas subdebatur Deo*, consiste en la falta de sumisión actual a Dios de las potencias del alma y, con ello, de los apetitos inferiores a la razón y del cuerpo al alma. Este desorden implica, mientras no se remita la culpa original, la imposibilidad de evitar todos los pecados mortales; y que, aun perdonada la culpa original, subsista la dificultad para la práctica de la virtud que, sin ser imposible, requiere el esfuerzo de reordenar los apetitos inferiores a la razón y ésta a Dios, cosa que Adán tenía por el don gratuito de la justicia original.

Lo formal en este pecado es, por tanto, la pérdida de la justicia primitiva por la aversión del alma al Supremo Bien; mientras que la falta de sumisión al entendimiento de los apetitos inferiores y su tendencia a seguir el propio ímpetu —así como el desorden del cuerpo respecto al alma: pérdida de la inmortalidad y de la impassibilidad— es su aspecto material, sus consecuencias punitivas; se puede concluir, por tanto, que el pecado original *materialiter quidem est concupiscentia; formaliter vero, defectus originalis iustitiae*³⁰.

En el pecado original originado, este aspecto formal y material no son, en sentido propio, una conversión y aversión actuales, sino más bien una consecuencia de la *aversio* de Adán: la pérdida de la justicia original. Por eso, este pecado no consiste en un desorden actual de la voluntad o de las potencias inferiores, sino en un desorden habitual de la naturaleza, y se refleja en que los apetitos no se someten perfectamente al orden de la razón, precisamente por haber perdido la fuerza directiva de la justicia original. De este modo, el desorden introducido tiene más razón de dificultad para el bien, que de positiva inclinación al mal; o, más precisamente es una inclinación al mal, no actual sino habitual, por no ser fruto de una *conversio*, sino pérdida de lo que la refrenaba. Se establece así una tensión —que cada uno experimenta en su interior— entre el cuerpo y el espíritu, se debilita la fuerza de la libertad para el bien y su dominio sobre los apetitos sensitivos, se nubla el conocimiento del último fin y de los medios para conseguirlo y, aun conocidos y queridos, resulta difícil llevarlos a la práctica³¹.

(30) *S. Tb.*, I-II, q.82, a.3, c.; cfr. *De Malo*, q.4, a.2, c.

(31) Cfr. *Rom* 7, 19.23; *Gal* 5, 17.

2. *Su repercusión en las potencias del alma y en los apetitos sensitivos*

El pecado original, que se trasmite con el cuerpo, radica en la esencia del alma, a modo de hábito que contraría —impidiéndolas— la justicia original y la gracia, y disminuye —sin eliminarla totalmente por ser un bien de la naturaleza— la *habilitas*; al no destruir la *habilitas*, este desorden no comporta la imposibilidad de rechazar el pecado o de realizar el bien moral, sino una dificultad para hacerlo: dificultad que se presenta en cada una de las facultades y apetitos del hombre. Efectivamente, de la esencia del alma el pecado original fluye a sus potencias, pues al igual que la justicia original comportaba una sujeción de las potencias inferiores a las superiores y de éstas a Dios, la pérdida de esta justicia implica un desorden que se trasmite de las potencias superiores a las inferiores. Percibimos así «la íntima experiencia por la que nos encontramos poseyendo una razón que aparece como destituida de su ordenación a la verdad (cfr. *S. Tb.*, I-II, q. 85, a. 3, c.), advertimos también un quebranto en la voluntad como un cierto desorden interior previo de algún modo a todo acto, y que sólo un desastre primitivo puede explicar: catástrofe que conocemos por revelación y que se llama pecado original»³².

Pecado que se deriva en primer lugar del alma a la voluntad, lo que resulta lógico por ser la voluntad el sujeto próximo de la justicia, y consistir el desorden transmitido en una privación de la justicia original; aparece así la *malitia*, por la que la voluntad se endurece para el bien-en-sí y busca el bien-para-mí: el hombre apetece determinar por sí mismo el bien y el mal moral, y conseguirlo con sus propias fuerzas. Además, al apartarse de Dios la voluntad, el entendimiento se aparta de la verdad, especialmente de la que hace referencia al último fin; es la *ignorantia* que no sólo entorpece el entendimiento para captar claramente la maldad que supone seguir la tendencia de los apetitos desordenados, sino que también implica una cierta rebelión para reconocer la verdad, que se traduce en espíritu crítico hacia Dios y hacia las personas y cosas que nos lo quieren mostrar. Los apetitos irascible y concupiscible son afectados por la *infirmas* y la *concupiscentia*, que los inclinan a salirse del orden impuesto por la recta razón; la primera se caracteriza por una disminución de fuerzas y un exagerado temor para emprender el bien arduo, y la segunda por la falta de freno en gozar de los bienes sensibles.

(32) C. CARDONA, *Introducción...*, p. 133.

3. Consecuencias morales

La dificultad para hacer el bien, derivada de la disminución de la *habilitas* y de la acción de los *vulnera*, sólo indirectamente comporta inclinación al mal; pero produce tal debilidad moral en la naturaleza humana que, al no contar por sí misma con las fuerzas suficientes para encauzar el desorden habitual, hace que el hombre caiga irremisiblemente —si no recibe la ayuda de la gracia— en pecados mortales. No obstante, como ya se indicó, el pecado no corrompe la naturaleza: el pecador no peca en todas sus acciones, ya que puede resistir el desorden y, secundando las mociones divinas, prepararse para la gracia. Por eso, a los que no buscan la gracia, Dios mismo los amonesta «diciendo por David: 'Todos se han extraviado, todos a una se hicieron inútiles; no hay quien obre bien, no hay siquiera uno' (Ps 13, 3; 52, 4). En el mismo sentido se expresa Salomón: 'No hay hombre justo en la tierra, que obre el bien y no peque' (Eccles 7, 21). A lo mismo se refiere esto: '¿Quién puede decir mi corazón está limpio, puro soy de todo pecado?' (Prov 20, 9). De igual modo escribió San Juan para quitar de los hombres el orgullo: 'Si dijésemos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos y no hay verdad en nosotros' (I Io 1, 8). Y dice también Jeremías: 'Dijiste sin culpa estoy yo e inocente y, por tanto, aléjese de mí tu indignación. Pues mira, yo he de entrar contigo en juicio por haber dicho: no he pecado' (Ier 2, 35). El mismo Jesucristo nuestro Señor, que había pronunciado estas verdades por boca de sus profetas, las confirma al prescribirnos esta forma de petición [perdónanos nuestras deudas], por la que nos manda confesar nuestros pecados»³³.

El resultado del primitivo y culpable apartamiento de Dios, se manifiesta en la historia humana con un creciente extravío religioso y moral: al pecado de origen se sumaron una innumerable caterva de pecados personales que, aunque no se transmiten por generación, dejan una impronta negativa en la sociedad por medio del ejemplo, las costumbres y las leyes humanas, quedando la naturaleza dominada —aunque no irresistiblemente— por una funesta tendencia al mal³⁴. Sin embargo, esta *proritas ad malum* no sigue a la naturaleza como la habilidad de hacer el bien, sino que es consecuencia de la corrupción de la naturaleza transmitida por el cuerpo, por eso es menos natural que la inclinación al bien, y puede ser totalmente

(33) *Catecismo de S. Pío V*, IV, 14, 5. Cfr. la interpretación auténtica de esta petición realizada por el Conc. Milev. II (416) can. 18; v.t. Conc. de Trento decr. *De iustificatione* cap. 12 (DS 1540).

(34) Cfr. *Rom* 1, 18-32.

borrada, no por las fuerzas naturales, sino por la gracia. Además, los cuatro *vulnera* de la naturaleza son combatidos por las cuatro virtudes cardinales: justicia, prudencia, fortaleza y templanza, respectivamente, que residen en la correspondiente facultad y apetito. En definitiva, siempre tendremos en nosotros esas tendencias que «nos tiran para abajo», aunque también contamos siempre con los suficientes auxilios naturales y sobrenaturales de Dios para vencerlas, «pero sabiendo que Dios no nos ha prometido la victoria absoluta sobre el mal durante esta vida, sino que nos pide lucha. *Sufficit tibi gratia mea* (2 Cor XII, 9), te basta mi gracia, respondió Dios a Pablo, que solicitaba ser liberado del aguijón que le humillaba.—El poder de Dios se manifiesta en nuestra flaqueza, y nos impulsa a luchar, a combatir contra nuestros defectos, aun sabiendo que no obtendremos jamás del todo la victoria durante el caminar terreno. La vida cristiana es un constante comenzar y recomenzar, un renovarse cada día»³⁵.

IV. UNIVERSALIDAD DEL PECADO ORIGINAL

1. El pecado de la naturaleza humana

Dios, por el inmenso amor con que había creado al hombre, otorgó gratuitamente a Adán unos dones que excedían la naturaleza humana, para que con ésta fueran transmitidos a todos sus descendientes. La ingratitud demostrada por Adán con su desobediencia, hizo que Dios le destituyera justamente de esos dones gratuitos, quedando su naturaleza —*sibi relicta*³⁶— desordenadamente privada de un don de Dios; así, el pecado personal de Adán pasó como defecto a su naturaleza. Y como la persona no es capaz de recuperar por sí aquello que excede a sus fuerzas naturales, el que es engendrado por quien tiene su naturaleza culpablemente privada de un don que le excedía, necesariamente recibe una naturaleza con tal defecto³⁷. Por eso el pecado original originado es, propiamente hablando, un pecado de la naturaleza, no de la persona, aunque sea propio de cada persona en cuanto participa —por su cuerpo— de la naturaleza caída de Adán. Y no vale objetar que el pecado reside en el alma y que ésta no la transmiten los padres, pues precisamente por ser pecado de la natu-

(35) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 114.

(36) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.17, a.9, ad 3; q.85, aa.5 et 6; q.87, a.7, c.

(37) Cfr. *In II Sent.*, d.31, q.1, a.1, c.

raleza; pasa de padres a hijos de la misma manera que pasa la naturaleza humana, aunque el alma sea creada inmediatamente por Dios.

2. Trasmisión de este pecado

Multitud de documentos del Magisterio solemne y ordinario testimonian la fe de la Iglesia en que el pecado cometido por nuestros primeros padres se trasmite a cada hombre³⁸ por generación: «si alguno afirma que sólo a Adán dañó su prevaricación, pero no también a su descendencia; o que solamente, por un hombre, pasó a todo el género humano la muerte —que ciertamente es pena del pecado—, pero no también el pecado, que es la muerte del alma, atribuirá a Dios injusticia, contradiciendo al Apóstol que dice 'por un solo hombre, el pecado entró en el mundo y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado' (Rom 5, 12)»³⁹. El pecado original, con el que todos venimos al mundo, no se puede entender como el mal ejemplo de nuestros mayores o de una sociedad con usos y costumbres desfavorables para el desarrollo de la vida moral, sino como un verdadero pecado —*aversio a Deo*— propio de cada persona: «el pecado del primer hombre se trasmite a todos sus descendientes, no por vía de imitación, sino por propagación; reside en cada uno como propio (*inest unicuique proprium*) y produce la muerte del alma, es decir la privación y no la simple carencia de santidad y de justicia, incluso en los niños recién nacidos»⁴⁰. En este sentido interpretan los Padres el versículo 7 del Salmo 50: «en iniquidad fui formado y en pecado me concibió mi madre ... todos los que proceden de Adán son concebidos en iniquidad, heredando la condenación de su antepasado»⁴¹ y, como auténtica aversión a Dios, merece la privación de la visión beatífica, sin que sea necesario para esta privación añadir los pecados actuales: la pena de daño también la merecen los niños que mueren sin bautizar antes del uso de razón⁴².

(38) También es de fe que «la Bienaventurada Virgen María, fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios Omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano». Pío IX, *Ineffabilis Deus*, 8 Dec. 1854 (DS 2803).

(39) Conc. II de Orange, can. 2 (DS 372); cfr. Conc. de Trento, decr. *De peccato originali*, can. 2 (DS 1512).

(40) PABLO VI, *alloc.* 11 Jul. 1966 (AAS 58, 1966, p. 654); cfr. Conc. de Trento, decr. *De peccato originali*, can. 3-4 (DS 1513-1514).

(41) S. ATANASIO, *Fragm. in Ps 50*, 7 (PG 27, 239).

(42) Cfr. INOCENCIO III, ep. *Maiores Ecclesiae causas* (DS 780); Conc. II de Lion, sess. IV (DS 858); *Catecismo de S. Pío V*, II, 2, 31.

Los padres transmiten la naturaleza, y en la naturaleza de Adán se encontraban de algún modo todos los hombres: «todos los hombres que de Adán nacemos pueden considerarse como un solo hombre, en cuanto que todos convienen en la misma naturaleza recibida del primer padre. Lo mismo ocurre precisamente en las comunidades civiles, donde todos los hombres pertenecientes a la misma comunidad forman como un solo cuerpo, y la comunidad entera como un solo hombre»⁴³. Como todos hemos nacido de Adán somos, en cierto modo, un cuerpo con él: «la justicia original, divinamente conferida al primer hombre, era un don de gracia para toda la naturaleza humana. Pero el primer hombre la perdió por el pecado. Por eso, de la misma manera que junto con la naturaleza se hubiera transmitido a los descendientes la justicia original, se ha transmitido en cambio el desorden»⁴⁴.

Resulta claro de este modo que sólo se trasmite el pecado original, que afectó directamente a la naturaleza tal como fue instituida; los padres engendran a los hijos según su naturaleza y no según sus características individuales, por ello la prole participa de los dones y defectos de la naturaleza y no de los dones y defectos individuales: el primer pecado hizo que la *ratio hominis a Deo aversa fuerat*, y así esta *aversio* de la naturaleza se comunica naturalmente a los hijos; sin embargo, los otros pecados hacen al individuo —no a la naturaleza como tal— *prorior ad peccandum*, de ahí que no sean transmisibles⁴⁵. Efectivamente, fuera de la gracia original —que Dios confirió en Adán a la naturaleza humana— los otros dones gratuitos son conferidos en razón de la persona; de ahí que, ni esta gracia, ni el pecado actual que se le opone, es heredada por los descendientes, pues el hombre engendra en razón de la naturaleza que tiene de Adán: no se hereda con la naturaleza, lo que no se tiene por ella.

El pecado original pasa a los hijos del mismo modo que se trasmite la naturaleza humana: ésta no es engendrada por los padres en su totalidad, sino según el cuerpo, al que Dios infunde el alma; y así como el alma pertenece a la naturaleza humana por unirse al cuerpo, así también el pecado inficiona el alma por unirse a un cuerpo que proviene *seminaliter* de Adán⁴⁶. De ahí que la herida del pecado original se

(43) *S. Tb.*, I-II, q.81, a.1, c.

(44) *S. Tb.*, I-II, q.81, a.2, c.

(45) Cfr. *In II Sent.*, d.33, q.1, a.1, c.

(46) «Defectus ergo huius doni [originalis iustitia] totam eius posteritatem consequitur; et sic iste defectus eo modo traducitur in posteros quo modo traducitur humana natura; quae quidem traducitur non quidem secundum se totam, sed secundum aliquam sui partem, scilicet secundum carnem, cui Deus animam infundit; et sic sicut anima divinitus infusa pertinet ad naturam humanam ab Adam

trasmite exclusivamente por la generación corporal, y no es óbice para que esta herida afecte a toda la persona decir que sólo el cuerpo y no el alma —creada inmediatamente por Dios— se encuentra inficionado, pues *bonum contingit ex tota et integra causa, sed malum provenit etiam ex singularibus defectibus*⁴⁷. Por tanto este pecado no lo tiene el alma ni por Dios —que no es causa de ningún pecado— ni por sí misma —que sólo es causa de los pecados actuales—, sino por su unión sustancial con un cuerpo manchado por esa culpa⁴⁸: el alma es el sujeto propio del pecado de origen, y la generación es la causa instrumental de su transmisión.

De este modo se ve claro que el pecado original es contrario a la intención de Dios y fruto únicamente del primer pecado: el hombre recibió, por liberalidad divina, unos dones sobreañadidos a su naturaleza, y por eso no resulta injusto que Dios los retire a causa del pecado, máxime cuando no es Él la causa de este defecto, sino la naturaleza humana en la que se encuentra un obstáculo que imposibilita la recepción de tales gracias⁴⁹. En la materia hay cualidades que busca el agente y la hacen apta para el fin que pretende, como la dureza y ductilidad del acero para el cuchillo; y condiciones —defectos— que siendo inherentes a esa materia, el agente no desea sino que tolera, por ejemplo la facilidad para oxidarse del acero. Como estaba en su poder, Dios eliminó las deficiencias inherentes al cuerpo

derivatam, propter carnem cui coniungitur; ita et defectus praedictus pertinet ad animam propter carnem, quae ab Adam propagatur non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum seminalem rationem, id est non solum materialiter, sed sicut ab activo principio: sic enim filius accipit a patre naturam humanam». *De Malo*, q.4, a.1, c.

(47) *De Malo*, q.4, a.1, ad 13.

(48) No es que la materia sea mala de por sí, sino que el cuerpo humano está inficionado por proceder de Adán y, en cierto modo, encontrarse en él cuando pecó. «Sicut ergo homicidium non dicitur culpa manus, sed culpa totius hominis; ita huiusmodi defectus non dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturae; nec ad personam pertinet, nisi in quantum natura inficit personam. Et sicut ad unum peccatum faciendum diversae partes hominis adhibentur, scilicet voluntas, ratio, manus et huiusmodi, et tamen est unum solum peccatum propter unitatem principii, scilicet voluntatis, a quo peccati ratio ad omnes actus partium derivatur; ita et ratione principii in tota natura humana consideratur quasi unum peccatum originale; propter quod Apostolus dicit, *Rom V, 12: In quo omnes peccaverunt*; quod, secundum Augustinum, potest intelligi *in quo* scilicet primo homine, vel *in quo* peccato primi hominis, ut peccatum primi hominis sit quasi commune peccatum omnium». *De Malo*, q.4, a.1, c.

(49) «Originalis iustitia fuit superaddita primo homini ex liberalitate divina; sed quod huic animae non detur a Deo, non est ex parte eius, sed ex parte humanae naturae, in qua invenitur contrarium prohibens». *De Malo*, q.4, a.1, ad 11; cfr. *In II Sent.*, d.32, q.2, a.2, ad 2.

humano con el don de la justicia original, pero por el pecado de Adán volvieron a reaparecer; así, el pecado original y sus consecuencias no están en la intención de Dios cuando crea las almas, sino que provienen de la mala disposición —culpable— del cuerpo que recibe esa alma; más aún, el pecado original inficiona el alma contra la voluntad de Dios⁵⁰. Pero no es indigno de la Suprema Bondad crear un alma que resultará manchada por su unión con el cuerpo, pues es preferible ser según la naturaleza caída que no ser de ningún modo, especialmente cuando Dios en una sobreabundancia de amor decretó redimir esa naturaleza y devolverle la posibilidad de la bienaventuranza.

V. EL PECADO ORIGINAL Y LA MORALIDAD HUMANA

1. Disminución de la *habilitas* por el pecado

La *aversio a Deo* del pecado original, la falta de efectiva ordenación del hombre a Dios, trajo como consecuencia el desorden de las fuerzas inferiores que llamamos concupiscencia; esta falta de ordenación constituye una *habilitas ad concupiscendum* opuesta a la *habilitas ad gratiam*. Ahora bien, un sujeto se hace hábil para obrar en un determinado sentido de dos modos: o por tener una forma que le incline en esa dirección, o por sustracción de algo que le impedía hacerlo. Los pecados actuales aumentan la concupiscencia en el sentido que engendran en el hombre una inclinación *ad concupiscendum*; en cambio la *prontitas ad malum* que caracteriza a la naturaleza caída, procede de haber perdido el freno de la justicia original⁵¹.

(50) «Infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo, cum creatio importet respectum animae ad solum Deum, non potest dici quod anima ex sua creatione inquinetur.—Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem cui infunditur anima. Et ideo, habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quod anima per infusionem maculetur; sed solum habito respectu ad corpus cui infunditur». *S. Tb.*, I-II, q.83, a.1, ad 4.

(51) «Concupiscentia, secundum quod pertinet ad originale peccatum, non est concupiscentia actualis, sed habitualis. Sed intelligendum est quod ex habitu effimur habiles ad aliquid. Dupliciter autem aliquod agens potest esse habile ad aliquid agendum. *Uno modo* ex aliqua forma inclinante ad hoc, sicut corpus grave ex forma sua quam habet a generante, inclinatur deorsum; *alio modo* ex subtractione eius quod impediabat: sicut vinum effunditur fractis circulis qui effusionem impediabant, et equus concitatus praecipitanter vadit rupto freno quo retinebatur. Sic ergo concupiscentia habitualis potest dici dupliciter. *Uno modo* aliqua dispositio vel habitus inclinans ad concupiscendum: sicut si in aliquo ex frequenti actuali concu-

Resulta así una clara diferencia entre la disminución de la capacidad para la gracia debida al pecado original y a los pecados actuales: en Adán el primer pecado fue una *aversio a Deo* por conversión a las criaturas, que le privó de la justicia original y de la gratuita; pero la *conversio*, en cuanto inclinación personal al pecado, no podía transmitirla, y así en el pecado original que los hombres heredan, no hay propiamente *conversio* —inclinación positiva al mal—, sino más bien *aversio*, o algo que deriva de ella: el desorden que proviene de la falta de justicia original, y que sólo desaparecerá con la visión beatífica. Los pecados actuales, por el contrario, implican la *conversio* del individuo, y por tanto tienen una razón de actual y directa inclinación al mal que, unida a la dificultad original, llevan al hombre —si no corresponde a la ayuda de la gracia— a seguir pecando; por eso, sin olvidar nunca la infinita misericordia divina, difícilmente se salvará quien vaya posponiendo su *conversio in Deum* para el final de la vida⁵².

Así pues, es diverso el modo en que la *habilitas* disminuye por el pecado original y los actuales: en el primero hay una disolución de la armonía y de la habitual inclinación al bien; en los segundos existe una actual inclinación al mal, que contraría —y por tanto disminuye— la habitual inclinación al bien de la naturaleza, y la actual inclinación a la virtud que se haya adquirido con propia elección. El primer pecado destruyó la *iustitia originalis* y los otros disminuyen la *iustitia naturalis*, por eso la disminución de *habilitas ad gratiam* debida al pecado original es más radical en cuanto afecta a toda la naturaleza y permanece durante esta vida, pero en cierto aspecto implica menor desorden que los pecados actuales: la pérdida de orden al último fin del pecado original originado es *simpliciter* más grave —lleva consigo la privación del Cielo— que la de cualquier pecado venial, pero por no ser resultado de un voluntario rechazo de Dios, puede considerarse en la persona menos grave que el pecado venial⁵³.

El pecado original comporta una disminución de *habilitas ad gratiam* que es igual en todos los hombres, mientras que el desarrollo

piscentia causaretur concupiscentiae habitus; et sic concupiscentia non dicitur originale peccatum. *Alio modo* potest intelligi habitualis concupiscentia ipsa pronitas vel *habilitas ad concupiscendum*, quae est ex hoc quod vis concupiscibilis non perfecte subditur rationi, sublato freno originalis iustitiae; et hoc modo peccatum originale materialiter loquendo est habitualis concupiscentia». *De Malo*, q.4, a.2, ad 4 [7].

(52) «Oportet unumquemque Christianum conscientiae suae habere iudicium, ne converti ad Deum de die in diem differat... et illius temporis angustias eligat, quo vix inveniat spatium vel confessio poenitentis, vel reconciliatio sacerdotis». S. LEON MAGNO, ep. *Sollicitudinis quidem tuae*, 5 (PL 54, 1013).

(53) Cfr. *S. Th.*, III, q.1, a.4, c.; *De Malo*, q.5, a.1, ad 9.

posterior de esa disposición del alma depende de la vida personal de cada uno. Esto ayuda a profundizar en el carácter absolutamente gratuito de lo sobrenatural y, a la vez, en la necesidad de cooperación humana; la naturaleza está ante la gracia como el ojo ante la luz: el ojo en tinieblas se va haciendo menos hábil a la luz, y el ojo que ejercita su visión aumenta su habilidad para ver aunque, en ningún caso, producir la luz es algo de la potencia del ojo; de modo análogo el estado de pecado hace menos hábil para recibir la gracia, mientras que el estado de gracia facilita su aumento, aunque tampoco esté en la potencia de la criatura el causar la gracia. Se ve claro que en la vida interior resulte tan importante levantarse cuanto antes del pecado⁵⁴, ya que la *habilitas* no sólo se remite en el acto pecaminoso, sino también mientras permanece el estado de pecado. Así se explica que a quien ha estado largo tiempo apartado del Señor, le resulte más difícil encauzar ordenadamente su vida de relación con Dios, y necesite más empeño y frecuencia de medios sobrenaturales para perseverar en la gracia.

2. El pecado original y la libertad

Como ya vimos, el pecado produce en el sujeto un desorden habitual, que no debe confundirse con la mera carencia de la gracia: es un obstáculo que, sin eliminar la posibilidad que tiene el hombre de reordenarse hacia Dios o de seguir pecando, disminuye su *habilitas ad gratiam*. En el pecado actual ese desorden nace de la *inordinatio actus* que engendra una positiva inclinación al mal; en el pecado de origen es la *inordinatio naturae* consecuencia de la privación de justicia original. En ambos casos es un defecto que, sin dañar directamente a la esencia de la persona, disminuye su inclinación o habilidad hacia la gracia, y sin perder la capacidad de elección que tiene su libre arbitrio, hace que sea cada vez más difícil actuar el *bonum ordinis*. Sin embargo, el acto creador es tan positivo que la acción desordenada de la criatura —el pecado— nunca puede corromper la esencia del sujeto, sólo le alcanza en aquella parte que pertenece al acto: la *habilitas ad gratiam* no disminuye en la sustancia —como sujeto que es de los contrarios— sino en lo que se ordena *ad oppositum* (a la gracia o al pecado)⁵⁵; y es que, del mismo modo que un accidente no puede eliminar

(54) «Neque adicias peccatum super peccatum». *Eccli* 5, 5.

(55) «Peccatum non diminuit habilitatem ad gratiam ex ea parte qua radicitur in substantia animae; sic enim communis est una existens contrariorum, sed ex ea parte qua ordinatur ad oppositum, prout differens est». *De Malo*, q.2, a.11, ad 3; cfr. *S. Th.*, I, q.48, a.4, ad 2.

la sustancia en que inhiere, pero sí variar la aptitud que tiene para adquirir otro accidente, el pecado que es un accidente de la voluntad, no puede eliminarla —ni tampoco su natural inclinación al bien— aunque sí disminuir su *habilitas ad bonum moris*; por eso, «en aquella catástrofe que fue la prevaricación universal, no se sustrajo a la naturaleza humana ni su sustancia ni su voluntad; pero quedó despojada de la luz y decoro de las virtudes, por engaño del envidioso»⁵⁶.

Es lógico que sea así, ya que el pecado original hace a los hombres esclavos del demonio y del pecado⁵⁷ y, por ello, debilita el libre arbitrio en lo que se refiere a la elección del bien⁵⁸; aunque debe quedar claro que, como el pecado —tanto original como actual— no corrompe del todo la naturaleza, tampoco hace desaparecer totalmente el libre arbitrio: el hombre sigue capaz de resistir su tendencia desordenada y de realizar el bien moral, no existiendo siquiera una necesidad interna en el acto voluntario⁵⁹. Así pues, la libertad, sin quedar destruida, ha sido debilitada por el pecado original tanto en lo que se refiere al querer originario como a la *vis electiva*⁶⁰: el querer originario del bien disminuye porque la voluntad ha perdido la fuerza directiva hacia el último fin que le confería la justicia original, restando exclusivamente la justicia natural; además, viene afectada por la *malitia*, como obstáculo que se opone a su apetito de bien. La *vis electiva* no disminuye, pero la *ignorantia* le hace perder aquella seguridad que tenía al escoger los medios, y la *infirmetas* y la *concupiscentia* le llevan a poner como fines bienes que sólo tienen razón de medio y que, por lo mismo, se convierten en males.

3. De la muerte, vida⁶¹

La fe católica, al dar a conocer el misterio del pecado original, hace mucho más que explicar la presencia del mal en el mundo: no

(56) S. PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Liber contra collatorem*, 9, 329 (PL 51, 237).

(57) Cfr. *1 Pt* 28, 47-48; *1 Io* 8, 34; *Rom* 6, 16-20; *II Pe* 2, 19.

(58) Cfr. Conc. de Trento, decr. *De iustificatione*, cap. 1 (DS 1521).

(59) Cfr. *ibidem* can. 5 (DS 1555). LEÓN X, bulla *Exurge Domine...* (DS 1486). INOCENCIO X, const. *Cum occasione*, 31. Maii 1653 (DS 2003).

(60) Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *El último fin...*, pp. 227 ss.

(61) «Entierra con la penitencia, en el hoyo profundo que abra tu humildad, tus negligencias, ofensas y pecados.—Así entierra el labrador, al pie del árbol que los produjo, frutos podridos, ramillas secas y hojas caducas.—Y lo que era estéril, mejor, lo que era perjudicial, contribuye eficazmente a una nueva fecundidad.

Aprende a sacar, de las caídas, impulso; de la muerte, vida». J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, n. 211.

sólo da razón de la extraña mezcla entre la grandeza y sublimidad de nuestras aspiraciones y la bajeza de nuestros desfallecimientos, sino también aclara la función que esas miserias pueden tener en el camino de la santidad. El pecado original es una catástrofe sólo comparable a la prevaricación de los ángeles malos; pero Dios, en su infinita bondad y amor por los hombres, los quiso rescatar con sobreabundancia. El cristiano nunca encuentra algo verdaderamente positivo en la experiencia del pecado —propio o ajeno—, porque considerado en sí mismo es la pura negatividad, el desorden más radical; y a la vez, tampoco olvida la infinita misericordia de Dios que ha querido que la reordenación de la gracia fuera sobreabundante⁶². «Es por ello por lo que la Iglesia ha recordado, sobre todo, a los hombres la corrupción de la naturaleza por el pecado, la debilidad de la razón sin la revelación, la impotencia de la voluntad para hacer el bien cuando no se ve ayudada por la gracia. Cuando San Agustín combatía contra Pelagio, que se decía y se creía cristiano, era contra un intento del paganismo de restaurar el naturalismo antiguo e introducirlo en el propio corazón del cristianismo, contra lo que el gran doctor combatía. El naturalismo del Renacimiento fue otro intento del mismo género, y aún hoy estamos en un mundo que se cree naturalmente sano, justo y bueno, porque habiendo olvidado el pecado y la gracia, toma su corrupción por la regla de la naturaleza misma... [Y al mismo tiempo] la Iglesia rehúsa desesperar de la naturaleza, como si el pecado la hubiera corrompido totalmente, y se inclina tiernamente hacia ella para vendar sus llagas y salvarla. El Dios de nuestra Iglesia no es sólo un juez que perdona, es un juez que puede perdonar porque es, primero, un médico que cura»⁶³.

La realidad del pecado original y sus palpables consecuencias en la vida diaria, ayudan además a recordar nuestra condición de pecadores y, por tanto, estimulan la humildad que «es la base y fundamento de todas las virtudes, y sin ella no hay ninguna que lo sea». Dios es tan Padre que ha dispuesto, en el actual orden de cosas, la debilidad del hombre como un nuevo medio para llegar a la meta, y así podemos decir con S. Pablo: «con gusto me gloriaré de mis flaquezas, para que more en mí el poder de Cristo»⁶⁴; para alcanzar la santidad: «no es necesario que pierdas la flaqueza del cuerpo, porque no es peligrosa..., ya que mi gracia te conforta; ni es necesario que te deje la flaqueza de la concupiscencia..., puesto que mi gracia te protege»⁶⁵:

(62) Cfr. *Rom* 5, 20-6, 2.

(63) E. GILSON, *El Amor a la Sabiduría*, Caracas 1974, pp. 83 y 85.

(64) *II Cor* 12, 9.

(65) *Super Ep. II ad Cor.*, 12, lect. 3 (n. 477).

el Señor cuenta con nuestros defectos —con «estrategia divina»— para que saquemos de ellos un mayor beneficio. Cuando los aceptamos con dolor de corazón y sincero deseo de enmienda, sin rebeldías internas que denotan la inmadurez de creerse perfectos, son de gran provecho para la vida interior, como ya hace siglos recordaba S. Agustín: «A los que aman a Dios, todo contribuye para su mayor bien: Dios endereza absolutamente todas las cosas para su provecho, de suerte que aun a los que se desvían y extralimitan, les hace progresar en la virtud, porque se vuelven más humildes y experimentados. Aprenden que, aunque están en el camino justo de la vida, deben alborozarse con temblor, sin atribuirse presuntuosamente a sí mismos la seguridad con que caminan, ni decirse en tiempo de prosperidad: 'Ya nunca caeremos'»⁶⁶. Aprendemos, de este modo, a desconfiar de nosotros mismos y a confiar más —exclusivamente— en Dios, con una esperanza firme de que, aunque nosotros no podemos nada, contamos con la omnipotencia divina que quiere que seamos santos⁶⁷.

La humildad y la confianza en Dios llevan como de la mano, si son verdaderas, a una decidida voluntad por ser mejores: si es verdad que nosotros no podemos nada y que hemos de apoyarnos totalmente en Dios, no es menos cierto que debemos evitar el conformismo y la tibieza, allanando el camino a la gracia divina⁶⁸; de esta forma las flaquezas se convierten en ocasión de lucha y, por tanto, de santidad: «muchas veces, si luchamos con denuedo contra las malas inclinaciones, transformamos los mismos defectos en ejercicios de virtud. Así algunos que se afiran, si sujetan su ira a la razón, la convierten al servicio de un celo santo. Otros son arrogantes, pero cuando inclinan su ánimo ante el temor de Dios, cambian su arrogancia en voz autorizada para defender la justicia. Otros padecen el peso de la carne, pero cuando sujetan el cuerpo, haciendo obras buenas, ganan mucha piedad»⁶⁹. Los defectos y los errores aunque sean muchos, no deben asustarnos mientras tengamos el firme deseo de servir a Dios con obras: no se trata de hacer siempre con perfección todas las cosas, sino de luchar por ser fiel a Cristo en medio de las dificultades; y «para ser fiel es indispensable porfiar con constancia en nuestra contienda contra los obstáculos que se oponen a nuestra eterna felicidad.

Sé que, en seguida, al hablar de combatir, se nos pone por delante nuestra debilidad, y prevemos las caídas, los errores. Dios cuenta con

(66) S. AGUSTÍN, *De corrept. et gratia*, 9, 24 (PL 44, 930).

(67) Cfr. *Io* 15, 5; *II Cor* 3, 5; *Phil* 4, 13; *I Tim* 2, 4.

(68) Cfr. *Lc* 3, 4-6.

(69) S. GREGORIO MAGNO, *Moralia* 3, 37, 70 (PL 75, 625).

esto. Es inevitable que, caminando, levantemos polvo. Somos criaturas y estamos llenos de defectos. Yo diría que tiene que haberlos siempre: son la sombra que, en nuestra alma, logra que destaquen más, por contraste, la gracia de Dios y nuestro intento por corresponder al favor divino. Y ese claroscuro nos hará humanos, humildes, comprensivos, generosos.

No nos engañemos: en la vida nuestra, si contamos con brío y con victorias, deberemos contar con decaimientos y con derrotas. Esa ha sido siempre la peregrinación terrena del cristiano, también la de los que veneramos en los altares... Las verdaderas biografías de los héroes cristianos son como nuestras vidas: luchaban y ganaban, luchaban y perdían. Y entonces, contritos, volvían a la lucha»⁷⁰.

(70) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 76.

CAPITULO V

LOS VULNERA NATURAE Y
LA MORALIDAD

I. LA ENFERMEDAD DEL PECADO ORIGINAL

1. *La raíz de todo pecado*

El pecado original engendra en el hombre una disposición desordenada —que revierte en la naturaleza— por la pérdida de la armonía que causaba la justicia original. No es propiamente un hábito en el sentido que lo son los vicios y las virtudes, ya que no conlleva inclinación actual al mal en las potencias, sino sólo disposición desordenada; pero, por analogía con la enfermedad que es una desordenada disposición del cuerpo, se le suele llamar enfermedad —*languor*— de la naturaleza y es, en este sentido, un cierto hábito de ella: la enfermedad del pecado debilita las fuerzas humanas para la búsqueda del bien y de la verdad, y para la rectitud de los apetitos irascible y concupiscible. En el estado de naturaleza caída, la debilidad producida por el pecado dificulta que el entendimiento pueda imponerse a los apetitos sensitivos; e incluso éstos, en muchas ocasiones, impiden el pleno uso de la razón.

Es tan profunda la herida derivada de esta enfermedad, que aun cuando el Bautismo cure el reato —borrando la *aversio a Deo*—, durante esta vida siempre permanecerá el *fomes*, la disposición desordenada que debilita nuestra efectiva ordenación hacia Dios. Y así como la gracia destruye el pecado actual, sin eliminar absolutamente las malas disposiciones causadas por la desordenada *conversio ad creaturas*, así también al borrarse el pecado original permanece el *fomes* —más en forma de disposición que de hábito—, que atenúa las fuerzas del

hombre en su vida moral¹. Esta debilidad moral es el origen de todo pecado en cuanto el hombre, solicitado al mal por los enemigos de su alma, no tiene —culpablemente, por despreciar la gracia divina— las fuerzas suficientes para vencerlos; por eso *radix omnis culpae actualis est peccatum originale, quod a parentibus contrahitur infectis illo peccato*².

Esta raíz se manifiesta en una cuádruple debilitación respecto a los principios del acto humano. Efectivamente la causa inmediata de nuestros actos es el libre arbitrio: el entendimiento que conoce un bien, y la voluntad que se decide a obtenerlo; la mediata es la aprehensión sensitiva y sus correspondientes apetitos irascible y concupiscible. Y como cada una puede dar origen al desorden moral, se entiende que la causa interior del pecado, su raíz, sea cuádruple: la *ignorantia* por parte del entendimiento, la *infirmetas* y la *concupiscentia*³ por parte de los apetitos sensitivos, y la *malitia* por parte de la voluntad⁴. De ahí que la elección de una criatura con rechazo del Creador se debe a que la persona ignora que tal elección lleva consigo la *aversio a Deo*, o a que un impulso interior mueve la voluntad hacia tal criatura, y este impulso ha de ser una pasión —debilidad, concupiscentia— o un hábito de la misma voluntad —malicia—; por eso, aunque el origen de todo pecado es la soberbia que radica en la voluntad, muchas trasgresiones de la ley de Dios se realizan por ignorancia o por debilidad. De algún modo, estas diversas causas del pecado dan a la ofensa a Dios un matiz que contraría más expresamente a alguna de las apropiaciones de las divinas Personas: pecar por debilidad —*infirmetas* y *concupiscentia*— se dice que es pecar contra el Padre, al que se atribuye la potencia; el pecado de ignorancia sería contra el Hijo, que es la sabiduría; y el pecado de malicia se llama pecado contra el Espíritu Santo, al que

(1) «Culpa mortalis peccati remittitur in quantum tollitur per gratiam aversionis a Deo. Sublato autem eo quod est ex parte aversionis, nihilominus remanere potest id quod est ex parte conversionis inordinatae: cum hanc contingat esse sine illa, sicut prius dictum est. Et ideo nihil prohibet quin, remissa culpa, remaneant dispositiones ex praecedentibus actibus causatae, quae dicuntur peccati reliquiae. Remanent tamen debilitatae et diminutae, ita quod homini non dominantur. Et hoc magis per modum dispositionum quam per modum habituum: sicut etiam remanet fomes post baptismum». *S. Th.*, III, q.86, a.5, c.

(2) *In Ps.* 50 (n. 3); cfr. *In II Sent.*, d.42, q.2, a.1, c.

(3) En muchas ocasiones S. Tomás, al hablar de *infirmetas seu passione*, se refiere tanto al *vulnus* de la *infirmetas* como al de la *concupiscentia*, pues considera que «peccatum ex concupiscentia proveniens ad peccatum ex infirmitate reducitur: non enim tunc solum est ex infirmitate peccatum quando aliquis aliquo exteriori impulsu peccat, sed etiam quando per tentationem carnis in peccatum labitur». *In II Sent.*, d.22 exp. text.

(4) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.76, proem.

se atribuye la bondad y el amor; como el pecado de malicia no tiene atenuantes, se dice que el pecado contra el Espíritu Santo no se borra, porque no sólo comporta la *aversio a Deo*, sino también la voluntad de pecar⁵.

Esta cuádruple raíz causa de los pecados es, a la vez, un cierto efecto de ellos: el desorden del pecado original afectó a cada una de las potencias del alma, produciendo en ellas el *vulnus* correspondiente: el entendimiento se entorpeció, especialmente en lo que se refiere a las verdades morales, la voluntad quedó endurecida para buscar el bien, creció además la debilidad para poner en práctica este bien, y se enardecó la concupiscentia⁶. Por eso, del mismo modo que se ha hablado de una espiral de la santidad, se puede hablar —y es algo que se observa fácilmente— de una pendiente cada vez más pronunciada del pecado: cada acción moral desordenada exacerba más los *vulnera* que, a la vez, son causa de nuevos pecados; se explica así esa degradación moral creciente cuando el hombre se aparta de Dios, y no pone los medios para resistir y contrarrestar el desorden del pecado. Los Padres ilustran de diversos modos esta realidad, insistiendo en la importancia de sofocar, cuanto antes, los primeros brotes del mal: «De vez en cuando el anciano se entretenía con sus discípulos en un huerto donde existían cipreses de diversos tipos, grandes y pequeños. Dijo el anciano a uno de los discípulos: 'Arranca este ciprés'; era muy pequeño, e inmediatamente lo arrancó con una mano. Después le indicó otro mayor y dijo: 'Arranca también éste'; y él usando ambas manos lo arrancó. Entonces el anciano le mostró otro mayor; y también lo arrancó aunque con más trabajo. Luego le enseñó otro, aún más alto; y él, zarandeándolo con mucho trabajo y sudor, lo extrajo a duras penas. Por último, el anciano le indicó otro, todavía mayor, y en vano trabajó y sudó,

(5) Cfr. *De Malo*, q.3, a.14, sc.2; *Quodl.* II, q.8, a.1, c.; *Super Ep. ad Rom.*, 2, lect. 1 (n. 187).

(6) «Sunt autem quatuor potentiae animae quae possunt esse subiecta virtutum, ut supra dictum est: scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est iustitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae.—Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflictia toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet, et ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia: in quantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur, praecipue in agendis; et voluntas induratur ad bonum; et maior difficultas bene agendi accrescit; et concupiscentia magis exardescit». *S. Th.*, I-II, q.85, a.3, c.

pues no pudo arrancarlo. El anciano al ver que no podía, le envió un ayudante, y así, entre los dos, lo arrancaron finalmente. Entonces les dijo el anciano: 'De este modo sucede con nuestras pasiones, hermanos. Cuando son débiles y pequeñas, si queremos, las podemos arrancar fácilmente. Pero si las descuidamos, aunque sean pequeñas, enseguida se endurecen, y cuanto más se endurecen mayor esfuerzo y trabajo requieren para arrancárselas. Y ciertamente resultan vanos todos nuestros esfuerzos, a no ser que vengan en nuestra ayuda las oraciones de algún varón santo'. Tanta es la fuerza que tienen los auxilios alcanzados por los hombres justos y santos»⁷.

En virtud de esta primitiva herida, el hombre se degradó más y más, al abandonar al Único que podía salvarle⁸. Pero Dios, que había decretado levantarle de nuevo mediante la Redención, le fue preparando y sanando gradualmente —con pedagogía divina— hasta la llegada del Redentor⁹: cuidó continuamente de los hombres para que todos los que perseveraban en las buenas obras obtuvieran la vida eterna¹⁰, eligió a Abraham y a los patriarcas para hacerlos depositarios de las promesas, y finalmente, antes de la venida del Cristo, dio la ley Vieja a través de Moisés y los profetas para remediar los cuatro *vulnera* de la naturaleza; prohibiendo y castigando el pecado se reprimía la *malitia* en cuanto la voluntad era movida a cumplir la ley divina, el entendimiento venía instruido para superar la *ignorantia* en espera de la manifestación de la misma *Sabiduría divina*, el hombre —reconociendo su propia *infirmis* ante los preceptos de la ley— era impelido a buscar ávidamente la gracia divina y, por último, los mandamientos ayudaban a domar la *concupiscentia*¹¹.

2. Vehemencia de las pasiones

Dios cuenta con la afectividad humana para facilitar el ejercicio del bien moral; no gusta el Señor de una ascética en la que el corazón no esté presente, sino la utilización de los afectos para mejor responder a las exigencias divinas, pues todo el hombre ha de ponerse al servicio de Dios; y así dice Santo Tomás que «corresponde a la perfección moral del hombre actuar no sólo según su voluntad, sino también según el apetito sensitivo, conforme a aquello del Salmo (Ps 83, 3):

(7) S. DOROTEO, *Doctrinae*, 11, 3 (PG 88, 1738).

(8) Cfr. *Rom* 1, 21-32.

(9) Cfr. *Catecismo de S. Pío V*, Praef., 2; Conc. Vaticano II, const. *Dei Verbum*, n. 3.

(10) Cfr. *Rom* 2, 6-7.

(11) Cfr. *In Ep. ad Gal.*, 3, lect. 7 (n. 165).

mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo»¹²; aunque siempre, en el camino hacia el último fin, el papel más importante corresponde a la razón, a la que se deben subordinar tanto la voluntad como los apetitos sensitivos. Pero cuando el hombre introdujo el desorden moral, las pasiones inferiores desordenadas tomaron un papel preponderante: las heridas del entendimiento y la voluntad, junto con el enardecimiento de los apetitos sensitivos destituidos de su ordenación original, explican esa vehemencia con que se presentan las pasiones, que llegan a dominar el juicio de la recta razón.

Por eso, los efectos del pecado de origen tienen una fuerza especial en lo que se refiere a la potencia generativa, lo concupiscible y el sentido del tacto; se explica de este modo el atractivo que ejerce el desorden sexual (lujuria), el afán de poder y poseer (avaricia), y la propia comodidad: es un ambiente de hedonismo que se propaga sin dificultad y que, de no remediarse, lleva a las mayores aberraciones aun en lo humano, y es que cuando las pasiones se anteponen a la razón, ésta va perdiendo lucidez mientras aquéllas aumentan; tremendamente actuales resultan las palabras del Catecismo de S. Pío V: «¡Cuán pocos serán los que no se vean obligados a reconocer en sus propios y graves males lo que puede en nosotros la ira y la ambición! ¿Quién no siente sus estímulos? ¿Quién no se ve abrasado por el ardiente fuego que despiden? Pues, a la verdad son tan variados los golpes y tan diversas las acometidas, que es muy difícil no recibir alguna herida grave»¹³. Hoy en día parece existir una euforia de este hedonismo: se rechaza escandalosamente cualquier tipo de privación o sufrimiento, se aprueban leyes criminales y contrarias a la naturaleza humana (divorcio, aborto, eutanasia, etc.), se admite todo permisivismo que acaba por destruir cualquier ideal noble y, lo que es peor, se arguye como si las posturas contrarias —que están de acuerdo con la dignidad humana y la ley que Dios le marca— atentaran a la libertad cuando, ciertamente, es el hedonismo el que aherroja al hombre precipitándolo a la condición de puro animal. El sentido común indica —y la historia lo confirma en todos los casos— que estas situaciones de degradación moral nunca se arreglan por sí mismas: es necesario —como único remedio eficaz— que el hombre se convierta hacia Dios por la oración y la penitencia.

Los bienes espirituales son más altos que los sensibles y, por tanto, son más amables y producen un goce más íntimo, más perfecto y más firme; pero los bienes sensibles conllevan un placer más vehe-

(12) *S. Th.*, I-II, q.24, a.3, c.

(13) *Catecismo de S. Pío V*, IV, 15, 4.

mente, y esa vehemencia unida a la facilidad de obtenerlos hace que, por el desorden original, los apetitos sensitivos se impongan muchas veces a la razón; además, cada cesión en este terreno aumenta el desorden interior, enardece la concupiscencia y disminuye el conocimiento y el deseo de los bienes espirituales y divinos¹⁴. Precisamente esta torpeza del entendimiento para alcanzar la verdad, y la facilidad para admitir y propagar el error práctico en la vida moral, junto con la dificultad para superar los apetitos «bestiales» que obnubilan la luz de la razón, son signos naturales de la existencia del pecado original¹⁵.

Aunque las consecuencias de este pecado son iguales para todos los hombres, la vehemencia con que se presentan las pasiones no es siempre la misma; en primer lugar, porque el pecado destituyó el orden de la justicia original, con lo que cada una de las fuerzas del alma siguió su propio impulso y éste depende, en parte, del temperamento del individuo; además cada acto humano dispone a las potencias en su misma dirección, y así la conducta de cada uno tiene gran influencia en el desarrollo de los apetitos y de la vida moral. No se puede, por tanto, dar una receta única en la lucha por la santidad: es importante conocer bien a la persona para encauzar certeramente su vida interior; de ahí la necesidad práctica de la dirección espiritual, como ayuda para recorrer el propio camino hacia Dios. Es frecuente observar en las personas que se deciden a llevar una vida cristiana, pero que no se ayudan de una asidua dirección espiritual, las dificultades que encuentran en su camino; y es que el espíritu propio es mal consejero: nadie es buen juez en causa propia, y si no se tiene un maestro que enseñe y exija, no es fácil llegar a la meta¹⁶.

3. Los vulnera y la libertad

Aunque la imperfección del *fomes*, que debilitó a la naturaleza humana, es la causa primera de todo pecado, no se puede tomar sin embargo, como la causa próxima de todos ellos, pues muchas veces

(14) «Consecuti sunt in homine per consequens multi alii defectus. Abundantibus enim in appetitu inferiori inordinatis motibus passionum, simul etiam et in ratione deficiente lumine sapientiae, quo divinitus illustrabatur voluntas dum erat Deo subiecta, per consequens affectum suum rebus sensibilibus subdidit, in quibus oberrans a Deo multipliciter peccavit, et ulterius immundis spiritibus se subdidit per quos credidit in huiusmodi rebus agendis acquirendis sibi auxilium praestari, et sic in humano genere idolatria et diversa peccatorum genera processerunt: et quo magis in his homo corruptus fuit, eo amplius a cognitione et desiderio bonorum spiritualium et divinorum recessit». *Comp. Tb.*, c.194 (n. 371).

(15) Cfr. *C.G.*, IV, c.52 (n. 3875).

(16) Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, nn. 56-65.

se peca sin el incentivo de la concupiscencia. Ni siquiera los pecados que proceden de los apetitos sensitivos son los más graves, ya que su gravedad depende —además del objeto o materia— de la voluntariedad con que se realiza el acto desordenado.

Entre los *vulnera*, la malicia que reside en la voluntad, es el único que *per se* aumenta la maldad del acto humano: la ignorancia disminuye el juicio de la razón, y lo mismo hacen la debilidad y la concupiscencia que, normalmente, también debilitan el querer de la voluntad; la malicia, por el contrario, potencia la intención y el propio querer ese acto desordenado, y es causa de mayor gravedad¹⁷. Así sucede en las relaciones humanas: la injuria hecha por ignorancia o pasión es menos ofensiva que la realizada con plena elección, es decir, por un cierto tipo de malicia; análogamente cuando un pecado se realiza *propter infirmitatem naturae humanae* —ignorancia, debilidad, concupiscencia— es menos imputable que cuando se realiza con plena deliberación y elección. En resumen se podría decir que la *malitia* aumenta *per se* la maldad, mientras los otros *vulnera* como por redundancia de la malicia y voluntariedad con que se adquirieron.

La disminución de libertad para hacer el bien que causa el pecado, explica que el hombre en estado de naturaleza íntegra necesitara la gracia para conseguir la gloria pero no para evitar el pecado, pues le bastaba la fuerza de su libertad natural; mientras que después del pecado original necesita también la gracia para evitar los pecados: podría evitarlos por separado —en caso contrario no serían imputables—, pero no todos en conjunto, pues el peso del pecado que no se borra por la penitencia, inclina a la realización de nuevos pecados. Y es que el desorden producido por el pecado original comporta la aparición de movimientos desordenados tanto en los apetitos sensitivos cuanto en las facultades superiores, y al no estar el corazón del hombre (sus

(17) «In genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa. Una quae est propria et per se causa peccati, quae est ipsa voluntas peccandi... Aliae vero causae peccati accipiuntur quasi extrinsecae et remotae, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum. Et in his causis est distinguendum. Quaedam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum, secundum ipsam naturam voluntatis: sicut finis, quod est proprium obiectum voluntatis. Et ex tali causa augetur peccatum: gravius enim peccat cuius voluntas ex intentione peioris finis inclinatur ad peccandum.—Aliae vero causae sunt quae inclinant voluntatem ad peccandum, praeter naturam et ordinem ipsius voluntatis, quae nata est moveri libere ex seipsa secundum iudicium rationis. Unde causae quae diminuunt iudicium rationis, sicut ignorantia; vel quae diminuunt liberum motum voluntatis, sicut infirmitas vel violentia aut metus, aut aliquid huiusmodi, diminuunt peccatum, sicut et diminuunt voluntarium: intantum quod si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati». *S. Tb.*, I-II, q.73, a.6, c.

facultades y apetitos) firmemente anclado en Dios, no le resulta posible vencer todos y cada uno de sus movimientos desordenados, si no es con la ayuda de la gracia¹⁸. Así se explica que haya personas con un problema —casi siempre de injusticia o de impureza— que les resulta «insoluble»; a veces van buscando «que se comprenda y se acepte su situación»; muchas otras tienen sinceros deseos de mejorar, pero no lo ven realizable y, efectivamente, no lo es si no cuentan con la ayuda de la gracia. Por eso resulta imprescindible, junto con un sincero arrepentimiento, la frecuencia de la Confesión como medicina que cure y fortalezca su debilidad, ya que Dios nunca permite que seamos tentados por encima de nuestras fuerzas, si a éstas unimos su Omnipotencia.

II. MALITIA

1. *El vulnus de la voluntad*

La enfermedad producida por el pecado original, aunque se transmite por el cuerpo —por la potencia generativa— afecta a toda la persona y reside en la esencia del alma; por eso, al considerar su relación con los actos humanos, se ve claro que influya en primer lugar en las potencias del alma y, más en concreto, en la voluntad: el desorden original es más vehemente en las pasiones, pero resulta anterior y también más profundo y grave en la voluntad, que fue destituida de la justicia primitiva. Y así, en la naturaleza humana caída, resulta más difícil apetecer el bien que se debe realizar que conocer la verdad¹⁹; es esto una experiencia constante en la vida moral de cada uno; sabemos cómo debemos comportarnos pero, en ocasiones, nos falta esa voluntad decidida para hacerlo; de ahí la importancia de seguir luchando para conseguir las metas a las que nos urge el amor de Dios, pues si no se lucha para vivir como pensamos acabaremos pensando como vivimos: el hombre, por la herida del pecado, no siempre es capaz de vivir de acuerdo con la ley divina, pero sería una burda

(18) «In repentinis homo operatur secundum finem praeconceptum, et secundum habitum praesistentem, ut Philosophus dicit, in III *Ethic.*; quamvis ex praemeditatione rationis homo possit aliquid agere praeter ordinem finis praeconcepti, et praeter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali praemeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum consequentiam voluntatis deordinatae a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparatur». *S. Th.*, I-II, q.109, a.8, c.

(19) «Magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri». *S. Th.*, I-II, q.109, a.2, ad 3.

excusa decir que no existe esa ley o que algunos de sus preceptos han sido exagerados²⁰.

El desorden propio de la voluntad —que es además inicio de todo pecado— consiste en amar un bien inferior por encima de otro superior, en querer disfrutar de algún bien temporal —gloria, comodidad, etc.— aun a costa de perder el bien sobrenatural, con lo que surge el desorden, el mal, la privación de un bien debido; cuando esta opción se hace de un modo consciente, sin que la voluntad venga impulsada exteriormente para tal elección, se peca *ex malitia*. Es cierto que todo pecado se comete libremente y, por lo mismo, comporta una cierta malicia, pero resulta conveniente —tanto para calibrar la gravedad del pecado, como para buscar el oportuno remedio— distinguir entre *peccare eligentem* y *peccare ex electione*; en todo pecado se elige un bien desordenado, pero mientras los pecados por ignorancia o por pasión tienen su principio fuera de la voluntad, y ésta resulta como empujada a elegir el mal, en los pecados de malicia el principio desordenado es la propia voluntad que escoge el mal *ex electione*²¹, por eso Santo Tomás le llama pecar por malicia cierta. Y así el pecado de *malitia* se comete cuando la voluntad, destituida en parte —por el pecado original— de su natural tendencia al bien, e inclinada —por el pecado actual— hacia el desorden moral, se convierte por sí misma —sin impulso exterior— hacia el bien conmutable con desprecio del Bien Soberano²²: «*dilexisti malitiam super benignitatem*»²³.

2. *Pecado y malicia*

La malicia se puede tomar como hábito o como acto; como acto, en sentido lato, significa la *aversio a Deo* de todo pecado, es decir, la pérdida del Bien Infinito a cambio de un bien perecedero, la elección de un mal, y así la malicia es propia de todo pecado; en sentido estricto es la elección desordenada que tiene su principio en la voluntad, por eso, aunque todo pecado comporta una cierta malicia (en sentido lato),

(20) Cfr. R. GARCÍA DE HARO - I. DE CELAYA, *La Moral cristiana...*, pp. 108, 149, 193-4, etc.

(21) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.78, a.4, ad 3.

(22) «Cum dicitur aliquis peccare ex aliquo, datur intelligi quod illud sit primum principium peccati. In eo autem qui peccat ex infirmitate, voluntas mali non est primum principium peccati, sed causatur ex passione: sed in eo qui peccat ex malitia, voluntas mali est primum principium peccati, quia ex se ipso et per habitum proprium inclinatur in voluntatem mali, non ex aliquo exteriori principio». *De Malo*, q.3, a.12, ad 5.

(23) *Ps* 51, 5.

no siempre se comete por malicia cierta (en sentido estricto)⁽²⁴⁾. Entendida como hábito, la malicia se puede referir a cualquier vicio, en cuanto todo hábito malo puede llamarse malicia al igual que todo hábito bueno se llama virtud; en un sentido más propio, el hábito de malicia es esa cierta inclinación de la voluntad hacia el mal⁽²⁵⁾, que tiene su inicio en el pecado original y se desarrolla por los pecados actuales.

Estos diversos tipos de malicia están conectados entre sí y fácilmente se derivan unos de otros; en primer término conviene resaltar que nunca es algo de la naturaleza: la tendencia natural es siempre hacia el bien, y la malicia sólo se puede decir natural en un sentido impropio, en cuanto la costumbre de obrar desordenadamente —el vicio— engendra como una nueva naturaleza, o en cuanto los apetitos sensitivos, destituidos del recto orden al perder la justicia original, siguen sus tendencias naturales oponiéndose a la razón. La malicia es, por tanto, algo que se adquiere por una culpa anterior: todos nacemos con ese *vulnus* de la voluntad a causa del pecado original, que dificulta buscar el bien espiritual; esta dificultad, junto con el desorden de los apetitos sensitivos nos llevan, cuando no correspondemos a la gracia, a caer en pecados —con su malicia aneja— de debilidad y de concupiscencia que tienden a formar hábito —inclinación actual a la malicia—, y ese hábito cada vez más connatural con la voluntad, socava las barreras —esperanza de la salvación, temor de Dios, etc.— que ayudaban a no cometer pecados de malicia *strictu sensu*⁽²⁶⁾. Estas etapas que alejan progresivamente del amor de Dios, se suelen observar tanto en las personas individuales, como en la moralidad pública de un país: ciertamente los pecados de debilidad son menos graves que otros, pero cuando son mortales, encierran un grado de malicia que tiende a aumentar hasta sofocar, si no se reacciona con decisión, la vida espiritual en la persona y en la sociedad. Es el panorama que nos muestra Jeremías: «Dentro de ella (Jerusalén) todo es injusticia; como mana el agua fría de los pozos, así mana en ella la malicia; no se oyen sino injusticias y violencias; a mi vista están siempre sus flaquezas y heridas»⁽²⁷⁾.

3. Su gravedad

Los pecados de malicia, a igualdad de otras condiciones, son más graves que los que proceden del desorden de los otros *vulnera*. Estos,

(24) Cfr. *De Malo*, q.3, a.14, ad 7.

(25) Cfr. *S. Tb.*, I-II, q.85, a.3, ad 2.

(26) Cfr. *S. Tb.*, I-II, q.78, a.3, c.; *De Malo*, q.3, a.14, c.

(27) *Ier* 6, 6-7.

en cierto modo, pueden admitir atenuantes, cuando disminuyen lo voluntario del pecado; mientras que los de malicia siempre aumentan la voluntariedad de hacer el mal y, por eso, agravan el pecado: en este caso el impulso hacia el mal está en la propia voluntad y el desorden es mayor cuanto más vehemente sea el impulso, que aumenta la voluntariedad para querer ese mal; en los pecados de pasión o ignorancia el impulso es exterior a la voluntad, y si no se ha buscado directamente, la maldad disminuye por el concurso de esa fuerza exterior; pero si la tendencia exterior se ha provocado voluntariamente, aumenta la gravedad del pecado, que se comete *ex electione*, por malicia cierta⁽²⁸⁾.

Santo Tomás indica tres razones para explicar la gravedad de la malicia: en primer lugar, como el pecado consiste principalmente en una elección voluntaria, cuanto más propio de la voluntad es el movimiento desordenado tanto más grave será el pecado, pues se habrá realizado con mayor libertad: nunca la libertad es más responsable de sus actos que cuando los realiza por propia iniciativa. Además, los que pecan por pasión están inclinados hacia el mal mientras dura la pasión, y cuando cesa les resulta sencillo arrepentirse y realizar un propósito de enmendar el desorden cometido; sin embargo, la mala inclinación de la voluntad es más duradera y menos fácil de enmendar, de ahí que no sólo resulte más grave sino también más peligroso el pecado de malicia. Por último, los que pecan por debilidad, suelen tener la voluntad ordenada hacia un fin bueno aunque, sorprendidos por la pasión, abandonan su buen propósito; pero aquellos que lo hacen por malicia tienen su voluntad ordenada hacia el mal, con una decisión más firme de buscarlo: varían el principio de moralidad y encaminan todos sus deseos y acciones a conseguir el fin propuesto, por lo que resulta más grave y más difícil de revocar. Por consiguiente, los pecados de malicia siempre son mortales⁽²⁹⁾.

Se dice de este modo, que la malicia causa una ceguera en lo espiritual —*excaecavit enim illos malitia eorum*»⁽³⁰⁾— que impide buscar el bien en sí, acercarse a Dios: el corazón se endurece para lo sobrenatural, el hombre se va encerrando en sí mismo y, al despreciar los auxilios de la gracia divina, está ejercitando su libertad en la opción más nefasta de su vida, la obstinación en el mal, el pecado contra el

(28) «Impulsio quae est ex passione, diminuit peccatum, quia est quasi ex exteriori; impulsio autem quae est ex voluntate, auget peccatum. Quanto enim motus voluntatis est vehementior ad peccandum, tanto gravius peccat. Habitus autem facit motum voluntatis vehementiorem; et ideo ille qui peccat ex habitu, gravius peccat». *De Malo*, q.3, a.13, ad 5; cfr. *S. Tb.*, I-II, q.78, a.4, ad 2.

(29) Cfr. *De Malo* q.3, a.12, ad 9.

(30) *Sap* 2, 21.

Espíritu Santo, que no encuentra perdón porque la persona no quiere recibirlo; esta opción —siempre revocable durante esta vida— acaba fijándose con la muerte y privando eternamente de la visión beatífica.

4. El hábito del pecado

Hablar de la malicia como inclinación de la voluntad hacia el mal, no significa que esa voluntad busque el mal en cuanto mal, sino que quiere con plena elección un bien finito destituyéndolo de su orden al último fin y, por tanto, con una deficiencia de auténtico bien. Esa plena elección que comporta la malicia puede originarse por dos motivos: por un hábito desordenado —un vicio— cualquiera que sea su naturaleza³¹, o por un acto aislado cuyo desorden se inicia en la voluntad. «Pecar por malicia cierta no es obrar por ignorancia ni bajo el golpe de una pasión violenta, sino escoger por voluntad deliberada el mal en vez del bien. Para que este desorden pueda producirse, hace falta muy a menudo una disposición permanente viciosa; dicho de otra forma: un *habitus* que sea un vicio e incline la voluntad hacia un acto malo, como los *habitus* que son virtudes inclinan hacia un acto bueno. Cada vez, por consiguiente, que un *habitus* o disposición permanente adquirida sea la causa del acto malo que escoge la voluntad, se dirá del pecado cometido que lo ha sido por malicia cierta de su hecho y plenamente responsable de su elección. Pero la recíproca no es cierta; si todo acto malo escogido por una disposición viciosa es de malicia cierta, hay actos de malicia cierta que no nacen de un vicio. Alguien, sin ser virtuoso, puede cumplir actos conforme a la virtud; igualmente puede cometer actos malos sin padecer el vicio al que corresponden»³².

El hábito hace, en cierto modo, connatural y como más conveniente su objeto propio, de ahí que resulte más apetecible; por eso, la voluntad en la que reside un hábito vicioso, se inclina por sí misma hacia el mal, y esto es pecar por malicia: cualquiera que peca por hábito lo hace siempre por malicia cierta. Resulta de este modo patente que «los que pecan por uso y costumbre, lo hacen más gravemente que los demás»³³, al aumentar su voluntariedad —su fuerza interior— para realizar el acto desordenado. Se aclara también la conexión entre la malicia de todo pecado, especialmente cuando va formando hábito, y el pecado de malicia: el hombre que teniendo un vicio pasional no

(31) «Ex malitia peccare dicuntur qui ex habitu peccant». *Super Ep. ad Rom.*, 1, lect. 8 (n. 158).

(32) E. GILSON, *Santo Tomás...*, pp. 257-258.

(33) *Catecismo de S. Pío V*, III, 9, 21.

lucha con decisión —ayudado por la gracia que Dios nunca niega— para extirparlo, acaba siendo dominado por la malicia que resulta más difícil de vencer. Y así se entienden las continuas exhortaciones para levantarse prontamente del pecado sin que llegue a formar hábito: «aun cuando una, dos, mil veces cayeseis en la lucha, no desesperéis jamás. Otra vez a levantarse y a luchar, y no abandonéis el combate hasta haber alcanzado la victoria»³⁴.

III. IGNORANTIA

1. Consecuencias del pecado original en el entendimiento

Entre los dones preternaturales que Dios había concedido a Adán, se encuentra el de la ciencia infusa y la inerrancia. Este don, que también facilitaba el conocimiento de las cosas naturales, estaba encaminado especialmente a las sobrenaturales, a lo que hace referencia al último fin del hombre; por eso, aunque Adán no veía a Dios por esencia, tenía un conocimiento de El superior al actual: conocía a Dios por sus efectos inteligibles, que captaba clara y firmemente al no ser estorbados por las cosas sensibles y corpóreas. No quiere esto decir que poseía desde el primer momento toda la ciencia, pero sí que no había en él la ignorancia (falta de un conocimiento debido), ni el error (conocimiento falso de algo)³⁵: el entendimiento nunca se equivoca acerca de su objeto propio, y sólo cabe el error por influencia del conocimiento sensitivo o de los apetitos; y como en el primitivo estado la ordenación entre facultades y apetitos era perfecta, no existía la posibilidad —como hay actualmente— de que el entendimiento fuera inducido a error. Por tanto, aunque en el estado de inocencia había carencia de algunos conocimientos y el aumento de éstos era —como ahora— discursivo y paulatino, no se podía dar el conocimiento falso, ni siquiera la opinión en el sentido de juicio inseguro, ya que todo lo conocido se sabría con certeza³⁶.

Esto, que principalmente se refiere a la verdad sobrenatural, tendría inmediata repercusión en las ciencias naturales: sin contar que muy probablemente Adán —como cabeza de la humanidad— fue dotado de una inteligencia singular, es lógico pensar que, sin el pecado de origen, el avance de las ciencias hubiera sido mucho más rápido

(34) S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth. hom.*, 11, 8 (PG 57, 202).

(35) Cfr. *S. Th.*, I, q.94, a.1, c.; *De Veritate*, q.18, a.7, ad 3.

(36) Cfr. *De Veritate*, q.18, a.6, c.

al eliminar los errores y las falsas opiniones y, también, al no existir la envidia entre los cultivadores de la ciencia. Por eso, en la actualidad, la Revelación juega un papel muy importante en el cultivo y desarrollo del saber; a cualquier ciencia se pueden aplicar, de modo análogo, las siguientes palabras escritas sobre la filosofía: «Si todo lo que había de verdadero en la filosofía era un presentimiento y como un esbozo del cristianismo, quien posee el Cristianismo debe por eso mismo poseer todo lo que había de verdadero y todo lo que por siempre puede haber de verdadero en la filosofía. En otros términos, y por más extraño que esto pueda parecer, la posición racional más favorable no es la del racionalista, sino la del creyente; la posición filosófica más favorable no es la del filósofo, sino la del cristiano». «La debilidad del entendimiento humano, en su condición presente es tal que, sin la fe, lo que a unos parecería evidentemente demostrado sería considerado como dudoso por otros; por lo demás, el espectáculo de esas contradicciones entre filósofos contribuye no poco a engendrar el escepticismo en el espíritu de los que consideran esas cuestiones desde afuera. Para remediar esa *debilitas rationis* el hombre tiene, pues, necesidad de una ayuda divina; y es la fe quien se la ofrece»³⁷.

El primitivo estado de felicidad fue roto por el pecado original, que debilitó la mente humana y la sujetó a las influencias desordenadas de los apetitos, con la particularidad que, a medida que aumenta el desorden, crece también la debilidad de la mente respecto a las verdades morales; de ahí que «el oscurecimiento de la luz de la ley —el oscurecimiento, no la conciencia errónea, que es compatible con la apertura a descubrir la luz de la ley— es presentado en la Sagrada Escritura como una consecuencia de la falta de rectitud moral, de caridad, de amor a Dios: 'el que no tiene amor, no conoce a Dios, pues Dios es amor' (I Io 4, 8). 'Quien me ama, será amado de mi Padre y yo también le amaré y me manifestaré a él' (Io 14, 21). El mismo amor hace que se manifiesten los mandamientos y se cumplan con gozo. Por eso, 'el que afirma que le conoce y quebranta sus mandamientos, miente' (I Io 2, 4). En la medida que el hombre se niega a hacer el bien, va cegando la luz del conocimiento: por eso, el error que es verdadera pérdida, verdadero oscurecimiento, entrafía siempre responsabilidad moral»³⁸: «el error y las tinieblas son obra de los pecadores»³⁹. Ciertamente, como la voluntad apetece lo que le presenta el entendi-

(37) E. GILSON, *El espíritu...*, pp. 34 y 44.

(38) R. GARCÍA DE HARO, *La Conciencia...*, pp. 111-112.

(39) *Eccli* 11, 6.

miento, si éste no se equivocara, la voluntad no pecaría, y así todo pecado comporta un error: «los que obran el mal se equivocan»⁴⁰; pero también es cierto que cada pecado aumenta la debilidad de la mente y facilita que la dominen los apetitos sensitivos: se vislumbra de nuevo la resbaladiza pendiente del pecado, de la que cada vez es más difícil salir.

El error no se puede dar en los primeros principios del orden moral, pero sí en los principios que se derivan de ellos y en sus aplicaciones concretas, y esto tanto por la debilidad del entendimiento cuanto por las interferencias de las pasiones; a medida que el desorden moral se agrava, se hace más difícil reconocer la inmoralidad de ciertos principios y situaciones claramente contrarios a la ley natural: no es de sorprender que en países tradicionalmente cristianos, donde el permisivismo no ha encontrado barreras, se aprueben leyes que por ser más violencia que ley⁴¹ tienen consecuencias negativas aun para la misma vida civil; son leyes que años antes eran repudiadas incluso por los sectores más opuestos a la verdad, y no es —en absoluto— que la moral natural cambie a través de los tiempos —suelen ser vicios ya legalizados o tolerados en la decadencia de diversas civilizaciones—, sino que un ambiente licencioso sofoca los grandes ideales y la lucidez de la mente, sin que resulte difícil a los fautores del mal engañar a quienes llamándose cristianos no se esfuerzan por vivir como tales; de ahí que para un conocimiento moral verdadero, resulte imprescindible una conducta recta, porque «es frecuente que cuando se obra con negligencia respecto a algunas cosas, también se oscurezca su conocimiento. En efecto, lo que se descuida totalmente en la actuación, insensible y gradualmente también lo olvida la memoria. Por eso la S. Escritura cuida de que conozcamos y estemos instruidos acerca de Dios, para que rectamente le sirvamos con las obras»⁴².

La ignorancia al igual que los otros *vulnera* es, por tanto, efecto del pecado y, a la vez, causa de pecados⁴³. *Per se* la causa eficiente o motriz del pecado son los apetitos y, más en concreto, la voluntad que elige un bien por encima del Bien Absoluto; pero la ignorancia es causa eficiente *per accidens*, en cuanto remueve la barrera que la recta razón opone al pecado: el entendimiento dirige los actos humanos según

(40) *Prov* 14, 22.

(41) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.93, a.3, ad 2; *Is* 10, 1; *Ier* 10, 3.

(42) S. MARCOS EREMITA, *De his qui putant se op. iust.*, 13 (PG 65, 931).

(43) «Nihil prohibet ignorantiam esse effectum alicuius peccati, et causam alterius; sicut et concupiscentia fomitis est in nobis causata ex peccato primi parentis, et tamen est causa multorum actualium peccatorum». *De Malo*, q.3, a.6, ad 8.

la ciencia práctica (universal o particular), y cuando ignora culpablemente la existencia del principio universal, o su aplicación particular *hic et nunc*, se peca por ignorancia. Además, la ignorancia no es sólo efecto y causa de pecados, sino que ella misma puede ser un pecado: es cierto que, propiamente hablando, el pecado radica en la voluntad, pero aunque entendimiento y voluntad son dos potencias diferentes, están íntimamente unidas y existe entre ellas una mutua influencia de modo que el movimiento de la voluntad se puede decir racional, y el de la razón voluntario; y así, puede existir pecado en el entendimiento por defecto en lo que tiene de voluntario o en lo que tiene de principio del movimiento de la voluntad. El hombre tiende naturalmente a buscar la verdad, pero en ocasiones esta verdad aparece incómoda para sus afectos desordenados, de ahí que la ignorancia resulte voluntaria, no porque se busque en sí misma, sino porque se prefiera ignorar la verdad incómoda⁴⁴: el entendimiento peca cuando no conoce —voluntariamente— aquellas cosas que puede y debe saber, y cuando no impera ni coarta los actos desordenados de los apetitos sensitivos.

2. Influencia en la actuación moral

La calificación moral de la ignorancia depende de su relación con la libertad. En los casos que priva o disminuye la libertad, excusa o atenúa el pecado, como ocurre cuando una acción no se hace con plena advertencia, o se desconoce inculpablemente el precepto universal o su aplicación a esa situación concreta. A veces existe una ignorancia concomitante al acto: se desconoce que aquello es pecado, pero se obraría igual aun sabiéndolo; esta ignorancia no aumenta ni disminuye la libertad, no se peca *ex ignorantia*, sino *ignorans*. En ocasiones, la ignorancia se busca libremente para no sentirse movido a evitar el pecado: es el caso de la ignorancia afectada, que aumenta la gravedad, por la especial malicia que comporta; esta ignorancia voluntaria puede admitir atenuantes cuando, sin buscarse directamente, es consecuencia de una acción querida libremente: despreocuparse por la formación, no pedir consejo, emborracharse, etc.; estas atenuantes no suelen excusar de pecado mortal, aunque disminuyan su gravedad. En general se puede decir que la razón de pecado procede de aquello que se busca directamente: cuando se ignora que algo comporta un desorden, éste no se

(44) «Quamvis omnis homo naturaliter scientiam desideret et scientiam velit, non tamen omnes volunt id ad quod per scientiam pervenitur; et sic quodammodo ignorantia voluntarium efficitur, non per se, sed per accidens, sicut et quodlibet malum». *In II Sent.*, d.22, q.2, a.1, ad 5.

quiere como tal; pero cuando es la ignorancia la que introduce el desorden —por negligencia o por interés—, entonces existe pecado que, incluso, suele ser más grave. Por eso, aunque hay un tipo de error e ignorancia —la involuntaria— que excusan de pecado, no se puede decir que carece de culpa cualquier cosa que se haga por ignorancia⁴⁵.

En las relaciones entre ignorancia y libertad, las pasiones juegan un papel importante: los principios comunísimos de la moral natural nunca pueden borrarse del corazón humano y, por tanto, no cabe en ellos la ignorancia o el error en su formulación abstracta; es posible, sin embargo, que en su concreta aplicación las pasiones aten el juicio del entendimiento, para que no considere ese caso particular como incluido en el principio universal, y con ello se produce el «error de elección». Las convicciones erróneas, las malas costumbres y los vicios, también son capaces de impedir el conocimiento de los preceptos morales secundarios, y en este caso tiene lugar la «conciencia errónea»⁴⁶. Es lógica esta relación entre pasiones e ignorancia: el entendimiento conoce por abstracción de las cosas sensibles, por eso las pasiones corporales y sensibles hacen que el hombre aplique a ellas su intención y dificultan el recto conocimiento, en especial de lo que hace referencia al fin último; entre las pasiones, la lujuria y la gula son más vehementes, y producen mayor debilidad en el entendimiento: respectivamente, la ceguera de la razón que casi de modo absoluto excluye el conocimiento de los bienes espirituales, y la estulticia que, sin llegar a esos extremos, debilita fuertemente dicho conocimiento⁴⁷.

Así, resulta lógico que quien se abandona a los placeres sensibles le sea cada vez más difícil reconocer los caminos del Señor, pues va rodeando su corazón de una corteza de podredumbre sensual que impide sentir y seguir las llamadas de Dios⁴⁸: por culpa propia, se siente tedio ante los bienes espirituales que, de no vencerlo con oración y mortificación, empuja cada vez más a buscar los placeres sensibles⁴⁹.

(45) Cfr. S. Pío v, bulla *Ex omnibus...* (DS 1968); Conc. de Sens, *Errores de Pedro Abelardo* (DS 729-30).

(46) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.94, a.6, c.; *In II Sent.*, d.39, q.3, a.2, ad 5.

(47) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.33, a.3, c.; II-II, q.15, a.3, c.

(48) Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, n. 130.

(49) «Hebetudo sensus circa intelligentiam importat quandam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum: caecitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectus, per quem homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit et ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet autem hebetudo rationem peccati sicut et caecitas mentis: in quantum scilicet est voluntaria, ut patet in eo qui, affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit vel negligit». *S. Th.*, II-II, q.15, a.2, c.

«Y aunque continuamente estamos envueltos en dichos males [los placeres sensibles que excluyen el bien espiritual], con todo hay muchísimos de éstos que no nos parecen cosas malas, lo cual es la mayor desgracia de nuestra naturaleza. Esto indica la muy grande adversidad de los hombres, que cegados por sus apetitos y malas pasiones, no conocen que lo que juzgan bueno es perjudicial muchas veces; y aún más, se dejan arrastrar a tan perniciosos males como a un bien agradable muy apetecible, y huyen con horror, como de cosas perjudiciales, de las que son verdaderamente buenas y honestas. Esta creencia y juicio errado es, por eso, expresamente reprobado por Dios: '¡Ay de vosotros los que llamáis al mal bien, y al bien mal, y tomáis las tinieblas por la luz, y la luz por las tinieblas, y tenéis lo amargo por dulce, y lo dulce por amargo!' (Is 5, 20)»⁵⁰. De todo ello se deduce que no es suficiente formar una conciencia recta respecto a los principios universales de la moral; también es necesaria esa rectitud respecto a los principios particulares del obrar, y esto se logra por medio de las virtudes morales que hacen connatural juzgar rectamente acerca del fin y de los medios⁵¹.

La ignorancia, además, tiene una peculiar relación con un pecado capital: la acedia, ya que no sólo consiste en la privación de la ciencia, sino también en la negligencia anterior que es causa de la privación; por eso todos los pecados que tienen su origen en la ignorancia pueden reducirse a la acedia, de la que es propio recusar el bien espiritual por el trabajo que comporta su adquisición. Se comprende que, en este sentido, se pueda calificar como «madre de todos los vicios», y que la S. Escritura diga que «la vida del necio es peor que la muerte»⁵².

3. Necesidad de la doctrina

La ignorancia no es el peor de los *vulnera*, pero se puede decir que es un pecado gravísimo en cuanto al peligro que conlleva, pues quien no conoce su enfermedad, no se siente urgido a buscar el remedio; por eso, en la práctica, a veces resulta más peligrosa que la malicia, no en sí misma sino en sus consecuencias que se extienden a mayor número de personas. Y así puede decirse que la «ignorancia es el mayor enemigo» que Dios tiene en el mundo⁵³.

(50) *Catecismo de S. Pío V*, IV, 12, 4.

(51) I. DE CELAYA, *El conocimiento de la verdad, actividad moral*, Roma 1975, inédito (vid. cap. 1 nota 50).

(52) *Eccli* 22, 12.

(53) «Siempre ha habido ignorancia; pero en estos momentos la ignorancia más brutal en materias de fe y de moral se disfraza, a veces, con altisonantes

En ocasiones se manifiesta aun entre católicos: en aquellos que rompen la unidad de su vida con su fe, y tienen una piedad vacilante impregnada de rutina y sentimentalismo, sin preocuparse de si la mayor parte de las cosas que hacen están informadas por su fe; esta deformación repercute necesariamente en su vida externa que, al perder la firmeza de la doctrina, es arrastrada por el ambiente y acaba —propia-mente como había empezado— dejando de ser cristiana. Por eso, no basta un conocimiento teórico de la doctrina, como por referencias, es necesario un conocimiento vivo y concreto que proceda de la propia cooperación a la gracia: experimentar los obstáculos del camino y las alegrías que se saborean, «sentir» la delicada fortaleza de los dones divinos cuando se es dócil a su actuación.

Efectivamente, «la palabra y la doctrina no siempre son eficaces en todos, porque para que produzcan fruto es preciso que el oyente haya preparado su alma con la práctica de las virtudes, para gozarse en el bien y odiar el mal: igual que se requiere una tierra bien preparada para que germine con toda su fuerza la semilla. La palabra oída penetra en el alma como la semilla en la tierra; pero el que vive aherrojado por las pasiones, no oye con gusto su advertencia, ni alcanza a captar el atractivo de aquel bien al que desea inducirle. Y así no se deja persuadir por nadie»⁵⁴; y es que el hombre se resiste a desligar su conducta de sus conocimientos: la unidad interna de la persona exige esa coherencia entre lo que piensa y lo que hace, por lo que no es posible un conocimiento verdadero —especialmente si se refiere a verdades morales— si no se está dispuesto a obrar en consecuencia; cuando no queremos reconocer y rectificar nuestros errores, aparecen más o menos veladamente, primero la disculpa, después la autojustificación y por último se eleva a regla general —incluso con visos de bondad— el desorden que no se desea vencer: es la «connaturalidad contranatural» con que el vicio va arraigando en quien no lucha por evitarlo.

Esto explica la inseguridad de la fe de aquellos cristianos que sólo lo son de nombre, y su complejo de inferioridad ante la vana palabrería de quienes «se envanecen en sus razonamientos, viniendo a

nombres aparentemente teológicos. Por eso el mandato de Cristo a sus Apóstoles —lo acabamos de escuchar en el Evangelio— cobra, si cabe, una apremiante actualidad: *id y enseñad a todas las gentes* (Mt XXVIII, 19). No podemos desentendernos, no podemos cruzarnos de brazos, no podemos encerrarnos en nosotros mismos. Acudamos a combatir, por Dios, una gran batalla de paz, de serenidad, de doctrina». J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *El fin sobrenatural de la Iglesia*, ed. Mundo Cristiano, 2.ª ed. Madrid 1973, p. 23.

(54) *In X Etich.*, lect. 14 (n. 2146).

oscurecer su insensato corazón, y alardeando de sabios se hicieron necios»⁵⁵; y también deja patente la existencia de un conocimiento al que sólo se llega mediante el sentido sobrenatural y la santidad, como nos enseña Jesucristo: «Yo te glorifico, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos»⁵⁶. Por eso, si es necesario conocer la doctrina y darla a conocer a los demás, es inseparablemente necesario vivir las virtudes cristianas y ayudar a los demás a que las vivan, pues «no basta *saber* la verdad; hay que vivir la verdad. No conocemos verdaderamente la verdad más que cuando ésta llega a ser vida en nosotros»⁵⁷.

La estrecha unión entre la doctrina y la vida aclara que el progreso —aun en lo humano, y mucho más en la vida de la gracia— no se puede suponer como algo inexorable; es cierto que en nuestra época —a la que debemos amar con pasión, porque es en la que nos corresponde santificarnos— la técnica ha logrado avanzar mucho, «pero tampoco es lógico negar que parece que el mal ha prosperado. Dentro de todo este campo de Dios, que es la tierra, que es heredad de Cristo, ha brotado cizaña: no sólo cizaña, ¡abundancia de cizaña! No podemos dejarnos engañar por el mito del progreso perenne e irreversible. El progreso rectamente ordenado es bueno, y Dios lo quiere. Pero se pondera más ese otro falso progreso, que ciega los ojos a tanta gente, porque con frecuencia no percibe que la humanidad, en alguno de sus pasos, vuelve atrás y pierde lo que antes había conquistado»⁵⁸; en realidad el progreso depende de la conducta personal: avanzamos en la verdad a medida que nos comportamos mejor, y retrocedemos en caso contrario. Sólo un continuado esfuerzo en las buenas obras, actuará ese progreso del humano saber y desterrará —de nuestras vidas y de la de los demás— el *vulnus* de la *ignorantia*.

Ciertamente la ignorancia no explica todo el mal del mundo, pero remediarla —dar doctrina— es un paso necesario, pues nadie puede querer, ni menos obrar por amor, si primero no conoce: «¿Cómo invocarán a Aquél en quien no creen? Y ¿cómo creerán, si de El nada han oído hablar? Y ¿cómo oirán si no se les predica?»⁵⁹: es inseparable de la misión del cristiano ser la luz del mundo, conocer y difundir la buena doctrina con ocasión y sin ella, porque la doctrina es más apetecible que todos los bienes de la tierra, es un tesoro inagotable que nos hace

(55) *Rom* 1, 21-22.

(56) *Mt* 11, 25; cfr. *Lc* 11, 34-35.

(57) F. OCÁRIZ, *Amor a Dios...*, p. 63.

(58) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 123.

(59) *Rom* 10, 14.

participar de la amistad con Dios⁶⁰: es la necesidad radical de los hombres. Y así, «un verdadero afán por defender la libertad de las conciencias lleva consigo no sólo el desecho de adquirir personalmente, sino de difundir entre los demás los criterios objetivos de la moral natural y revelada. No se puede olvidar que la búsqueda de la verdad es laboriosa, más si en el ambiente falta una orientación positiva o hay claros síntomas de desorientación. Por tanto, toda preocupación por procurar a otros esa formación responde a un verdadero deber y es lo más ajeno a un afán de dominio o de imponerse a los demás. Porque facilitar el descubrimiento del orden divino objetivo y sus exigencias concretas, lejos de ser una violación de la intimidad personal, es poner al hombre en contacto con los planes de Dios sobre él, es decir, ayudarlo a descubrir la verdad y el bien a que tiende según su ser, impulsarle hacia lo que más íntimamente hay en él y a lo mejor que puede llegar a ser»⁶¹.

IV. INFIRMITAS

1. La debilidad en los apetitos sensitivos

El nombre de *infirmas* se toma por analogía de la enfermedad corporal: un cuerpo está enfermo cuando se encuentra debilitado o impedido para ejercer sus operaciones propias a causa de un desorden interno, es decir, cuando alguna de sus partes no sigue el orden de la naturaleza. La fuerza rectora del alma es el entendimiento y, por tanto, la enfermedad del alma acaece cuando alguna de sus partes no se encuentra moderada según el orden de la razón, y esto ocurre principalmente con los movimientos del apetito sensitivo: el temor, la ira, la concupiscencia, etc. En sentido estricto la *infirmas* es lo opuesto a la fortaleza, y se refiere a la debilidad que reside en el apetito irascible; pero en muchos casos se toma en sentido amplio, refiriéndola a cualquier pasión tanto en el irascible como en el concupiscible⁶². Por tanto, se peca *ex infirmitate* cuando alguna pasión del apetito sensi-

(60) Cfr. *Mt* 5, 14-16; *II Tim* 4, 2; *Sap* 7, 7-14.

(61) R. GARCÍA DE HARO, *La Conciencia...*, p. 117.

(62) Cfr. *S. Tb.*, I-II, q.85, a.3, ad 4. También cuando se habla de la concupiscencia como lo material del pecado de origen, se incluyen los movimientos de ambos apetitos sensitivos (cfr. *In II Sent.*, d.30, q.1, a.3, ad 3), aunque se nombre la concupiscencia por ser la causa instrumental de su transmisión, y porque todas las pasiones se pueden reducir a las del apetito concupiscible, pues en él tienen su origen y su término (cfr. *S. Tb.*, I-II, q.25, a.1, c.; q.82, a.3, ad 2.).

tivo impulsa a obrar fuera del orden de la recta razón, con lo que se realiza un acto impropio del hombre en cuanto tal. «La pasión, en semejantes casos, hace el papel de una especie de enfermedad. En efecto, en un alma sana y normalmente equilibrada todas las potencias están sometidas a la jurisdicción de la razón; por el contrario, es la razón la que se encuentra sometida bajo la dependencia del apetito sensitivo en un alma en que las pasiones no están reguladas. El amor propio por el que cada uno se ve a sí mismo como bien, es entonces desordenado: sólo ve los bienes sensibles, temporales, y se comporta como si los bienes superiores no estuvieran sino en vista de los inferiores»⁶³.

Los apetitos, tal como fueron creados por Dios, no podían ser causa de pecados: estaban sometidos al orden de la razón, y la ciencia nunca era vencida por las pasiones. Sócrates supuso al hombre en este feliz estado de cosas, y, por consiguiente, que las virtudes coincidían con las ciencias, y los pecados con la ignorancia; pero es un hecho palpable que muchos obran en sentido contrario de lo que saben, como además nos lo hace ver la S. Escritura: «saber el bien que es necesario hacer y no hacerlo, es un pecado», por eso «el servidor que conoce la voluntad de su amo y no la cumple, recibirá muchos palos»⁶⁴; y es que los apetitos no obedecen a la razón *ad nutum*, sino con cierta dificultad, por lo que se dice que el entendimiento ejerce un principado político, en el que cabe libertad de movimientos⁶⁵. Después del desorden original puede ocurrir que las pasiones impidan a la razón considerar en concreto lo que sabe en general; y se lo impiden de tres maneras: resulta manifiesto que cuando una potencia se aplica con especial intensidad a una obra, las otras potencias vienen impedidas o disminuidas en sus acciones; es frecuente, por ejemplo, observar que cuando alguien lee mientras camina, instintivamente se detiene al

(63) E. GILSON, *Santo Tomás...*, p. 255.

(64) *Iac* 4, 17; *Lc* 12, 47.

(65) «Pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione: unde Philosophus dicit, in *I Polit.*, quod *ratio imperat appetitivae principatu politico*, quo scilicet aliquis praeest liberis, qui habent ius in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit, *Super Psalm.*, quod *interdum praecedat intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus*: intantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivae partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundum hoc, aliquantulum verum est quod Socrates dixit, quod scientia praesente, non peccatur: si tamen hoc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili.—Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis; sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis». *S. Th.*, I-II, q.58, a.2, c.

encontrar un pasaje de mayor interés, lo que ocurre porque todas las potencias tienen una raíz común en el alma, y ésta no puede desarrollar una intensidad máxima en todas las direcciones a la vez; por eso, si una pasión es muy fuerte, disminuye el dominio del entendimiento y de la voluntad para regular la acción. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que los apetitos sensitivos versan sobre lo singular, mientras que la ciencia se refiere a lo universal y es directiva de los actos sólo cuando se aplica a lo particular; pero cuando una pasión es muy vehemente repele la conclusión particular de la ciencia, no sólo distraendo como antes se ha indicado, sino también corrompiendo y contradiciendo, para impedir y negar la consideración singular de lo que se sabe en general. Por último —aunque resulta menos frecuente— la pasión puede producir una mutación somática que impide o disminuye el uso de la razón, como sucede, por ejemplo, en quien se deja dominar por la cólera.

Así pues, resulta posible que alguien conociendo en general los preceptos morales, peca por debilidad: la voluntad siempre busca lo que tiene razón de bien, y que algo con defecto de bondad aparezca como bueno se debe a que el entendimiento está equivocado en lo universal —*peccare ex ignorantia*—, o a que las pasiones impiden su conocimiento particular —*peccare ex infirmitate*—; en este sentido, alguna razón tenía Sócrates al decir que cuando hay ciencia no se puede pecar, siempre que se extienda esta ciencia a la elección singular y concreta. Por eso, para obrar rectamente no basta que el entendimiento esté bien dispuesto por las virtudes intelectuales, sino que también es imprescindible la buena disposición de los apetitos por las virtudes morales: «se equivocaría quien pensara que basta poseer —inicialmente al menos— todos los principios morales en abstracto, para juzgar rectamente en cada caso; cuando entra en juego la propia vida, y hay que cargar con las consecuencias, es muy posible eludir la decisión de la conciencia por falta de virtudes morales: es necesaria, por tanto, una seria lucha ascética, apoyada en los Sacramentos, en la vida de oración y de mortificación, para mantener viva la luz de la *synderesis*, que dé eficacia a aquellos principios morales»⁶⁶. Por lo mismo, la mejor disposición para conocer más a fondo la voluntad de Dios y encauzar la vida moral, es cumplir sus mandamientos: «por el hecho de que alguien se esfuerza en cumplir los mandatos, se dispone mejor a su conocimiento»⁶⁷.

(66) R. GARCÍA DE HARO - I. DE CELAYA, *La Moral cristiana...*, p. 196.

(67) *In Ep. ad Coloss.*, 1, lect. 3 (n. 21).

La influencia de las pasiones en la voluntad no es propiamente directa sino indirecta, a través del entendimiento. Y así, aunque el mal nunca es buscado por sí mismo, se puede tender voluntariamente hacia él cuando no se rehúye incurrir en un mal, con objeto de disfrutar del bien apetecido; de ahí que también en el pecado de debilidad exista una elección, aunque el motivo del pecado no es la búsqueda del mal, sino el deseo de placer: se peca *eligens*, pero no *ex electione*.

2. La fortaleza de los hijos de Dios

La moralidad de las acciones cometidas *ex infirmitate*, depende de la influencia que ejerzan las pasiones en el movimiento voluntario. Si la pasión es consecuente, es decir, cuando el impulso de la voluntad es tan fuerte que conmueve al apetito sensitivo, esta pasión es demeritoria, por ser signo de una mayor voluntariedad; pero en este caso no se trata tanto de un pecado *ex infirmitate* cuanto *ex electione*. Si la pasión es antecedente, es ella la que influye sobre la voluntad y, por eso, al disminuir la voluntariedad, disminuye el demérito; sin embargo, aun en el caso en que disminuya el consentimiento y la advertencia, no hay duda que, en muchas ocasiones, el pecado de fragilidad es mortal: ciertamente el juicio del entendimiento queda ligado por la pasión, pero la voluntad tiene el poder de rechazar esa ligazón; en efecto, el impedimento que pone la pasión al juicio del entendimiento, al menos en su inicio, está regulado por la voluntad que puede aplicar o no la intención a aquel objeto determinado, y por eso el error práctico del entendimiento y la acción que de él procede tiene su inicio en la voluntad⁶⁸; es lo que recuerda el Magisterio de la Iglesia, cuando dice: «rechazamos como errónea la afirmación de quienes consideran inevitables las caídas en los años de la pubertad, que por eso no merecerían que se hiciera gran caso de ellas, como si no fueran culpas graves, porque ordinariamente —añaden— la pasión quita la libertad necesaria para que el acto sea imputable moralmente»⁶⁹.

(68) «Nulli dubium esse debet quin peccata ex infirmitate perpetrata, quandoque sint mortalia. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod necessitas quae est ex suppositione alicuius quod subiacet voluntati, non tollit rationem peccati mortalis... posito enim quod ratio sit ligata per passionem, necesse est quod sequatur perversa electio; sed in potestate voluntatis est hoc ligamen rationis repellere. Dictum est enim, quod ratio ligatur ex hoc quod intentio animae applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi; unde avertitur a considerando in particulari id quod habitualiter in universali cognoscit. Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare, in potestate voluntatis existit. Unde in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat». *De Malo*, q.3, a.10, c.

(69) Pío XII, *alloc.*, 23 Mart. 1952 (AAS 44, 1952, p. 275).

Para contrarrestar la debilidad original, acrecentada por los pecados personales, contamos con la virtud cardinal de la fortaleza: esta virtud es necesaria para emprender la tarea de la santidad, y más necesaria aún para continuarla, para perseverar cuando aparecen los obstáculos internos y externos; es a esa continuidad en la lucha a la que nos invita S. Agustín: «Aún corro, aún avanzo, aún ando, aún estoy en el camino, aún me esfuerzo, aún no llegué. De este modo, si andas, si te esfuerzas, si tienes el pensamiento en lo porvenir, echa en olvido el pasado, no vuelvas hacia ello la vista, no vayas a quedarte en el punto mismo donde te vuelves a mirar... Si dices ¡ya basta!, estás perdido»⁷⁰. Esa es precisamente la misión de la fortaleza: robustecer la flaqueza de la carne, hacerla obediente a la razón y a la fe; es necesario perseverar en ella, para que la lucha interior se haga más constante, más audaz, más paciente, aun en medio del esfuerzo y del cansancio: «los púgiles se deleitan en el pensamiento del fin por el que luchan, es decir, en que serán coronados y llenos de honor. Pero aguantar los golpes es doloroso para ellos. Y negar esto sería negar que son de carne. Porque si tienen carne sensible, es forzoso que aquello que les hiere les produzca dolor»⁷¹.

Nuestra fortaleza no es una virtud meramente humana; viene confirmada y sobrepasada por una virtud sobrenatural: la fortaleza que tenemos por ser hijos de Dios, la fortaleza que nos da el abandono en la Omnipotencia divina, porque «Yavé es mi peña, mi baluarte y mi libertador, Dios mío, Roca mía, a quien me acojo, mi escudo, mi fuerza de salvación y mi asilo. A Yavé invoco, digno de loa, y de mis enemigos soy salvado»⁷². «Apenas decía yo 'vacilan mis pies', tu gracia ¡oh Yavé! me sostenía. Y en las grandes angustias de mi corazón, tus consuelos alegraban mi alma»⁷³. Por eso, al advertir nuestra debilidad y la insuficiencia de los esfuerzos humanos, sabemos seguir adelante apoyados en la fortaleza divina. Pero el Señor quiere que hagamos lo que está de nuestra parte para recorrer el camino que nos lleva a la meta: «a los que quieran ir por él y no parar hasta el fin, que es llegar a beber de esta agua de vida, importa mucho y el todo, una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera se llegue allá, siquiera se muera en el camino o no tenga corazón para los trabajos que hay en él,

(70) S. AGUSTÍN, *Sermo* 169, 15 (PL 38, 926).

(71) *In III Ethic.*, lect. 18 (n. 587).

(72) *Ps* 17, 3-4.

(73) *Ps* 93, 18-19.

siquiera se hunda el mundo»⁷⁴. Esta determinación llevada a la vida diaria, que se compone de mil pequeños detalles, hará que alcancemos la fortaleza y la trasmitamos a los demás; todos tenemos experiencia que ese ejercicio en las cosas corrientes de cada día va formando en nosotros la virtud honda y recia para los momentos necesario, por eso se ha escrito: «no desprecies las cosas pequeñas, porque en el continuo ejercicio de negar y negarte en esas cosas —que nunca son futilidades, ni naderías— fortalecerás, virilizarás, con la gracia de Dios, tu voluntad, para ser muy señor de ti mismo, en primer lugar. Y, después, guía, jefe, ¡caudillo!..., que obligues, que empujes, que arrastres, con tu ejemplo y con tu palabra y con tu ciencia y con tu imperio»⁷⁵.

V. CONCUPISCENTIA

1. *El vulnus del apetito concupiscible*

El hombre caído lleva en su interior una tendencia desordenada hacia los bienes materiales que la S. Escritura llama concupiscencia, y es considerada como la expresión del pecado que habita en el hombre: la «carne» —la naturaleza humana debilitada y propensa al mal—, que corresponde formalmente a la concupiscencia, es la fuente más general e inmediata de los pecados; «cada uno es tentado por su concupiscencia, que le atrae y seduce; después, la concupiscencia, una vez consentida, engendra el pecado; y el pecado, una vez cometido, produce la muerte»⁷⁶.

La concupiscencia, en sí misma, no es mala, es el apetito del bien deleitable, y en cuanto perteneciente a la naturaleza tal como fue creada, es algo bueno⁷⁷; por eso, su malicia no consiste en una desviación del objeto propio del apetito, sino en poner el bien deleitable por encima del bien espiritual, lo que resulta contrario a la naturaleza humana. «Dios, comenta Santo Tomás de Aquino (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 31; II-II, q. 141), ha unido a las diversas funciones de la vida humana un placer, una satisfacción; ese placer y esa satisfacción son por tanto buenos. Pero si el hombre, invirtiendo el orden de las cosas, busca esa emoción como valor último, despreciando el bien y el fin al que debe estar ligada y ordenada, la pervierte y desnaturaliza, convirtiéndola

(74) S. TERESA, *Camino de perfección*, 21, 2.

(75) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, n. 19.

(76) *Iac* 1, 14-15.

(77) Cfr. *Catecismo de S. Pío V*, III, 10, 6-12.

en pecado, o en ocasión de pecado»⁷⁸. Efectivamente, el apetito concupiscible tiende naturalmente a lo que es deleitable para los sentidos —como hace cualquier animal—, pero por ser concupiscencia humana, debe seguir esa tendencia según el orden de la razón que es lo propiamente humano; de ahí que, cuando la concupiscencia busca irrefrenadamente su propio objeto, no lo hace de un modo natural —en cuanto humana— sino más bien *contra natura*: la concupiscencia es natural en el hombre en tanto en cuanto está subordinada a la razón⁷⁹.

Así como la voluntad se puede decir buena o mala según se complazca en las obras virtuosas o en los vicios, el apetito sensitivo —independientemente de la rectitud de la voluntad— siempre se deleita en los bienes sensibles; éstos no son malos, pero tampoco pueden ser regla de la bondad o maldad moral: aunque el bien deleitable —previsto por Dios— es en sí mismo bueno, a veces resulta viciado por el modo de conseguirlo, el fin propuesto, las circunstancias, etc.; por eso la moralidad de la concupiscencia viene regulada por el entendimiento. El razonamiento práctico —casi nunca será una deducción rigurosamente lógica, aunque en el fondo la presupone— que acaba con el juicio de elección, es diferente en la persona dominada por la concupiscencia y en la persona virtuosa; en ambos se presentan dos proposiciones universales: «el pecado debe ser evitado», «se debe gozar del bien deleitable»; pero mientras el hombre virtuoso concluye sobre la primera: «este bien deleitable está desordenado, luego se debe evitar», la pasión del otro fuerza al entendimiento a no considerar —al menos como aplicable *hic et nunc*— la primera proposición y concluye sobre la segunda: «esto produce deleite, luego debo hacerlo»⁸⁰. Así vemos cómo la pasión puede atraer al entendimiento para que concluya en contra de aquello que sabe, ya que la concupiscencia puede mover a la razón, especialmente en lo que se refiere a las conclusiones particulares. No obstante, la pasión de por sí no turba el juicio hasta el punto de anular la libertad, por eso sigue existiendo pecado, aunque si la pasión no ha sido provocada voluntariamente, suele ser menos grave que el cometido por malicia.

(78) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 25.

(79) «Vis concupiscibilis naturale habet hoc ut in delectabile secundum sensum tendat; sed secundum quod est vis concupiscibilis humana, habet ulterius ut tendat in suum obiectum secundum regimen rationis; et ideo quod in suum obiectum tendat irrefrenate, hoc non est naturale sibi in quantum est humana, sed magis contra naturam eius in quantum huiusmodi». *In II Sent.*, d.30, q.1, a.1, ad 4; cfr. *S. Th.*, I-II, q.85, a.3, ad 3.

(80) Cfr. *De Malo*, q.3, a.9, ad 7; *S. Th.*, I-II, q.77, a.2, ad 4.

2. Gravedad de la concupiscencia

Dios, en su infinita bondad, quiso hacer atractivos los bienes de la tierra como instrumentos para ir hacia El, y así nuestro caminar en la tierra hacia el cielo, no sólo es gozoso por la meta, sino también —aunque en medida infinitamente menor— por los medios empleados. Pero el desorden del pecado desvió el corazón humano: los bienes dejaron de amarse porque eran buenos, y empezaron a quererse únicamente por el deleite que engendraban, el hombre buscando gozar a toda costa, usó sin regla ni medida —sin templanza— de las criaturas, y éstas, que estaban puestas para servirle en su camino hacia Dios, se convirtieron en sus tiranos⁸¹. Precisamente esa bondad intrínseca que hace deleitable el uso de las cosas, permite que en cierto sentido se pueda llamar también natural la concupiscencia depravada, en cuanto versa acerca de bienes que naturalmente son buenos y deleitables, y sólo el modo de uso los hace reprobables; también explica la extensión numérica de este tipo de pecados: es más fácil vivir buscando el bien deleitable de los sentidos —que nos aparece más manifiesto— que el de la razón⁸². Dentro del apetito concupiscible resulta más desordenado lo que se refiere a la potencia generativa⁸³; esto da razón de las notables desviaciones que se producen en este campo, y muestra la necesidad de poner todos los medios —sobrenaturales y humanos— para vivir la santa pureza.

Los pecados que tienen su origen en el apetito sensitivo son, *ceteris paribus*, menos graves que los producidos por las facultades superiores; sin embargo, resultan más insidiosos —especialmente los de *concupiscentia*—, y son más las personas que se dejan arrastrar por la torpeza y molición del gozo desordenado. Lo mismo se puede decir al comparar la concupiscencia con la ira; ésta comporta una malicia mayor, pero la concupiscencia es más torpe: se deja arrastrar por los sentidos dejando de lado la razón, por eso rebaja al hombre a la condición de animal⁸⁴, actúa dolosamente y con subterfugios, y busca el gozo sensible —el ínfimo en la escala de los bienes— por sí mismo. De ahí que resulte más necesario mantener una lucha constante para vencer la

(81) Cfr. *Mt* 6, 24.

(82) «Quod autem huiusmodi bona aliquis intendat ut in pluribus quibus privationes boni secundum rationem consequuntur, ex hoc provenit quod plures vivunt secundum sensum, eo quod sensibilia sunt nobis manifesta, et magis efficaciter moventia in particularibus, in quibus est operatio: ad plura autem talium bonorum sequitur privatio boni secundum rationem». *C.G.*, III, c.6 (n. 1906).

(83) Cfr. *In II Sent.*, d.31, q.2, a.2, c.

(84) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.73, a.5, ad 3.

sensualidad: es un problema que normalmente no se encuentra en un primer plano de la lucha interior, pero exige una estrecha vigilancia para que la pasión no tome cuerpo, pues entonces resultaría más difícil de dominar.

Como siempre, la gravedad del pecado hace referencia a la voluntariedad con que se comete: cuando el movimiento de la concupiscencia precede y estimula al juicio de la razón y la elección de la voluntad, el pecado es menos grave; pero si la pasión es producto de la intensidad del acto voluntario, entonces aumenta la gravedad del pecado. Algo análogo —en sentido contrario— sucede con la delectación de los bienes espirituales: cuando el gozo surge no tanto del temperamento natural cuanto del ejercicio de la virtud —es decir, cuando es más voluntario—, resulta más meritorio⁸⁵. De todos modos, aunque la pasión antecedente disminuye la gravedad del pecado, normalmente no lo borra, pues está en poder de la voluntad, ayudada por la gracia, dominar las pasiones: ciertamente en el pecado de concupiscencia, no se busca la deformidad que lleva consigo el bien deleitable, pero buscar ese goce desordenado significa incurrir voluntariamente en la deformidad de la culpa⁸⁶.

El hombre ha sido creado para amar a Dios sobre todas las cosas y gozar en El: ésa es su tendencia más íntima y natural; el deleite que proporcionan las criaturas es por participación —pálido reflejo— de ese gozo en Dios. La estrecha relación que se da, por tanto, entre el amor y el gozo no es, como algunos pretenderían, la de reducir el amor al mero gozo sensible (concupiscencia): esta concepción comporta una concupiscencia desordenada —lujuria— y, por tanto, un amor propio desordenado —soberbia—⁸⁷; de ahí la profunda verdad que expresa un adagio ascético: «impureza manifiesta, soberbia oculta y soberbia manifiesta, impureza oculta»; estos dos vicios capitales van siempre unidos, de modo que la manifestación exterior de uno significa la existencia del otro, aunque no aparezca externamente. Por el contrario, la guarda de un corazón limpio (un corazón limpio no es un corazón desamorado: es un corazón que guarda el debido orden en su amor, y por lo mismo, tiene un amor más profundo y entregado: «Tienes miedo de hacerte, para todos, frío y envarado. ¡Tanto quieres despeparte! —Deja esa preocupación: si eres de Cristo —¡todo de Cristo!—, para todos tendrás —también de Cristo— fuego, luz y calor»⁸⁸), de un amor de totalidad hacia Dios, es condición y señal cierta de estar

(85) Cfr. *S. Th.*, II-II, q.155, a.4, ad 2.

(86) Cfr. *De Malo*, q.3, a.12, ad 3.

(87) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.32, a.3, ad 3; q.77, a.4, ad 2.

(88) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, n. 154.

en el camino, por eso los limpios de corazón verán a Dios⁸⁹; el Señor nos pide todo el corazón —al menos en la raíz de cualquier afecto—, que hemos de guardarlo con diligencia porque de él procede la vida⁹⁰, y así nos enseña S. Agustín: «Bienaventurados quienes gozan cuando entran en su corazón y no encuentran allí nada malo ... Como allí hayas empezado a gozar, la misma limpieza de tu corazón te deleitará y te hará orar ... Entra, limpia todo, eleva tus ojos a Dios y enseguida te oírás⁹¹. De este modo nuestra relación con las criaturas no será un obstáculo sino un estímulo para la unión con Dios. Le hallaremos en cada pequeña o grande incidencia de la jornada, y después de pasar con señorío por esta tierra, nos uniremos a El con un gozo sin fin.

3. *Templanza cristiana*

Pero este camino no se puede recorrer cómodamente: tenemos como todos los hombres, una naturaleza desordenada por el pecado original, y por eso sentimos las bajas pasiones. El Señor proporciona las gracias convenientes para vencerlas, y pide nuestra correspondencia, el ejercicio de la virtud de la templanza, concretada diariamente en las vicisitudes de nuestro caminar: «Templanza es señorío. No todo lo que experimentamos en el cuerpo y en el alma ha de resolverse a rienda suelta. No todo lo que se puede hacer se debe hacer. Resulta más cómodo dejarse arrastrar por los impulsos que llaman naturales; pero al final de ese camino se encuentra la tristeza, el aislamiento en la propia miseria.

Algunos no desean negar nada al estómago, a los ojos, a las manos; se niegan a escuchar a quien aconseje vivir una vida limpia. La facultad de engendrar —que es una realidad noble, participación en el poder creador de Dios— la utilizan desordenadamente, como un instrumento al servicio del egoísmo ... La templanza cría al alma sobria, modesta, comprensiva; le facilita un natural recato que es siempre atractivo, porque se nota en la conducta el señorío de la inteligencia. La templanza no supone limitación, sino grandeza. Hay mucha más privación en la destemplanza, en la que el corazón abdica de sí mismo, para servir al primero que le presente el pobre sonido de unos cencerros de lata⁹².

(89) Cfr. *Mt* 5, 8.

(90) Cfr. *Prov* 4, 23; 23, 26.

(91) S. AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.*, 33, 2, 8 (PL 36, 312).

(92) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Virtudes humanas*, pp. 27-30.

Este señorío en el uso de las cosas es un impulso para vivir la filiación divina, pues todo resulta instrumento y ocasión de santidad y apostolado, al disponer de las cosas «con la modestia de quien usa, no con el afecto de quien ama»⁹³. La templanza así vivida, fortalece la voluntad —que no se deja arrastrar por la pasión— y la hace más libre para escoger los medios convenientes que le lleven a Dios; también devuelve al hombre parte del dominio sobre las criaturas que recibieron nuestros primeros padres. El Señor, al ver el recto uso que hacemos de las cosas, les proporciona una eficacia que supera con mucho la capacidad de esos instrumentos, y sirven como medios de santidad y de acercar los hombres a Dios; es el milagro que se repite constantemente a lo largo de la historia: los cristianos, sin medios o con unos medios desproporcionados, han sabido pegar el fuego de su amor en todo el mundo, porque buscaban en primer lugar el Reino de Dios, sabiendo que lo demás vendría por añadidura⁹⁴.

VI. PRIMI MOTUS SENSUALITATIS

1. *Actos semideliberados de las pasiones*

Los apetitos sensitivos, desordenados de la regla de la razón por el pecado original, tienen tendencias propias que, en ocasiones, son contrarias a la consecución del último fin; y puede ocurrir que, ante un bien que le presentan los sentidos, el apetito —sin previa consideración del entendimiento, ni elección de la voluntad— tienda hacia él: son los movimientos naturales de la sensualidad o *primo primi*, que por ser totalmente involuntarios no tienen razón de pecado. Existen otro tipo de movimientos —*secundo primi*— que no proceden de la deliberación del entendimiento, pero que la voluntad podría impedir y, por tanto, tienen cierto grado de voluntario: son los movimientos semideliberados de la sensualidad que, por el desorden voluntario pero incompleto que comportan, tienen razón de pecado venial⁹⁵. La ley

(93) S. AGUSTÍN, *De mor. Ecclesiae cath.*, 1, 21, 39 (PL 32, 1328).

(94) Cfr. *Mt* 6, 33.

(95) «Omnes primi motus qui sensualitati adscribuntur, ut verba Augustini asserunt, peccatum sunt; sed motus praecedentes, quos supra naturales diximus, qui imaginationem non sequuntur, sed solum naturalium qualitatum actionem, ratione peccati carent, secundum quod potest verificari quorundam dictum, qui dicunt, quod motus primo primi non sunt peccatum, sed motus secundo primi sunt peccatum; ut per primo primos motus naturales, et per secundo primos motus sensualitatis intelligamus, in qua peccatum est, etiam sicut in subiecto. In II Sent., d.24, q.3, a.2, c.

divina, al prohibir los movimientos desordenados de la sensualidad, no se refiere a los *primo primi* —ya que no son propiamente actos humanos—, sino al consentimiento —más o menos explícito— de la voluntad⁹⁶; en este sentido los actos semideliberados tienen entidad moral pues suceden porque la persona, con una cierta complicidad por su parte, no ha puesto los medios para evitarlos.

La voluntariedad de los *secundo primi* es muy pequeña, y no pasan de ser pecados veniales. De hecho no caen *simpliciter* bajo el dominio de nuestra elección, sino sólo *secundum quid*, es decir, en cuanto la voluntad los puede prevenir e impedir en particular; pero, a causa del *fomes*, es imposible que los evite todos por completo, hasta el punto de no cometer ningún pecado semideliberado⁹⁷. Así pues, el desorden de la sensualidad —que nunca desaparece durante esta vida— no impide que podamos reprimir, una a uno, los movimientos desordenados del apetito sensitivo, pero no nos permite vencerlos en su conjunto, por la corrupción del *fomes*; y dado que se pueden evitar singularmente, de algún modo, tienen carácter voluntario, es decir, razón de pecado. De esta forma queda claro que el pecado original no sólo es raíz de los pecados mortales, sino también causa de los veniales de los que nadie, salvo especial privilegio de Dios, puede librarse durante toda su vida⁹⁸.

Los movimientos semideliberados del apetito concupiscible suelen ser únicamente de deseo: una apetencia desordenada no reprimida con prontitud, una imagen que se mete por falta de vigilancia, etc.; esa tendencia súbita hacia lo deleitable es irracional, aunque su ejecución —normalmente— requeriría una deliberación y elección plena que no excusaría de pecado mortal. En el movimiento desordenado del apetito irascible existe mayor deliberación, pero su puesta en práctica es más inmediata, ya que este apetito actúa con cierta fortaleza; por eso la ira puede dominarse en su raíz más fácilmente que la concupiscencia, pero sus movimientos, cuando se presentan, suelen manifestarse en acciones externas.

Los *vulnera* de la naturaleza, la malicia, la ignorancia, el mismo desorden de la sensualidad, fuerzan nuestra razón para hacernos pensar que los movimientos semideliberados no tienen importancia, que no

(96) Cfr. *S. Th.*, II-II, q.122, a.6, ad 3; S. Pío v, bulla *Ex omnibus...* (DS 1950 et 75).

(97) Cfr. *In II Sent.*, d.41, q.2, a.1, ad 5; *In Ep. ad Gal*, 5, lect. 4 (nn. 314-315).

(98) Cfr. Conc. de Trento, decr. *De iustificatione*, cap. 11 et can. 23 (DS 1537 et 73). Un a modo de confirmación lo tenemos en la B.V. María, concebida sin pecado original y que no cometió ningún pecado venial.

son pecado, incluso —dirán algunos— son buenos por ser naturales; la S. Escritura nos alerta contra este error⁹⁹, pues aunque leves son una verdadera ofensa a la majestad de Dios: nunca comprenderemos plenamente cuánto desagradan al Señor, pero hemos de pedirle ayuda y esforzarnos por captar la malicia de esas pequeñas compensaciones, de las resistencias más o menos conscientes a la acción de la gracia, de las dejaciones que tienen su origen en la comodidad, etc., porque, cuanto menos, representan desobediencia e ingratitud hacia nuestro Padre Dios que nos ha creado y adoptado como hijos, y nos comunica todos los auxilios necesarios para verle y gozarle; una conciencia enamorada del Señor nos hará ver que «solamente calculando con alguna exactitud nuestros pecados de un solo día, nos daríamos perfecta cuenta de cuántos castigos hemos merecido»¹⁰⁰, por eso necesitamos un examen delicado e intransigente que ayude a descubrir estas faltas semideliberadas, y a erradicarlas con la gracia de Dios.

2. Pecado original y pecado venial

El pecado venial es causado por una imperfección en el obrar —por ejemplo, un acto semideliberado en materia grave— o por un desorden en los medios que respete la dirección sustancial al último fin; en ambos casos la raíz se encuentra en que las potencias inferiores no se subordinan perfectamente a las superiores: la sensualidad no está totalmente regulada por la razón, el entendimiento no acepta la deliberación sobre el bien más alto, y la voluntad desfallece en la elección de los medios adecuados salvando su ordenación al último fin. Este desorden de la naturaleza humana, causa de los pecados veniales, no existía en el estado de inocencia; la insubordinación del hombre a Dios —el pecado original— lleva aparejada la existencia de esos desórdenes menores —menores comparados con el mortal— que son los pecados veniales¹⁰¹. Pero el pecado venial no es sólo una posibilidad de la

(99) Cfr. *Prov* 24, 16; *I Io* 1, 8; etc.

(100) S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth. hom.*, 19, 7 (PG 57, 283).

(101) «Peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium; vel propter inordinationem existentem circa ea quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quendam defectum ordinis, ex eo quod inferius non continetur firmiter sub superiori. Quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quod sensualitas non est omnino subdita rationi. Quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi quae est ex altiori bono, ut supra dictum est. Quod vero humanus animus inordinetur

naturaleza caída, sino también una realidad: la gracia habitual sana el alma y la preserva —contando con la humana correspondencia— del pecado mortal; pero el apetito sensitivo no queda totalmente reparado en esta vida y, como se ha visto, no es posible, aun con ayuda de la gracia santificante, evitar todos los pecados veniales.

No se puede con ello suponer que todos los movimientos de la sensualidad son pecados veniales: cuando no se trata de tendencias súbitas, sino que el apetito fuerza la deliberación del entendimiento y la elección de la voluntad, el pecado es grave aunque proceda de la debilidad o de la pasión¹⁰², ya que existe una verdadera ruptura del orden al último fin. Solamente es leve en las acciones semideliberadas que, aun siendo un desorden que rebasa los justos límites, no supone un abandono esencial de la ordenación a Dios: es un desorden respecto a los medios, pero no respecto al fin; por eso, no destruye la caridad, aunque se opone a su impulso vital y a su crecimiento.

El pecado leve, por tanto, no causa una disminución de la caridad habitual y de la gracia santificante, pero constituye una demora en la vida espiritual que perturba su ejercicio y dispone a cometer faltas graves; de ahí la necesidad de evitarlos, a la que nos exhortan los santos: «no tengáis en poco vuestros pecados leves y menudos, no formen montón y os aplasten. Mirad cómo el agua del mar se filtra por las rendijas del casco; poco a poco llena las bodegas y si no se saca, sumerge la nave.... Las culpas leves, sin las que no puede pasarse la vida del hombre, van entrando insensiblemente por las rendijas de la flaqueza humana y llenan las bodegas. Imitad a los navegantes: sus manos no cesan hasta secar el hondón del barco; no cesen tampoco las vuestras de obrar el bien. Sin embargo, a pesar de todo, volverá a llenarse otra vez el fondo de la nave, porque persisten las rendijas de la flaqueza humana; y de nuevo será necesario achicar el agua»¹⁰³.

Ahí está gran parte de la lucha que se nos pide para llegar a la meta: no despreciar las faltas veniales, combatir las con todas nuestras fuerzas y con la gracia de Dios que nunca falta; persuadirnos que, después del pecado grave, el mayor mal que nos puede suceder en el mundo es cometer un pecado leve, tanto por el desorden moral que comporta cuanto porque supone un paso claro —si no se procura rectificar— hacia la perdición: «quien es negligente en llorar y evitar los pecados leves; perderá del todo el estado de gracia, no de repente, sino

de modo paulatino»¹⁰⁴. Saber que durante esta vida no es posible evitar todos los pecados semideliberados, resulta además un nuevo estímulo en nuestro empeño por la santidad: no lograremos vencer siempre en lo que se refiere a las faltas veniales, pero sí deberemos acudir inmediatamente al Señor con un profundo acto de contrición, y poner los medios a nuestro alcance para afianzar, cada vez más, nuestro caminar hacia Dios.

circum ea quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem; provenit ex hoc quod ea quae sunt ad finem non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus». *S. Th.*, I-II, q.89, a.3, c.

(102) Cfr. *S. Th.*, I-II, q.77, a.8, c.; *Quodl.*, IV, q.11, a.1, c.

(103) S. AGUSTÍN, *Sermo* 16, 7 (BAC 53, 436).

(104) S. GREGORIO MAGNO, *Reg. Past.*, 3, 33, 92 (PL 77, 116).

CAPITULO VI

EL OBRAR MORAL
REORDENADO POR JESUCRISTO

I. EL DECRETO DIVINO DE REDENCION

El hombre, después del pecado que había cometido voluntariamente, no sólo quedó privado de poder llegar al fin sobrenatural, sino también imposibilitado para hacer íntegramente lo que requiere su fin natural: es tal el desorden del pecado, la ofensa hecha al Creador, que «ninguna fuerza creada era suficiente para expiar los crímenes de los hombres»¹; «nada era capaz de levantarnos y vindicarnos de tal ruina y sempiterno castigo»². El pecado se equipara certeramente a la muerte: nadie puede darse a sí mismo la vida, nadie puede tampoco salir por sí mismo del pecado; éste esclaviza de tal modo a la criatura, que sólo Dios puede levantarla —sin posible merecimiento— de su triste condición. Y el Señor, que es «Padre de las misericordias y Dios de toda consolación»³, apiadado de los hombres, decidió libremente redimir el género humano; por eso, «en su infinita misericordia 'tanto amó al mundo que no paró hasta dar a su Hijo Unigénito' (Io 3, 16); y el Verbo del Padre Eterno, con aquel mismo único divino amor, asumió de la descendencia de Adán la naturaleza humana, pero inocente y exenta de toda mancha, para que del nuevo y celestial Adán se derivara la gracia del Espíritu Santo a todos los hijos del primer padre»⁴. «Fuera de Él no hay que buscar la salvación en ningún otro, pues no se ha dado a los hombres otro nombre debajo del cielo por el cual debamos salvarnos»⁵.

(1) Pío XI, enc. *Miserentissimus Redemptor*, 8 Maii 1928 (AAS 20, 1928, p. 170).

(2) LEON XIII, enc. *Divinum illud*, 9 Maii 1897 (ASS 29, p. 651).

(3) *II Cor* 1, 3.

(4) Pío XII, enc. *Mystici Corporis...*, p. 198.

(5) *Act* 4, 12.

Tomando nuestra condición humana, el nuevo Adán sufrió en su carne los castigos que correspondían al hombre pecador: «en esto hemos conocido la caridad de Dios, en que dio su vida por nosotros»⁶; cada uno puede decir en verdad: Cristo «me amó, y se entregó a Sí mismo por mí»⁷. Esta obra redentora, como todo lo que hace Dios —lo que hace el Amor—, es sobreabundante, va más allá de lo necesario: «Jesucristo pendiente de la Cruz, no sólo resarcó la justicia violada del Eterno Padre, sino que nos mereció, además, como a consanguíneos suyos, una abundancia inefable de gracias»⁸. La Redención supera en este sentido a la primitiva institución, y consigue para los hombres tal cúmulo de gracias que la Iglesia no duda en llamar *felix culpa* al pecado original⁹, no porque del pecado en sí mismo se pueda derivar bien alguno, sino por la infinita misericordia de Dios que lo ha querido reparar con tal derroche de gracias.

Después del decreto redentor, toda la gracia nos viene a través de Jesucristo: así como Dios es principio de todo ser, la Humanidad de Cristo es, en cierto modo, principio de toda gracia¹⁰, pues «de su plenitud todos participamos, gracia sobre gracia»¹¹. Su satisfacción vicaria se extiende a todo el género humano: «como no hay, ni hubo, ni habrá hombre alguno cuya naturaleza no fuera asumida en El, así tampoco hay, ni hubo, ni habrá hombre alguno por quien no haya padecido Cristo Jesús, Señor nuestro»¹². De igual forma que la culpa de Adán fue causa de condenación universal, la muerte de Jesucristo es causa de universal salvación; y así como todos contraemos el pecado de Adán por la unión —*seminaliter*, a través del cuerpo— que tenemos con él, así también la gracia de Cristo la recibimos cuando entramos en contacto vital con El; pero existe una diferencia: todos los hombres reciben su cuerpo de Adán, mientras que la unión con Cristo se hace en la regeneración espiritual por la que cada hombre se incorpora y se une a El; de ahí que todos los hombres nazcan con el pecado original,

(6) I Io 3, 16.

(7) Gal 2, 20. Cfr. II Cor 5, 21; Col 2, 13-14; I Pe 2, 24; 3, 18.

(8) Pío XII, enc. *Mystici Corporis...*, pp. 198-199.

(9) *Missale Romanum, Praec. Pasc.*

(10) «Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse: unde sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere. Et per hoc habet capitis rationem». *De Veritate*, q.29, a.5, c.

(11) Io 1, 16.

(12) Conc. de Quiersy, cap. 4 (DS 624).

pero no todos se salven, pues «aun cuando 'Cristo murió por todos' (II Cor 5, 15), no todos, sin embargo, reciben el beneficio de su muerte, sino sólo aquéllos a quienes se comunica el mérito de su Pasión»¹³.

La regeneración es, por tanto, un bien personal, que no se transmite con la naturaleza; es necesario que cada individuo quiera unirse a Cristo, y recibir las gracias que nos ganó con su Pasión y Muerte¹⁴. «Se puede decir que Cristo ha construido en el Calvario una piscina de purificación y de salvación, que llenó con la sangre por El vertida; pero si los hombres no se bañan en sus aguas y no lavan en ella las manchas de su iniquidad, no serán ciertamente purificados y salvados. Por eso, para que todos los pecadores se purifiquen en la sangre del Cordero, es necesaria su propia colaboración»¹⁵. Esa unión con Cristo afecta directamente a la persona y, a través de ella a la naturaleza: el hombre se convierte de injusto en justo, de enemigo en amigo, se renueva el hombre interior y el alma recibe la gracia y los dones¹⁶; «con todo, suspiramos en lo íntimo del corazón, aguardando el efecto pleno de la adopción de los hijos de Dios, esto es, la redención de nuestro cuerpo»¹⁷, que sucederá al final de los tiempos cuando, destruida la muerte, queden sometidas al Señor todas las cosas¹⁸. «Con la gracia bautismal que Jesucristo, y sólo El, nos ha merecido, no se nos quita aquel *fomes*, pero se nos quita la culpa original: no se nos imputa porque dejamos efectivamente de tenerla, en virtud de una acción divina *intimius agens*, que penetra en nosotros más aún de lo que puede hacerlo nuestra propia acción: en cuanto que nuestra acción presupone el ser y lo recibe, y Dios en cambio lo causa. Quitada así la culpa, se nos libera de la pena eterna, se nos redime de la potestad de las tinieblas —el dominio del diablo que es el de la oscuridad y del velamiento del ser—, se nos restituye la luz y la condición sobrenatural de hijos de Dios, removiendo el obstáculo que lo impedía, devolviéndonos una ágil libertad para el bien»¹⁹.

(13) Conc. de Trento, decr. *De iustificatione*, cap. 3 (DS 1523).

(14) Cfr. C.G., IV, c.55.

(15) Pío XII, enc. *Mediator Dei*, 20 Nov. 1947 (AAS 39, 1947, p. 551).

(16) Cfr. Conc. de Trento, decr. *De iustificatione*, cap. 7 (DS 1528-31).

(17) Rom 8, 23.

(18) Cfr. I Cor 15, 26-28.

(19) C. CARDONA, *Introducción...*, p. 137.

II. LA SANACION DEL HOMBRE Y EL FOMES

1. Reordenación de la naturaleza por la gracia

El efecto del pecado es doble: privación de la gracia y disposición a nuevos desórdenes. Lo que es como formal en el pecado —la voluntaria *aversio a Deo* en el pecado actual, y la pérdida de la *originalis iustitia* en el que heredamos de Adán— comporta la privación de la gracia; en razón de su aversión al fin; y cuando alguien se cierra voluntariamente a la gracia, merece ser privado del bien al que se ordena la gracia: la bienaventuranza; por eso la privación de la gracia tiene carácter de culpa y de pena. Lo que es como material, dispone a nuevos desórdenes: inclinación habitual al mal debida al pecado de origen, e inclinación actual al pecado como consecuencia del pecado personal; esta doble inclinación viene además favorecida por la ausencia de la gracia que fortalecía al hombre para resistir la disposición al mal²⁰; y no tiene propiamente carácter de culpa sino de pena, aunque se produzca como consecuencia de la culpa.

Cuando la persona se convierte a Dios correspondiendo a la gracia que El otorga, se borran las consecuencias de la *aversio finis*, es decir, la mancha del pecado y la consiguiente pena eterna; y también disminuye parte de la disposición hacia el pecado, en cuanto la gracia inclina *in contrarium*²¹: la gracia borra lo formal del pecado y disminuye, sin eliminarlo, su aspecto material. Para quitar ese desorden que introduce en las potencias el pecado, es necesario, una vez borrada la culpa por la gracia, que la voluntad adquiriera mediante las buenas obras un hábito contrario: a consecuencia de su naturaleza corporal e histórica, al hombre no le basta —como al ángel— hacer una elección radical, sino que debe afirmarla a lo largo de su vida, y puede cambiarla mientras camina en esta tierra; como cada elección aumenta las disposiciones hacia el fin escogido, cuando un pecador se levanta de

(20) Cfr. *De Veritate*, q.22, a.5, ad 6.

(21) «[Per gratiam] dispositio vero ex actu peccati inducta non ex toto statim tollitur, sed minuitur, in quantum gratia inclinatur ad contrarium illius dispositionis; sed postmodum per consuetudinem bonorum operum etiam illa dispositio tollitur, et in contrarium mutatur... Illa autem dispositio ad malum [ex peccato originale] quae fomes et concupiscentia dicitur, non ex toto tollitur; quia illa dispositio sequitur conditionem naturae... et ideo illa dispositio ex toto non tollitur usque ad statum beatitudinis... sed tamen dispositio illa per baptismum minuitur, in quantum gratia quam quis in baptismo consequitur, in contrarium inclinatur ei ad quod fomes disponebat; et ita virtus fomitis in nobis minuitur per auxilium gratiae». *In II Sent.*, d.32, q.1, a.1, c.

su pecado, debe ejercitarse en actos contrarios —tanto más cuanto más arraigado era el vicio— para adquirir la inclinación a la virtud; y viceversa, una vida virtuosa hace más difícil —no imposible— la elección pecaminosa, y nos acerca a la bienaventuranza. Ciertamente todas las virtudes se hallan conectadas entre sí, por eso cualquier acto de virtud disminuye la fuerza de un vicio específicamente distinto; sin embargo, será más eficaz la acción que se oponga directamente al vicio que queremos vencer: de ahí la importancia de una lucha ascética concreta en aquellos puntos que contradicen los defectos dominantes de cada persona, aun sin olvidar el necesario ejercicio de todas las virtudes.

La gracia, por tanto, sana a la naturaleza en cuanto borra la culpa del pecado y fortalece las potencias para vencer el desorden producido, pero sin quitar totalmente las inclinaciones adquiridas. Esto mismo ocurre con la concupiscencia original: la gracia elimina la mancha y la pena eterna debida al pecado de origen, pero sin cancelar totalmente —en esta vida— el *fomes*; por eso, el pecado original permanece después de recibida la gracia, no como culpa sino como desorden: *manet actu et transit reatu*, lo tenemos como necesidad de sentir, pero no de consentir, de esta forma también permanece la imposibilidad de vencer todas las rebeliones de los apetitos desordenados, y las penas corporales: enfermedad, sufrimiento y muerte. Las buenas obras, que disminuyen la inclinación desordenada del pecado actual, también contribuyen a disminuir el *fomes* del primer pecado, en cuanto van arraigando y haciendo más connaturales las disposiciones contrarias: con ellas crece la *habilitas ad gratiam* y la efectiva ordenación a Dios y, por tanto, la sumisión del cuerpo al alma y de las potencias inferiores a las superiores; la docilidad de la persona a la gracia repercute en una mayor docilidad de la naturaleza, ya que la gracia va haciendo con-natural —va vertiendo en la naturaleza— una mayor ordenación a Dios; sin embargo, en este mundo nunca desaparece la posibilidad de elegir el mal, y aun una cierta inclinación a cometerlo, propia del pecado original.

De esta manera se observan las diferentes disposiciones que comportan el pecado original y actual: las de éste —por depender totalmente de la persona— pueden desaparecer con la gracia y las buenas obras; las del original están arraigadas en la naturaleza y son imposibles de eliminar en esta vida, pero propiamente no inclinan de modo actual hacia el desorden sino que dificultan la realización del bien y, en todo caso, la gracia las va reordenando: a medida que el hombre corresponde a la gracia, se va debilitando la influencia del *fomes* y fortaleciendo las potencias para resistir el atractivo del mal.

2. Influencia de los vulnera en el hombre regenerado

El hombre, aun después de convertirse a Dios con ayuda de la gracia, experimenta la dificultad de seguir obrando conforme a esa elección; dificultad que será mayor o menor según el arraigo que tuvieron sus pecados y el grado de correspondencia a la gracia después de la conversión: quienes se deciden a llevar una vida auténticamente cristiana siguen notando en su interior tendencias contrarias a su decisión, que acabarían por sofocar su amor a Dios si no se reprimieran con prontitud y energía; estas tendencias desordenadas tienen su raíz en el egoísmo que presenta una triple faceta: soberbia, pereza y sensualidad. Es el resultado de los *vulnera* que seguirán actuando durante toda la vida: la *malitia* se muestra en la resistencia a sacrificar los bienes inferiores o incluso aparentes —lo que permitiría tender con más rapidez hacia el último fin—, en el miedo de entregarse a Dios por completo sabiendo que esa entrega nos acerca más a la bienaventuranza, en cierto desamor para el cumplimiento de los propios deberes que se traduce en disminución de la fidelidad y en excesiva confianza en el propio esfuerzo. La *ignorantia* se revela como autosuficiencia del entendimiento: el hombre se erige en norma de todo conocimiento, reacciona críticamente ante lo que no se amolda al propio criterio, tiene en poco el consejo y la ayuda de otros, menosprecia la virtud de la obediencia, y —en el colmo de esta actitud— no quiere someter a Dios su inteligencia.

En la práctica estos dos *vulnera* se fundan en la soberbia, en poner la propia voluntad y la propia inteligencia por encima de los demás: el soberbio está continuamente contemplándose a sí mismo y queriendo que todo gire a su alrededor, es vanidoso en sus pensamientos y conversaciones, susceptible ante las palabras y acciones de los demás por las que se siente herido y menospreciado, busca la seguridad en todo lo que hace para no quedar mal, e incluso inventa sufrimientos para que los demás le compadezcan y estén pendientes de él. Un alma así es desgraciada y tiende a hacer desgraciados a cuantos le rodean; además, es un defecto tan sutil que el soberbio no admite que lo es: hemos de pedir al Señor que no nos deje caer en esa tentación, y fijarnos constantemente en su vida; «Jesucristo, Señor Nuestro, con mucha frecuencia nos propone en su predicación el ejemplo de su humildad: *aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón* (Mt XI, 29). Para que tú y yo aprendamos que no hay otro camino, que sólo el conocimiento sincero de nuestra nada encierra la fuerza de atraer hacia nosotros la divina gracia»²², porque «Dios

(22) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Humildad*, ed. Palabra, Madrid 1973, pp. 14-15.

resiste a los soberbios, pero a los humildes da su gracia»²³. La humildad será también el mejor antídoto contra la *ignorantia*, pues «donde hay humildad hay sabiduría»²⁴, y contra la *malitia*, porque «la humildad dispone para acercarse libremente —con rectitud de voluntad— a la consecución de los bienes espirituales y divinos»²⁵; la práctica de la humildad irá reordenando las inclinaciones desordenadas del entendimiento y la voluntad, para que con mayor prontitud y alegría se dirijan hacia Dios; lo pone de relieve S. Gregorio, cuando dice: «cada uno se hace tanto más despreciable para Dios cuanto más se aprecia a sí; y tanto más apreciado para Dios cuanto por El más se desprecia a sí, 'porque El pone sus ojos en las criaturas humildes y mira como lejos de sí a las altivas' (Ps 137, 6)»²⁶.

La *infirmetas* se manifiesta como un temor desproporcionado ante el esfuerzo necesario para realizar un acto bueno, aunque la experiencia de anteriores vencimientos muestra que son menos arduos de lo que se suponía: comenzar las cosas con ánimo, es haber recorrido más de la mitad del camino. Pertenece a este *vulnus* la autocompasión, el desánimo ante la lucha, la tristeza y el tedio; todo ello procede de la repugnancia ante la dificultad de cumplir el propio deber, y se caracteriza en el miedo y la huida de dicho cumplimiento. La *infirmetas* se desarrolla como pereza, que no es sólo no hacer nada, sino también realizar muchas cosas pero rehusando llevar a cabo las obligaciones concretas: el perezoso escoge sus ocupaciones según el capricho del momento, las realiza sin energía —con *infirmetas*—, y la mínima dificultad es suficiente para hacerle cambiar de trabajo; su incapacidad para una labor continua, metódica y profunda, le impide acabar con perfección lo que había comenzado. El hábito de pereza, aunque sea en pequeños detalles que no comporten en sí mismo pecado grave, puede ser funesto para la persona por todo el reato de malas inclinaciones que lleva consigo: la complicación del alma y la mentira con que se intenta disminuir el propio deber, la disipación en pensamientos inútiles y muchas veces dañinos, y sobre todo la ociosidad «madre de todos los vicios»; el Señor se refiere al rigor con que serán tratados los perezosos cuando afirma que «todo árbol que no dé buen fruto, será cortado y arrojado al fuego»²⁷. El mismo dio ejemplo de vida de trabajo, que debe ser imitada por todos los cristianos: «Nuestro Señor, perfecto hombre, eligió una labor manual, que realizó delicada y entra-

(23) I Pe 5, 5.

(24) Prov 11, 2.

(25) S. Th., II-II, q.161, a.5, ad 4.

(26) S. GREGORIO MAGNO, *Moralia* 18, 38, 59 (PL 76, 70).

(27) Mt 7, 19.

fiablemente durante la casi totalidad de los años que permaneció en la tierra. Ejerció su ocupación de artesano entre los otros habitantes de su aldea, y aquel quehacer humano y divino nos ha demostrado claramente que la actividad ordinaria no es un detalle de poca importancia, sino el quicio de nuestra santificación, ocasión continua para encontrarnos con Dios y alabarle y glorificarle con la operación de nuestra inteligencia o la de nuestras manos»²⁸.

La *concupiscentia*, finalmente, nos presenta los bienes sensibles con un atractivo exagerado que, también lo sabemos por experiencia, siempre satisfacen menos de lo que aparentan y nunca logran saciarnos; a la vez, nos muestra el lado menos amable del gozo que acompaña al uso templado de los bienes materiales. Es el desorden de la sensualidad, el «hombre viejo» que clama por sus fueros perdidos, y que tiende a empequeñecer y a desviar la inmensa capacidad de amor que hay en el corazón humano; el hombre está hecho para amar y gozar de Dios, y la sensualidad lo intenta rebajar a la búsqueda y goce desordenado de los bienes sensibles: la comodidad, el buscar compensaciones en la comida, en la vista y en los otros sentidos, la poca decisión para cortar un apegamiento —a una persona o a un objeto— que obstaculiza la unión con Dios, etc. La lucha contra la sensualidad —como contra los otros *vulnera*— durará siempre, porque hay que restablecer el orden que destruyó el primer pecado, como nos recuerda S. Agustín: «tú para Dios, para ti la carne. ¿Qué más justo? ¿qué más bello? Tú para el mayor, el menor para ti; sirve tú a quien te ha hecho, para que te sirva a ti el que por ti ha sido hecho. No conocemos ni recomendamos este otro orden: para ti la carne y tú para Dios; sino éste: tú para Dios y para ti la carne. Pero si tú te opones a Dios, nunca harás que la carne sea para ti. Si no te sometes a Dios, serás atormentado por tu siervo»²⁹. Este sometimiento de todos los bienes corporales y sensibles a Dios no es fundamentalmente una negación: aunque las negaciones siempre serán indispensables, el verdadero amor a Dios está hecho de afirmaciones, también en el terreno sensible; nuestra vida sensitiva tiene una nobleza especial —superior a la vida puramente animal— porque pertenece a una criatura espiritual y libre, y participa en cierto modo de su espiritualidad: nuestro amor a Dios pide expresiones sensibles y, por lo menos en parte, se nutre de ellas. Por eso, el mejor modo de reordenar la *concupiscentia* no es la mera continencia, sino el amor a Dios: hacer al Señor objeto de nuestra ternura, ser verdaderamente piadosos.

(28) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Virtudes humanas*, p. 23.

(29) S. AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* 143, 6 (PL 37, 1860).

3. Exigencia de la lucha ascética

«La libertad del hombre es la libertad de un ser compuesto de alma y cuerpo, inmerso en el tiempo y herido en su naturaleza por el peso de la concupiscencia. De ahí, en primer lugar, que no se decida por Dios en un solo acto, por una única opción —como ocurrió en el Ángel—, sino trabajosamente a lo largo de toda su vida: de modo que su decisión de amar y servir a Dios debe ser mantenida con una *lucha constante*, mediante una continuada exigencia de fidelidad. El hombre fiel, por tanto, ha de amar la lucha: 'esa lucha ascética, íntima, que cada cristiano debe sostener contra todo lo que, en su vida, no es de Dios: contra la soberbia, la sensualidad, el egoísmo, la superficialidad, la estrechez de corazón' (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 73). Y sabe que, mientras se mantiene en la tierra, es inevitable la tensión de la lucha, porque siempre tendrá defectos»³⁰. La lucha ascética tiene, por tanto, su raíz profunda en la unión sustancial del alma y el cuerpo, que hace necesario al hombre corroborar sus decisiones mientras camina hacia la vida eterna: durante esta vida siempre es posible alterar la elección sobre el último fin, pero también es cierto que cada acción libre conforme a él afianza y hace más natural el camino emprendido; de ahí la importancia de no dejar para más adelante la conversión profunda del alma, y de confirmar día a día la elección buena. Después del pecado original la lucha ascética comporta, además, un esfuerzo: la natural ordenación a Dios viene contrarrestada por el desorden original y los desórdenes actuales, por eso no es posible mantener la dirección hacia el último fin, sin una tensión que niegue a la sensualidad, a la pereza y a la soberbia sus movimientos desordenados.

Pero el cristiano no se mueve por un afán de perfeccionismo, su meta no es un dominio estoico de la naturaleza desordenada, sino amar a Dios sobre todas las cosas; y a este amor sólo se llega por la identificación con Cristo: seguir a Cristo, vivir en Cristo es el afán del cristiano³¹. La lucha por apartar obstáculos y corresponder a la gracia tiene como fruto nuestra transformación en Cristo, y entonces —a pesar de las imperfecciones, precisamente porque se lucha por vencerlas— el hombre empieza a vivir auténtica Vida sobrenatural. Contando con esa flaqueza humana, el Señor quiso instituir unos medios que operaran sensible y eficazmente la identificación con El: los Sacramentos.

(30) R. GARCÍA DE HARO - I. DE CELAYA, *La Moral Cristiana...*, pp. 138-139.

(31) Cfr. *Mt* 4, 19; *Lc* 18, 22; *Io* 21, 22; *Phil* 1, 21; etc.

III. LOS SACRAMENTOS Y LA COOPERACION CON LA GRACIA

La Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo es la causa meritoria y eficiente de nuestra salvación; y para perpetuar en el tiempo esa acción salvadora, y hacer llegar a todos los hombres la eficacia de su sacrificio, el Señor instituyó los sacramentos como medios concretos de santificación, para que cada hombre se uniera personal e íntimamente a Jesucristo. Por medio de los sacramentos la virtud de la Redención se continúa y se transmite como por causas instrumentales de la gracia: los sacramentos incorporan el cristiano a Jesucristo³², configurando a los miembros del Cuerpo místico con su Cabeza, y así son signos eficaces de la gracia, instrumentos verdaderamente efectivos que causan la gracia *operando*. «Por eso se puede decir propiamente que el sacramento justifica, que limpia el alma. No es que el sacramento simplemente impulse al hombre a enderezar su vida hacia Dios, como impulsa a obrar el buen ejemplo, o la exhortación de quien nos quiere bien, o la orden escrita que llega a un subordinado. Es una eficacia mucho más íntima, que no tiene parangón en la naturaleza, pues en el interior del hombre nadie alcanza a actuar. La voluntad que decide, que ama o rechaza, es inaccesible a la acción directa de cualquier criatura, sólo Dios puede obrar en ella; pero no la violenta, sino que la hace moverse con una inclinación verdaderamente propia, no impuesta (cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 8 c; *S. Th.* I, q. 111, a. 2 c.). De esta virtud hace Dios partícipe al sacramento, que con suavidad endereza nuestra existencia hacia Dios, imprimiendo y perfeccionando la nueva imagen de la Trinidad en el alma»³³.

La institución de los sacramentos es una realidad que dependía exclusivamente del querer divino; pero Dios, en la condescendencia de su misericordia, quiso usar unos medios que se amoldan admirablemente a la naturaleza humana, dando a conocer la gracia que comunican por medio de realidades sensibles, que son signos eficaces de los dones sobrenaturales que infunden. Esta congruencia es mayor si se considera el estado del hombre después de la caída original³⁴: la debilidad del entendimiento humano —*ignorantia*— hacía conveniente que el conocimiento de los bienes espirituales se manifestara por medio

(32) Cfr. *Rom* 6, 3-5; Conc. III de Valence, can 5 (DS 632); Pío XII, enc. *Mediator Dei* (DS 3845-6).

(33) A. MIRALLES, *Gracia, Fe y Sacramentos...*, p. 317.

(34) Cfr. *In In IV Sent.*, d.1, q.1, a.2, q.1, c.; *S. Th.*, III, q.61, a.1, c.

de realidades sensibles; la propia *malitia* nos inclinaba a dudar de las promesas divinas, y por eso el Señor quiso confirmarlas con signos externos que fueran como prendas de su amor; los sacramentos actúan también como remedios y medicamentos para sanar la *infirmas* del alma; y, por último, disminuyen la *concupiscentia* en cuanto nos obligan a someternos a objetos sensibles para obedecer a Dios, del que nos habíamos separado para servir a las cosas del mundo³⁵.

De este modo, los sacramentos, reprimiendo los *vulnera* y uniéndonos personalmente con Jesucristo, vienen a ser la causa eficaz de nuestra libertad en su sentido más profundo, en cuanto aumentan la tendencia y voluntariedad hacia el bien: «No hay verdadera liberación más que en la Redención del pecado: la gracia redentora de Jesucristo, que habiendo asumido la pena temporal más acerba, nos libera de la culpa, obrando así con sus sacramentos una intrínseca sanación y salvando al hombre de la eterna prisión que él mismo se ha construido, restituyéndole la libertad perdida»³⁶. Y así la moral cristiana no puede ser más que una moral de sacramentos: la primera gracia siempre se recibe a través de un sacramento —al menos de deseo—, y mientras con sus obras el hombre sólo puede disponerse a recibir la gracia, los sacramentos en virtud de la Pasión de Cristo siempre la causan eficazmente si no se pone óbice: dan la gracia a quien no la tiene ni la puede merecer, y la aumentan a quien la puede merecer, pero no por sus propios méritos sino por los de Jesucristo³⁷. Existe, por tanto, una perfecta complementariedad —aunque la iniciativa siempre es de Dios— entre la acción divina y la humana en la santificación de la persona: el hombre, por medio de la lucha ascética y las buenas obras, se dispone —con ayuda de la gracia actual— a recibir la gracia habitual y no ponerle óbice, y Dios se la infunde principalmente a través de los sacramentos, «pues así como por los sacramentos somos admitidos a la vida, así también con esta especie de alimento nos sostenemos, conservamos y crecemos»³⁸. Cuando los sacramentos se reciben con las disposiciones requeridas, dan siempre fruto abundante, ya que «gozan de una virtud intrínseca en cuanto son acciones del mismo Cristo, que comunica y difunde la gracia de la Cabeza divina a los miembros del Cuerpo místico; mas, para tener la debida eficacia, exigen las buenas disposiciones de nuestra alma... Por eso, en la vida espiritual

(35) Cfr. *Catecismo de S. Pío V*, II, 1, 14.

(36) C. CARDONA, *Introducción...*, p. 140.

(37) Cfr. *S. Th.*, III, q.62, a.5, c.

(38) *Catecismo de S. Pío V*, II, 1, 32.

no puede existir ninguna oposición o repugnancia entre la acción divina, que infunde la gracia en las almas para continuar nuestra redención, y la efectiva colaboración del hombre, que no debe hacer vano el don de Dios (cfr. II Cor 6, 1)»³⁹.

(39) Pfo XII, enc. *Mediator Dei...*, pp. 533 y 537; cfr. S. Pfo x, decr. *Sacra Tridentina Synodus* (AAS 2, 1910, p. 894 ss.).

CITAS DE LA SAGRADA ESCRITURA

- Gen*, 1, 7 ss. (27); 1, 26-27 (25); 2, 15 (29); 2, 16-17 (124); 2, 17.20.25 (121); 3, 5 (28, 124); 3, 7.8.16-19 (124); 3, 8 (121); 8, 21 (58).
- Ex* 22, 27 (102).
- Lev* 20, 8 (57); 21, 8.15.23 (57); 22, 9.16.32 (57); 25, 18 (38); 26, 3.11.12 (38).
- Dt* 6, 5 (88); 28, 1-2 (38); 28, 47-48 (140).
- I Sam* 7, 3 (105).
- II Par* 29, 11 (30).
- Iob* 1, 21 (26); 21, 14 (94); 24, 13 (94); 34, 14-15 (15).
- Ps* 8, 5 (88); 13, 3 (58, 132); 17, 3 (37); 17, 3-4 (171); 24, 7 (102); 27, 4 (44); 31, 10 (102); 32, 5 (102); 33, 18 (102); 48, 13 (59); 50, 7 (134); 51, 5 (155); 52, 4 (132); 58, 11 (102); 61, 12 (44); 62, 2 (54); 72, 26-28 (22); 73, 12 (102); 81, 6 (77); 82, 15 (104); 83, 3 (150); 85, 11 (41); 93, 18-19 (171); 103, 28 (24); 103, 29-30 (15); 108, 21 (102); 110, 8 (55); 116, 2 (102); 118, 34 (41); 118, 127-128 (41, 55); 126, 1 (29); 127, 1 (41); 137, 6 (191); 142, 10 (41); 143, 2 (37); 144, 3 (21); 146, 5 (21).
- Prov* 4, 18 (54); 4, 23 (176); 11, 2 (191); 12, 11 (29); 14, 22 (161); 19, 15 (67); 20, 9 (132); 23, 26 (176); 24, 16 (179).
- Eccles* 3, 11 (24); 7, 21 (132); 11, 23 (105).
- Cant* 2, 15 (66).
- Sap* 1, 6-7 (21); 2, 18 (37); 2, 21 (157); 7, 7-14 (167); 8, 1 (21); 8, 7 (48); 15, 1 (55).
- Eccli* 1, 27 (105); 5, 5 (139); 7, 31-33 (88); 11, 16 (160); 18, 12 (102); 19, 1 (66); 20, 30 (44); 22, 12 (164); 33, 7 (116); 35, 26 (102); 39, 21.30.39 (24).
- Is* 1, 17 (45); 1, 19-20 (38); 5, 20 (164); 10, 1 (161); 26, 12 (29); 43, 1 (72, 97).
- Ier* 2, 35 (132); 6, 6-7 (156); 10, 3 (161); 31, 3 (107).
- Thren* 5, 21 (101, 102, 107).
- Ezech* 20, 12 (57); 36, 27 (57); 37, 28 (57).
- Zach* 1, 3 (47, 105).
- Mt* 2, 22 (41); 3, 9 (83); 4, 19 (193); 5, 8 (176); 5, 14-16 (167); 5, 48 (86); 6, 24 (174); 6, 33 (22, 177); 7, 7-8 (110); 7, 19 (191); 7, 21 (68); 9, 37-38 (29); 11, 12 (110); 11, 25 (166); 11, 29 (190); 18, 12 (87); 22, 37 (43, 88); 25, 14-30 (67); 28, 19 (165).
- Mc* 7, 21-23 (127); 12, 33 (53).
- Lc* 1, 38 (68); 3, 4-6 (142); 6, 36 (102); 11, 23 (67); 11, 34-35 (166); 12, 47 (168); 15, 20-24 (87); 18, 1 (110); 18, 22 (193).
- Io* 1, 3 (74, 98); 1, 12 (72); 1, 13 (74); 1, 16 (186); 1, 17 (98); 3, 3 (74); 3, 16 (185); 3, 30 (74); 4, 36 (29); 6, 58 (74); 7, 37 (54);

- 8, 34 (140); 8, 36 (114); 11, 49-51 (85); 12, 32 (30); 12, 47-48 (86); 14, 6 (73); 14, 21 (160); 14, 23 (75); 15, 5 (29, 102, 142); 15, 22 (101); 17, 21-22 (74); 21, 22 (193).
- Act* 2, 38 (105); 4, 12 (185); 10, 5 ss (101); 16, 9 ss (101).
- Rom* 1, 18-32 (132); 1, 21-22 (166); 1, 21-32 (150); 2, 6-7 (150); 4, 4 (78); 5, 12 (134, 136); 5, 19 (125); 5, 20-6,2 (141); 6, 3-5 (194); 6, 16-20 (140); 7, 18 (63); 7, 19-23 (130); 8, 2 (113); 8, 12-13 (110); 8, 14,15 (118); 8, 16 (74); 8, 17 (74, 118); 8, 21 (22, 68); 8, 23 (187); 8, 26 (75); 8, 28 (74); 8, 30 (102); 10, 14 (166); 12, 11 (67).
- I Cor* 2, 9 (72); 2, 11 (118); 2, 14 (59); 3, 7 (29); 3, 9 (30); 3, 22-23 (27); 4, 1 (30); 6, 19 (75); 9, 24-27 (117); 12, 4 ss (40); 12, 6 (29); 13, 2 (78, 114); 15, 26-28 (187).
- II Cor* 1, 3 (185); 3, 5 (98, 142); 3, 17 (38, 114); 5, 5 (78); 5, 15 (187); 5, 21 (186); 6, 1 (196); 9, 10 (110); 10, 3-4 (110); 11, 15 (44); 12, 9 (133, 141).
- Gal* 2, 20 (186); 4, 6 (75, 118); 4, 31 (37, 114); 5, 13 (63); 5, 17 (130); 6, 3 (114).
- Eph* 1, 4 (26, 97); 1, 5 (74); 2, 19 (72); 3, 20 (73); 4, 22 (66).
- Phil* 1, 21 (193); 2, 3 (28); 4, 13 (142).
- Col* 1, 13 (37); 1, 19-20 (114); 2, 13-14 (186).
- I Thess* 4, 3 (86).
- I Tim* 2, 4 (86, 94, 142); 4, 4 (24); 6, 10 (28).
- II Tim* 4, 2 (167).
- Tit* 3, 5 (102).
- Hebr* 2, 14 (125); 4, 16 (103); 10, 25 (54).
- Iac* 1, 14-15 (172); 1, 17 (26); 2, 12 (113); 2, 14,18,24 (27); 4, 8 (103); 4, 17 (168).
- I Pe* 2, 24 (186); 3, 18 (186); 5, 5 (191).
- II Pe* 1, 4 (72); 1, 5-10 (45); 2, 12-22 (59); 2, 19 (140).
- I Io* 1, 8 (132, 179); 2, 4 (160); 3, 1 (72); 3, 2 (74); 3, 16 (186); 3, 18 (45); 4, 8 (160).
- Apoc* 3, 20 (103, 105); 22, 11 (116).

CITAS DE SANTO TOMAS

SCRIPTUM SUPER QUATTUOR
LIBROS SENTENTIARUM MAGIS-
TRI PETRI LOMBARDI

- In I Sent.*, d.17, q.1, a.3, c. (19, 93); d.17, q.2, a.2, c. (19); d.17, q.2, a.3, c. (112); d.39, q.2, a.2, c. (60); d.44, q.1, a.1, c. (25); d.47, q.1, a.4, c. (48).
- In II Sent.*, d.3, q.4, ad 5 (127); d.5, q.2, a.1, c. (107); d.20, q.2, a.3, c. (121); d.22, exp. text. (148); d.22, q.2, a.1, ad 5 (162); d.23, q.1, a.1, c. (60); d.24, q.3, a.2, c. (177); d.26, q.1, a.2, ad 2 (19, 106); d.26, q.1, a.4, ad 3 (77); d.27, q.1, a.4, c. (19, 96, 99); d.28, q.1, a.3, ad 5 (109); d.28, q.1, a.4, c. (107); d.29, q.1, a.1, ad 4 (125); d.29, q.1, a.2, sc. (126); d.29, q.1, a.2, c. (111); d.30, q.1, a.1, c. (58); d.30, q.1, a.1, ad 3 (127); d.30, q.1, a.1, ad 4 (173); d.30, q.1, a.1, ad 5 (128); d.30, q.1, a.3, ad 3 (167); d.31, q.1, a.1, c. (133); d.31, q.2, a.2, c. (174); d.32, q.1, a.1, c. (188); d.32, q.2, a.2, ad 2 (136); d.33, q.1, a.1, c. (135); d.34, q.1, a.5, c. (19, 104); d.35, q.1, a.5, c. (59); d.35, q.1, a.5, ad 1 (55); d.39, q.2, a.2, ad 1 (65); d.39, q.3, a.2, ad 5 (163); d.41, q.2, a.1, ad 5 (178); d.42, q.1, a.5, ad 7 (109); d.42, q.2, a.1, c. (148).
- In III Sent.*, d.14, q.1, a.2, qla.1, c. (73); d.33, q.1, a.2, qla.2, ad 1 (26).
- In IV Sent.*, d.1, q.1, a.2, qla.1, c. (194); d.15, q.1, a.3, qla.4, c. (96); d.15, q.4, a.1, qla.3, ad 1 (36); d.17, q.1, a.2, qla.1, ad 1 (109); d.17, q.1, a.2, qla.2, c. (103); d.17, q.1, a.2, qla.2, ad 2 (106); d.17, q.1, a.2, qla.2, ad 4 (95); d.17, q.1, a.2, qla.3, c. (94); d.17, q.1, a.4, qla.2, c. (91, 108); d.17, q.1, a.5, qla.3, c. (111); d.19, q.2, a.2, qla.1, c. (28); d.20, q.1, a.1, qla.1, c. (99, 111); d.49, q.1, a.3, qla.1, c. (35).
- IN DUODECIM LIBROS METAPHYSICORUM COMMENTARIA
- In XII Metaph.*, lect. 12 (50).
- IN DECEM LIBROS ETHICORUM ARISTOTELIS AD NICOMACHUM EXPOSITIO
- In III Ethic.*, lect. 18 (171).
- In X Ethic.*, lect. 14 (165).
- IN LIBRUM BOETHII DE TRINITATE EXPOSITIO
- In Boeth. de Trinit.*, lect. 2, q.1, a.2 ad 7 (52).
- IN LIBRUM BEATI DIONYSII DE DIVINIS NOMINIBUS EXPOSITIO
- In De Div. Nomin.*, 4, lect. 1 (28); 7, lect. 4 (49).
- IN LIBRUM BEATI IOB EXPOSITIO
- In Iob*, 22, lect. 2 (41).

IN PSALMOS DAVIDIS
EXPOSITIO

In Psalm., 1 (41); 50 (n. 3) (148).

SUPER EVANGELIUM
S. MATTHAEI LECTURA

In Matth., 25, lect. 2 (116).

SUPER EVANGELIUM
S. IOANNIS LECTURA

In Ioann., 1, lect. 6 (102); 6, lect. 5 (101); 15, lect. 1 (98).

SUPER EPISTULAS
S. PAULI LECTURA

Super Ep. ad Rom., 1, lect. 8 (158); 2, lect. 1 (149); 10, lect. 3 (101); 12, lect. 1 (68).

Super II Ep. ad Cor., 12, lect. 3 (141).

Super Ep. ad Gal., 3, lect. 7 (150); 5, lect. 4 (178).

Super Ep. ad Coloss., 1, lect. 3 (169).

Super Ep. ad Hebr., 2, lect. 3 (74).

QUAESTIONES DISPUTATAE

De Veritate, q.6, a.4, obj.2 et ad 2 (107); q.14, a.10, ad 1 (95); q.14, a.11, ad 2 (95); q.18, a.6, c. (159); q.18, a.7, ad 3 (159); q.20, a.2, c. (43); q.21, a.5, c. (24); q.22, a.5, ad 6 (188); q.22, a.6, c. (37); q.22, a.8, c. (194); q.24, a.14, c. (91); q.24, a.15, c. (108); q.27, a.5, ad 3 (100); q.28, a.3, ad 4 (108); q.28, a.3, obj.10 et ad 10 (105); q.29, a.3, ad 3 (87); q.29, a.5, c. (186).

De Potentia, q.6, a.1, ad 18 (82).

De Virt. in comm., a.9, ad 7 (48); a.10, ad 2 (84); a.10, ad 13 (82).

De Malo, q.2, a.5, ad 7 (96); q.2, a.11, sc. 4.^o (126); q.2, a.11, c. (19, 126); q.2, a.11, ad 2 (55); q.2,

a.11, ad 3 (139); q.2, a.11, obj.12 et ad 12 (93); q.2, a.11, ad 13 (126); q.2, a.12, c. (19, 56); q.2, a.12, ad 3 (126); q.2, a.12, ad 5 (64); q.3, a.6, ad 8 (161); q.3, a.9, ad 7 (173); q.3, a.10, c. (170); q.3, a.12, ad 3 (175); q.3, a.12, ad 5 (155); q.3, a.12, ad 9 (157); q.3, a.13, c. (44); q.3, a.13, ad 5 (157); q.3, a.14, sc. 2.^o (149); q.3, a.14, c. et ad 7 (156); q.4, a.1, c. (123, 128, 136); q.4, a.1, ad 11 et ad 13 (136); q.4, a.2, c. (130); q.4, a.2, ad 4 (n. 7) (138); q.4, a.2, ad 1 (n. 22) (128); q.4, a.8, c. (123); q.5, a.1, c. (122); q.5, a.1, ad 9 (138); q.5, a.1, ad 13 (122); q.7, a.1, ad 1 (66); q.16, a.6, ad 12 (127).

QUAESTIONES QUODLIBETALES

Quodl., I, q.4, a.2, c. (99); II, q.8, a.1, c. (149); IV, q.11, a.1, c. (180).

SUMMA CONTRA GENTILES

C. G., I, c.39 (44); I, c.74 (62).

C. G., II, c.46 (35).

C. G., III, c.6 (174); III, c.10 (61); III, c.12 (19, 126); III, c.16 (51); III, c.20 (25); III, c.21 (49); III, c.25 (44); III, c.50 (83); III, c.52 (73); III, c.70 (31); III, c.90 (37, 51); III, c.148 et 149 (85); III, c.159 (94); III, c.160 (126); III, c.162 (99).

C. G., IV, c. 22 (115); IV, c.24 (75); IV, c.52 (58, 152); IV, c.55 (187).

SUMMA THEOLOGIAE

S. Th., I, q.12, a.1, c. (84); I, q.19, a.10, c. (36); I, q.25, a.6, c. (24); I, q.43, aa. 3 et 5 (75); I, q.48, a.4, c. (19, 56); I, q.48, a.4, ad 2 (139); I, q.59, a.3, c. (37); I, q.60, a.5, ad 1 (22); I, q.62, a.2, ad 3 (107); I, q.62, a.5, c. (79); I, q.62, a.8, ad 3 (113); I, q.63, a.6, ad 3 et ad 4 (23); I, q.65, a.2, c. (48); I, q.73, a.1, c. (26); I, q.93, a.4, c.

(76); I, q.94, a.1, c. (159); I, q.95, a.1, ad 3 (23); I, q.95, a.1, obj.5 et ad 5 (111); I, q.98, a.2, c. (129); I, q.103, a.2, ad 2 (52); I, q.103, a.6, c. (30); I, q.106, a.4, c. (28); I, q.111, a.2, c. (194).

S. Th., I-II, proem. (35); I-II, q.4, a.4, c. (42); I-II, q.17, a.1, ad 2 (36); I-II, q.17, a.9, ad 3 (133); I-II, q.19, a.1, ad 1 (42); I-II, q.24, a.3, c. (151); I-II, q.25, a.1, c. (167); I-II, q.31 (172); I-II, q.32, a.3, ad 3 (175); I-II, q.33, a.3, c. (163); I-II, q.49, a.1, ad 3 (20); I-II, q.49, a.2, ad 3 (20); I-II, q.49, a.4, ad 1 (43); I-II, q.50, a.2, c. (43); I-II, q.52, a.3, c. (67); I-II, q.58, a.2, c. (168); I-II, q.64, a.4, c. (88); I-II, q.73, a.5, ad 3 (174); I-II, q.73, a.6, c. (153); I-II, q.76, proem. (148); I-II, q.77, a.2, ad 4 (173); I-II, q. 77, a.4, ad 2 (175); I-II, q.77, a.8, c. (180); I-II, q.78, a.2, c. (44); I-II, q.78, a.3, c. (62, 156); I-II, q.78, a.4, c. (62); I-II, q.78, a.3, ad 2 (157); I-II, q.78, a.4, ad 3 (155); I-II, q. 79, a.3, c. (87); I-II, q.81, a.1, c. (135); I-II, q.81, a.2, c. (135); I-II, q.82, a.1, ad 1 (126); I-II, q.82, a.3, c. (130); I-II, q.82, a.3, ad 2 (167); I-II, q.83, a.1, ad 4 (137); I-II, q.85, a.1, c. (129); I-II, q.85, a.2, c. (19, 53, 56); I-II, q.85, a.3, c. (131, 167); I-II, q.85, a.3, ad 2 (156); I-II, q.85, a.3, ad 3 (173); I-II, q.85, a.3, ad 4 (167); I-II, q.85, aa. 5 et 6 (133); I-II, q.87, a.7, c. (133); I-II, q.89, a.3, c. (180); I-II, q.89, a.6, c. (108); I-II, q.89, a.6, ad 3 (47); I-II, q.93, a.3, ad 2 (161); I-II, q.94, a.6, c. (163); I-II,

q.108, a.1, ad 2 (115); I-II, q.109, a.2, ad 3 (154); I-II, q.109, a.6, ad 2, (109); I-II, q.109, a.8, c. (154); I-II, q.110, a.2, ad 3 (78); I-II, q. 111, a. 1, ad 2 (78); I-II, q.111, a.2, ad 2 (93); I-II, q.112, a.2, ad 2 et ad 3 (109); I-II, q.112, a.4, ad 1 et ad 2 (81); I-II, q.113, a.6, c. (126); I-II, q. 113, a.7, ad 1 (109); I-II, q.113, a.8, c. (126); I-II, q.113, a.9, c. (76); I-II, q.113, a.9, ad 2 (78); I-II, q.113, a.10, c. (83); I-II, q.114, a.1, ad 3 (108); I-II, q.114, a.8, ad 3 (116).

S. Th., II-II, q.15, a.2, c. (163); II-II, q.15, a.3, c. (163); II-II, q. 24, a.6, c. (117); II-II, q.24, a.7, c. et ad 2 (48); II-II, q.33, a.2, ad 1 (109); II-II, q.103, a.2, ad 3 (28); II-II, q.122, a.6, ad 3 (178); II-II, q.141 (172); II-II, q.155, a.4, ad 2 (175); II-II, q.161, a.5, ad 4 (191); II-II, q.171, a.5, c. (85); II-II, q.175, a.1, ad 2 (83).

S. Th., III, q.1, a.4, c. (138); III, q.11, a.1, c. (82); III, q.23, a.3, c. (74); III, q.61, a.1, c. (194); III, q.62, a.5, c. (195); III, q.86, a.5, c. (148).

CONTRA IMPUGNANTES DEI
CULTUM ET RELIGIONEM

Contra imp. Dei cult., I, c.1 (22).

COMPENDIUM THEOLOGIAE

Comp. Th., c. 135 (21); c. 194 (152).

COLECCION TEOLOGICA
DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. RINCÓN, A., *Tú eres Pedro*. (Interpretación de «piedra» en Mt. 16, 18 y sus relaciones con el tema bíblico de la edificación).
 2. GARCÍA DE HARO, R., *Historia teológica del modernismo*.
 3. OCARIZ, F., *Hijos de Dios en Cristo*. (Introducción a una Teología de la participación sobrenatural).
 4. GÜEMES, A., *La libertad en San Pablo*.
 5. SANTIAGO-OTERO, H., *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la Teología de la 1.ª mitad del s. XII*.
 6. ILLANES, J. L., *Cristianismo, historia, mundo*.
 7. KANE, T. H., *God who gives*. (A verbal study of the actions attributed to God in the «deuteronomic school», with special attention to the concept of God's giving).
 8. GIESLER, M., *Christ the Rejected Stone...* (a Study of Psalm 118, 22-23: biblical and ecclesiological implicationis).
 9. ALVES DE SOUSA, P. G., *El Sacerdocio Ministerial*. (En los libros *De Sacerdotio* de S. Juan Crisóstomo).
 10. BYRNE, A., *El ministerio de la palabra en el Concilio de Trento*.
 11. SARMIENTO, A., *La Eclesiología de Mancio* (2 vols.).
 12. GUERRA, M., *Antropologías y Teología*. (Antropologías helénico-bíblicas y espiritualidad cristianas).
 13. VARIOS, *Veritas et Sapientia*. (En el Séptimo Centenario de Santo Tomás de Aquino).
 14. BASEVI, C., *San Agustín — La interpretación del Nuevo Testamento*. (En prensa).
 15. COLOM COSTA, E., *Dios y el obrar humano*.
- NANNEI, C. M.^a, *La «Doctrina Christiana» de San Juan de Avila*. (En prensa).
- FERRER, J., - SARMIENTO, A., *El sacramento del matrimonio*. (En preparación).